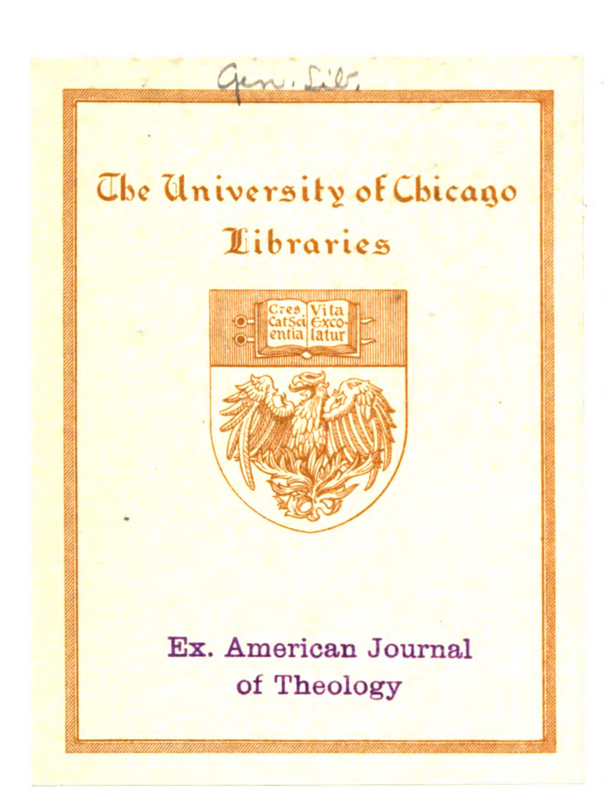



Gen. Lib.
The University of Chicago
Libraries
Cres cat Sci entia Vita Exco latur
Ex. American Journal
of Theology

Zeitschrift

für

katholische Theologie

Einundvierzigster Jahrgang

1917

Innsbruck

Druck und Verlag von Felizian Rauch (L. Pustet)

1917

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates Brixen
und Erlaubnis der Ordensobern

Adresse der Redaktion: Innsbruck Sillgasse 2

Inhaltsverzeichnis

Seite

Abhandlungen

Literaturberichte

A. Übersichten

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

Analekten

Kleine Mitteilungen

Kaiser Franz Josef I †

Kaiser Franz Josef I ist gestorben. Eine 68jährige, arbeitsreiche Regierung ist hiemit abgeschlossen. Dankbar blicken Österreichs Völker auf das viele Gute, das sie seiner mühe- und leidvollen Tätigkeit verdanken. Auch die katholische Kirche kann sagen, daß sie in ihm einen Sohn von dieser Welt scheiden sah, der sie liebte und nach Kräften bestrebt war, seine Macht auch zu ihrem Nutzen zu verwenden und für ihre erhabenen Ziele mitzuarbeiten, so weit er es eben nach den gegebenen Verhältnissen vermochte. Einige Worte dankbarer Erinnerung an dieses sein Streben dürften für die „Zeitschrift für katholische Theologie" fast als Pflicht erscheinen.

1. Mitten in schweren Kämpfen um den Bestand seines Reiches hat er die Regierung übernommen, mitten in solchen Kämpfen gab er seine Seele dem Schöpfer zurück. Durch Aufruhr erschüttert und zum Teil in der Hand innerer Feinde, denen sich auch ein damals noch sehr kleiner äußerer hinzugesellte, so fand er sein Reich, als er mit jugendlichem Mute im Vertrauen auf Gottes Schutz den Thron bestieg. Im Streite gegen den größeren Teil des Erdkreises, aber innerlich geeint und mit seinen treuen Bundesgenossen siegreich vordringend in Feindesland, so läßt der todesmüde Greis es seinem jugendlichen Erben. In den Kämpfen von damals, die im Namen der Völkerfreiheit geführt wurden, strebte

er danach, den wilden Strom des Aufruhrs einzudämmen, ohne doch die gesunden Kräfte, die er in den Freiheitsbestrebungen fand, zu vernichten, sondern sie vielmehr zu sammeln und dem Nutzen des Vaterlandes dienstbar zu machen. Zu diesem Zwecke galt es, eine Kraftquelle ihrer Fesseln zu entledigen, die vor allen andern geeignet war, die zerstörenden Mächte zu bannen und die schaffenden zu einen, die aber leider noch mehr als andere Volkskräfte durch den Staatsabsolutismus, der seit fast 100 Jahren in Europa herrschte, zumal in Österreich in eine wahre Knechtschaft geraten war: die katholische Kirche.

Man ging sofort ans Werk. Schon die Verfassungsurkunde vom 4. März 1849 setzte fest, daß jede anerkannte Religionsgesellschaft ihre inneren Angelegenheiten selbständig ordne und verwalte, allerdings „mit Unterordnung unter die allgemeinen Staatsgesetze". Am 18. und 23. April 1850 erschienen 2 kaiserliche Patente, durch die der Verkehr der Bischöfe mit dem hl. Stuhl in Rom völlig freigegeben, ihre Disziplinargewalt anerkannt und der Religionsunterricht von der Volksschule bis zu den theologischen Studien auf den Universitäten ihnen wieder unterstellt wurde. Was das Eherecht anlangt, so sagt ein am 2. Dezember 1851 an den Kultusminister Grafen Leo Thun gerichtetes kaiserliches Edikt: „Die österreichische Gesetzgebung über die Ehe steht, insofern sie sich auf die Ehen der Katholiken bezieht, mit den Vorschriften der katholischen Kirche in einem Widerspruche, welcher seit vielen Jahren den Gegenstand nachdrücklicher Beschwerden des päpstlichen Stuhles bildet, den katholischen Klerus häufig einem unvermeidlichen Widerstreite seiner Pflichten gegen die geistliche und gegen die weltliche Obrigkeit aussetzt und die Achtung, welche Meine katholischen Untertanen den Institutionen der Kirche schuldig sind, zu untergraben geeignet ist. Es ist Mein Wille, daß dieser Übelstand beseitigt und die österreichische Gesetzgebung in Ehesachen der Katholiken in dem Sinne umgestaltet werde, daß a) die bürgerliche Geltung der Ehe von der kirchlichen Giltigkeit derselben bedingt bleibe, b) es der Kirche überlassen werde, über diese Giltigkeit

nach ihren Gesetzen zu entscheiden, c) für die Hintanhaltung von Ehen, deren Abschließung aus politischen Gründen nicht zulässig erscheint, durch strenge Verbote Sorge getragen werde ..." Eine Kommission sollte den Entwurf eines Patentes ausarbeiten, der dann zur Grundlage für Unterhandlungen mit dem päpstlichen Stuhle zu dienen hatte[1]).

Beim Versuch der Ausarbeitung des Entwurfes zeigte sich jedoch, daß ein solcher ohne Mitwirkung des hl. Stuhles kaum zu Stande kommen werde, und so ordnete denn ein kaiserliches Kabinettschreiben an den Reichsratspräsidenten Baron Kühbeck vom 14. September 1852 die Einleitung von Unterhandlungen mit dem hl. Vater Pius IX an, die am 15. Jänner 1853 zwischen den beiden Bevollmächtigten, Kardinal Viale Prelà und Joseph Othmar von Rauscher, damals Fürstbischof von Seckau, ihren Anfang nahmen und nach Überwindung vieler Schwierigkeiten endlich am 18. August 1855 zum Abschluß des Konkordates führten. Am 5. November erfolgte die Veröffentlichung durch den Kaiser und das Jahr 1856 brachte jene Gesetze, die zu seiner Durchführung notwendig waren. Hiemit war der Kirche ihre Freiheit zurückgegeben. Ein dauernder Friede zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt schien hergestellt.

War immerhin der Geist der Zeit im allgemeinen darauf gerichtet, die übermäßige staatliche Bevormundung abzuschütteln, so daß eine Reihe von staatlichen Fesseln in gewissem Sinne schon in Folge der gesamten Reichsgesetzgebung hätte wegfallen müssen[2]), so war es doch zum großen Teile das persönliche Verdienst des Kaisers, daß die Lösung der Streitfragen in einer Weise vor sich ging, wie sie der Lehre des Glaubens und den Gesetzen

---

[1]) *Heinrich Brück*, Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert. 3. Band. Mainz, Kirchheim, 1896. S. 33; *Caelestin Wolfsgruber O. S. B.*, Joseph Othmar Cardinal Rauscher, Fürsterzbischof von Wien. Freiburg, Herder, 1888. S. 134.

[2]) So wäre z. B. der freie Verkehr mit Rom schon durch das Gesetz zum Schutze des Briefgeheimnisses (6. April 1870), die Aufhebung des „Placet" mit der Preßfreiheit (Ges. v. 17. Dezember 1862) gegeben gewesen.

der Kirche entsprach; denn leider zeigten die bald folgenden Ereignisse sehr deutlich, daß gerade diejenigen, die am meisten für eine freiheitliche Gesetzgebung eintraten, für das, was man Freiheit der Kirche nennt, gar kein Verständnis hatten. Ihnen galt vielmehr eine möglichst scharfe Beaufsichtigung aller kirchlichen Organe durch den Staat als Erfordernis der staatsbürgerlichen Freiheit. Dagegen enthielten die beiden ersten Artikel des Konkordates ein so klares und unzweideutiges Bekenntnis des Glaubens an die von Christus gestiftete katholische Kirche einschließlich des römischen Primates, wie es schon lange von einem österreichischen Staatsoberhaupte nicht mehr öffentlich ausgesprochen worden war.

Allerdings war die Kirche nur kurze Zeit im ungestörten Besitze der wieder erworbenen Rechte; denn nach nicht einmal 15jährigem Bestande fiel das Konkordat dem Ansturme einer Partei zum Opfer, welcher es gelungen war, dem Kaiser ihre Männer als Ratgeber aufzudrängen, so daß er im Kampfe für das von ihm geschaffene Werk fast allein zu stehen meinte, und durch unrichtige Informationen über die wahre Stimmung im Volke und vermeintliche Aufruhrsgefahren getäuscht, notgedrungen in manchen Punkten nachgeben mußte. Allein die einmal aufgerichtete kirchliche Freiheit fiel damit nicht ganz in Trümmer. Es war wieder zum großen Teile das Verdienst des Kaisers, daß die Ausführung der dem Konkordate widersprechenden Gesetze eine solche war, daß ein offener Kampf mit der Kirche, wie er in Preußen ausbrach, vermieden werden konnte und daß den an den Bestimmungen des Konkordates festhaltenden Bischöfen so weit nachgegeben wurde, als es eben die kirchenfeindlichen Gesetze erlaubten, ja daß endlich auch die Gesetzgebung der letzten Jahre wieder eine der Kirche günstigere geworden ist.

Wenn man die Rechtspraxis unserer Tage betrachtet, so ergibt sich eigentlich, daß mit Ausnahme der Bestimmungen über Ehe und Schule[1]) die Abmachungen von 1855

---

[1]) Auch hier gab es einige Verbesserungen; vgl. z. B. das Schulaufsichtsgesetz von Tirol. Was die Ehe anlangt, so besteht wenig-

in den meisten Fällen ihre praktische Geltung haben. Es hat sich inzwischen zur Genüge herausgestellt, daß die Kirche sich durch das vatikanische Konzil nicht geändert, daß es nicht wahr ist, der Papst sei als „Compaciscent ein anderer geworden", wie man dem Kaiser damals sagte[1]), und daß sich eigentlich nach den Grundsätzen des Konkordates ganz gut leben ließe. So hat denn in den letzten Jahren vielfach wieder unter dem persönlichen Einflusse des verewigten Kaisers das Bestreben nach Vergewaltigung der Kirche in Österreich nach und nach bedeutend abgenommen. Gewiß ist der Zustand kein idealer. Es bestehen nach wie vor die Gesetze, welche grundsätzlich die vollständige Abhängigkeit der Kirche von der Staatsgewalt aussprechen, aber praktisch ist doch ein *modus vivendi* gefunden, der im Vergleich zur josefinischen Knechtschaftszeit der Kirche eine ziemlich freie Entfaltung ihrer Kräfte gestattet, und als Begründer und Erhalter dieser Freiheit muß ohne Zweifel Kaiser Franz Josef I angesehen werden.

2. Auch nach außen hat der Verstorbene sich bemüht, die großen Rechtsverletzungen, die man sich gegen die Kirche erlaubte, zu verringern. Nur an einiges uns Näherliegende sei erinnert.

Auf seinen Einspruch durften die von der piemontesischen Regierung bereits sistierten Vorlesungen im Römischen Kolleg 1870 noch einmal aufgenommen werden. 1873 wurden sie dann im Palazzo Borromeo, dem damaligen Sitze des Kollegium Germanikum, fortgesetzt. Aber auch „das Kollegium Germanikum hatte unterdessen schwere Stürme zu bestehen. Sein materieller Bestand wurde durch die furchtbare Steuerlast und namentlich durch das Gesetz, nach welchem die kirchlichen Institute

---

stens kein Zwang zur Mitwirkung bei Ausführung der unkirchlichen Bestimmungen des bürgerlichen Gesetzbuches, wie er vordem war.

[1]) Vortrag des Ministers für Kultus und Unterricht, Karl von Stremayr, am 25. Juli 1870. Archiv für katholisches Kirchenrecht XXIV. Band, S. 281.

ihre Immobilien veräußern und dafür Rente nehmen mußten, schwer geschädigt. Zwar vermied es die revolutionäre Regierung, ihre Hand an das Vermögen der ausländischen Stiftungen zu legen. Aber wenn sie dieser Versuchung widerstand, so war es in Bezug auf das Deutsche Kollegium mehr die Furcht vor dem katholischen Volke als vor den Regierungen. Denn nur Österreich-Ungarn sprach ein Wort zu Gunsten des Germanikum und nahm sich desselben bei verschiedenen Gelegenheiten wohlwollend an. Die deutschen Regierungen rührten keinen Finger zu Gunsten einer Anstalt, welche den Katholiken so teuer war".

„In den 1901 bei Plon in Paris erschienenen Souvenirs de Carrière des Barons des Michels erzählt dieser französische Diplomat, der österreichische Geschäftsträger in Rom Kálnoky habe es 1871 durch seine Vorstellungen in Wien durchgesetzt, daß der Kanzler Beust in einer Note dem Kabinett von Florenz rundweg erklärte, es könne von einer Souveränität oder auch nur von Unabhängigkeit des Papstes nicht die Rede sein, wenn Italien seine Hand nach den Gütern der Kollegien, Klöster und Kongregationen ausstrecke und so den Papst der Mittel zur geistlichen Oberleitung über die katholische Welt beraube. Diese Sprache habe in Florenz großen Eindruck gemacht und Pius IX vermocht, seinen Plan, Rom zu verlassen, vorläufig zu verschieben. In Berlin führte man eine andere Sprache. Kein Geringerer als der mächtige Kanzler selbst interpellierte eines Tages den italienischen Legationsrat Pinelli, den Vertrauten Crispis, wie Pinelli selbst erzählte, warum Italien die Gelegenheit nicht wahrnehme, das Deutsche Kolleg aufzuheben. Pinelli entgegnete, Italien dürfe durch solches Vorgehen nicht das Mißtrauen der katholischen Staaten wachrufen"[1]).

Daß diese Schritte nicht dem Wohlwollen Beust's oder der damaligen Parlamentsmehrheit, sondern einzig dem katholischen Sinne des Kaisers zugeschrieben werden

---

[1]) Kardinal *Andreas Steinhuber S. J.*, Geschichte des Kollegium Germanikum-Hungarikum in Rom. II². Freiburg, Herder, 1906. S. 458 u. 459 Anm. 1.

können, das zeigt ein Vergleich mit den gleichzeitigen Vorgängen im österreichischen Reichsrate zur Genüge.

3. In die katholische Missionstätigkeit griff der Kaiser mehrfach hilfreich ein. Was er überhaupt an Almosen für die Missionen gegeben, darüber ist stets jede Auskunft verweigert worden, aber über eine Mission, die ihm besonders am Herzen lag, erschien vor wenigen Tagen ein Bericht.

„In edlem Idealismus“, so schreibt ein Missionär aus dem Sudan, „brachte Franz Josef I dem Werke der Glaubensverbreitung im dunkelsten Afrika seine ganze kaiserliche Huld entgegen. Er übernahm das Protektorat über die Mission von Zentralafrika, gestattete die alljährliche Abhaltung von Sammlungen in den Kirchen sämtlicher Diözesen der Monarchie und ließ selbst dem Unternehmen eine jährliche Unterstützung von 1000 Gulden zuweisen. Die Mitglieder des kaiserlichen Hauses und alle Minister[1]) beteiligten sich durch bedeutende Spenden an diesem Werke und suchten der Mission auf alle Weise zu nützen. Der kaiserliche Schutzherr erwirkte einen Fermân des Sultans, worin der Mission in allen Besitzungen des Vizekönigs von Ägypten alle jene Rechte und Privilegien gesichert wurden, welche die katholischen Missionen in den übrigen ottomanischen Gebieten genossen. Um die Rechte der Mission sorgsam zu wahren, wurde 1851 in Khartum, der Hauptstadt des ägyptischen Sudans, ein k. k. Konsulat errichtet, das bestehen blieb, bis am 26. Jänner 1885 die Stadt in die Hände der Mahdisten fiel und der letzte k. k. Konsul, Herr Martin Hansal, sein Leben unter den Streichen der wilden Derwische aushauchte“.

Durch das „allseitige Zusammenwirken in der österreichischen Monarchie zugunsten der afrikanischen Mission wurde diese gleichsam zu einem österreichischen Werke erhoben und vielfach rundweg die ‚katholische österreichische Mission‘ genannt, wie sie bei den ägyptischen Behörden offiziell bezeichnet wurde und von der

[1]) Im Jahre 1850.

englischen Sudanregierung heute noch genannt wird. Die Mission arbeitete mit großen Mitteln und wurde zu einer Macht, mit der die Behörden rechneten. Durch sie wurden die Greuel des Negerraubes und Sklavenhandels bekannt, und wenn später die Mächte auf die Türkei und Ägypten einwirkten zur Schaffung von Gesetzen gegen die Sklaverei, so hatten hiezu das k. k. Konsulat und die Mission in Khartum den ersten und nachhaltigen Anstoß gegeben"[1]).

4. Eine ganz besondere Dankespflicht hat die theologische Fakultät in Innsbruck dem dahingeschiedenen Kaiser abzustatten; denn sie verdankt ihm in mehrfacher Beziehung ihren Bestand. „Unter dem 7. November 1857 gelangte an den akademischen Senat der k. k. Universität Innsbruck aus Wien ein Erlaß des Ministeriums für Kultus und Unterricht vom 6. November folgenden Wortlautes: ‚Mit allerhöchster Entschließung vom 4. November 1857 haben seine k. u. k. Apostolische Majestät die Errichtung einer theol. Fakultät an der Universität zu Innsbruck und die Übertragung dieser Fakultät an den Jesuiten-Orden zu bewilligen und allergnädigst anzuordnen geruht, daß wegen Übung des Promotionsrechtes von Seite dieser Fakultät das weitere Einvernehmen gepflogen werde"[2]). Hiemit war die theologische Fakultät staatlicherseits gegründet und ihr Bestand in materieller Beziehung gesichert. Ein mit der Gesellschaft Jesu abgeschlossener Vertrag übertrug es dieser, das gesamte Professorenkollegium zu stellen und zwar in der Weise, daß der österreichische Provinzial die 8 Professoren ernannte „aus Priestern, welche der Gesellschaft Jesu angehören und durch die im Jesuitenorden bestehenden strengen Prüfungen aus den philosophischen und theologischen Wissenschaften den Grad

---

[1]) Franz Josef I und die katholische Mission von Zentralafrika. Von *August Cogol,* Mitglied der katholischen Mission von Khartum, derzeit Milland bei Brixen. (Artikel in der Reichspost vom 29. November 1916 Nr. 557.)

[2]) *Michael Hofmann S. J.*, Das Nikolaihaus zu Innsbruck einst und jetzt. Innsbruck, Felizian Rauch, 1908. S. 25.

eines Doktors der Theologie erworben haben". Die kirchliche Anerkennung machte keine Schwierigkeiten und so fand bereits am 16. November 1857 die feierliche Eröffnung der Fakultät statt.

Allein die Stürme, welche Ende der sechziger und anfangs der siebziger Jahre in Österreich gegen die katholische Kirche losbrachen, rüttelten auch sehr kräftig an der Innsbrucker Fakultät. Den Stein des Anstoßes bildeten die Jesuiten, die vertragsmäßig deren Lehrstühle innehatten. „Am 15. Februar 1870 hatte der Budgetausschuß des Abgeordnetenhauses des Reichsrates den Beschluß gefaßt auf sofortige Einstellung der theologischen Fakultät und Streichung der Dotation. . . . Rektor Magnificus Dr. Biedermann begab sich am 21. Februar zu P. Rektor Wenig, um ihn zu ersuchen, bei den Obern dahin wirken zu wollen, daß die Jesuiten ihre lehramtliche Tätigkeit bis zum Eintreffen anderer, neu zu ernennender Professoren fortsetzen. An eine weitere Verlängerung ihres Verbleibens könne allerdings nicht gedacht werden, da der Antrag des Budgetausschusses ganz sicher im Plenum des Abgeordnetenhauses werde angenommen werden"[1]).

„Gott lenkte aber die Herzen der Gegner des Ordens so, daß sie, statt den Doppelantrag des Budgetausschusses auf Streichung der Dotation und Entfernung der Jesuiten zu akzeptieren, den Beschluß faßten: ‚Die Regierung wird aufgefordert, das bezüglich der theologischen Fakultät in Innsbruck bestehende Vertragsverhältnis mit den Jesuiten zu lösen und ehestens für die Bestellung o. ö. Professoren an dieser Fakultät Sorge zu tragen'."

Hierauf erfolgte nach vorangegangenen Verhandlungen mit dem Ordensgeneral P. Beckx S. J. „am 10. August 1873 die kaiserliche Entschließung: ‚Ich verordne, daß fortan für den Vorgang bei Besetzung der Lehrstühle der theologischen Fakultät in Innsbruck und für die amtlichen Verhältnisse der Professoren dieser Fakultät die bestehenden Gesetze zur Richtschnur zu dienen haben. Die derzeit

---

[1]) *Hofmann* a. a. O. S. 56, 57.

an der Fakultät vorhandenen Professoren will Ich in der Voraussetzung, daß sie die gesetzliche Befähigung besitzen, in ihrer Stellung gegen dem belassen, daß dieselben nachträglich den vorgeschriebenen Amtseid leisten . . . von diesem Zeitpunkt an ist jedem der der Gesellschaft Jesu angehörenden acht Professoren der Innsbrucker theologischen Fakultät ein fixer Jahresbezug von 1050 fl. ö. W. anzuweisen . . .'

Inzwischen hatte Kaiser Franz Josef I der verhaßten Jesuitenfakultät einen Beweis besonderen Wohlwollens gegeben; als er während seines Verweilens in Innsbruck im Jänner 1871 wahrnahm, daß der Dekan der theologischen Fakultät keine goldene Kette trage, versprach er gütig, eine solche zu schenken. Das wahrhaft fürstliche Geschenk kam im März 1871 in Innsbruck an. Dem Wohlwollen Sr. Apostolischen Majestät haben Fakultät und theologisches Konvikt zu Innsbruck nach Gott in erster Linie ihre Existenz von Anfang an und ihr Fortbestehen in gefahrvollen Zeiten zu verdanken"[1]).

5. Daß seine große Güte auch manchmal zum Schaden der Kirche von deren Gegnern ausgebeutet wurde, läßt sich nicht leugnen. Dies zeigt sich ebenso in den Konkordatstürmen wie bei Einführung der Zivilehe in Ungarn. Doch war es nie der Kaiser, welcher derartige Gesetze veranlaßte, sondern er gab nur nach längerem Widerstreben mehr oder weniger gezwungen nach. Er persönlich war tief gläubig und seine Freude war es, wenn in seiner Residenzstadt Wien zur Hebung der großen Kirchennot dem Dienste des Allerhöchsten ein neues Gotteshaus erstand, zu dessen Bau er meistens große Summen beigesteuert hatte und zu dessen Einweihung er gewöhnlich selbst erschien. Ganz besonders pflegte er als ein von seinen habsburgischen Ahnen hinterlassenes Erbe eine große Verehrung zur hl. Eucharistie. Schreiber dieser Zeilen sah ihn oft, wie er mit dem Ausdrucke tiefster Ehrfurcht am Fronleichnamstage dem heiligsten Sakrament folgte, und war auch einmal Zeuge, da er ein weniger

[1]) *Hofmann* a. a. O. S. 59, 60.

ehrerbietiges Benehmen einiger Anwesenden sofort durch seinen Adjutanten abstellen ließ. Noch kurz vor Ausbruch des Weltkrieges bot sich dem Kaiser Gelegenheit, vor dem ganzen katholischen Erdkreise seinen Glauben an den unter der Brotsgestalt verborgenen Gott in großartiger Weise öffentlich zu bekennen, als zur Zeit des eucharistischen Weltkongresses in Wien der 82jährige Greis es sich nicht nehmen ließ, trotz des ungünstigsten Wetters unter Entfaltung der ganzen kaiserlichen Pracht seinem Heilande durch die Straßen der Stadt das Geleite zu geben. Das tat er nicht aus Politik, sondern es war ihm Herzensangelegenheit, und wer z. B. nur einmal das Bild betrachtet, welches ein Photograph während der hl. Messe auf dem Berg Isel gelegentlich der Jahrhundertfeier Tirols im Jahre 1909 aufgenommen hat, der wird sich sagen, dem, der da betend kniet, ist es Ernst mit seinem Glauben. So hielt denn auch der Gottessohn wenige Stunden vor des Kaisers Tode noch einmal Einzug in sein Herz, um seine Seele aus den Banden des Leibes zum ewigen Leben zu führen.

Daß dieser religiöse Sinn auch auf den ganzen Charakter des Verewigten einen großen Einfluß ausüben mußte, ist wohl selbstverständlich. Seine Pflichttreue und unermüdliche Arbeitsamkeit bis zum letzten Tage, vor allem aber sein Starkmut im Ertragen der schwersten Schicksalsschläge, die ihn während seines ganzen, langen Lebens immer wieder von neuem trafen, hatten ihren Grund in seiner religiös gläubigen Auffassung des ganzen Menschenlebens, die den Blick immer wieder nach oben richtend, das Gottvertrauen auch im schwersten Leid nicht wanken ließ. Wir müssen es uns jedoch versagen, hierauf näher einzugehen; denn es liegt uns gänzlich fern, ein Charakterbild des Kaisers entwerfen zu wollen. Aber eine theologische Zeitschrift konnte an einem Manne, der so mächtig wie er in die Geschicke der katholischen Kirche in Österreich eingegriffen hat, nicht vorübergehen, ohne ihm in Kürze ein Erinnerungsblatt zu weihen. Die Regierung des Kaisers Franz Josef bildet tatsächlich einen Wendepunkt in der Kirchengeschichte Österreichs und zwar ist

es eine Wendung zu Freiheit und hoffnungsfreudiger lebensvoller Entwicklung. Auch das Emporblühen des katholischen Lebens in den letzten Jahren war erst möglich, nachdem die josefinischen Fesseln gefallen waren.

Möge der Erlöser des Menschengeschlechtes dem großen Verstorbenen den bis zum Todestage betätigten Pflichteifer und insbesondere die Liebe zur Kirche vergelten und ihn bald mit der triumphierenden Kirche im Himmel vereinen.

Innsbruck. Max Führich S. J.

Abhandlungen

Religionspsychologie und Theologie

Von **Franz Krus** S. J.—Innsbruck

Daß die Religionspsychologie — d. h. die wissenschaftliche Durchforschung des religiösen Lebens nach dessen seelischer Seite, nicht nach Gehalt und Zielen — sorgfältigster Pflege wert ist, bedarf keiner langen Beweisführung. Auch scheint es nicht so schwer zu sein, wenigstens in allgemeinen Umrissen die Aufgaben und die Erkenntnisquellen der Religionspsychologie zu bestimmen, sofern man nur von Religion den richtigen Begriff hat und die Aufgaben jeglicher Psychologie nicht gar zu verworren dargestellt werden. Tatsächlich aber ist die moderne Religionspsychologie, so jung sie noch sein will, schon jetzt ein rechter Wirrknäuel gegenseitig sich bekämpfender „Programme" geworden, fast nur Programme, denn von annehmbaren positiven Leistungen ist bis heute viel weniger vorhanden, als man nach dem Wortaufwand erwarten möchte. Nicht der einzige, aber doch ein Haupt-Grund der Unklarheiten und Irrungen ist die verfehlte Stellung der weitaus meisten modernen Religionspsychologen zur Theologie.

I. Religionspsychologie und die älteren Theologen

Der amerikanische Universitätsprofessor *Starbuck* beginnt sein Buch „The psychology of religion. An empirical

study of the growth of religious consciousness"[1]) mit dem Satz: „Die Wissenschaft hat ein Feld nach dem anderen erobert, bis sie jetzt im Begriff ist, das komplizierteste, unzugänglichste und vor allem das geweihteste Gebiet, das der Religion, zu betreten"; der so entstandene neue Wissenszweig ist die Religionspsychologie. Demnach hätte man es bis zum Auftreten der modernen Religionspsychologie nicht gewagt oder nicht verstanden, die Religion wissenschaftlich anzufassen! In verschiedenen Tonarten kehrt diese Behauptung in den neuesten Schriften zur Religionspsychologie wieder. Sie wäre nicht einmal dann richtig, wenn *Starbucks* Ausdruck „Die Wissenschaft" von vornherein auf empirischen Wissensbetrieb eingeschränkt werden sollte.

Bei *De Lugo* z. B. konnte man schon vor beinahe 3 Jahrhunderten lesen: „Ego quidem odi hunc philosophandi et theologizandi modum, ut propter quamlibet scholasticam difficultatem recurramus ad mysteria, quibus res nostrae fidei difficiles, incredibiles, imperceptibiles omnibus reddamus, dum eis persuadere volumus, illa ipsa, quae in seipsis experiuntur, alia esse ab iis, quae ipsi experiuntur ... Munus ergo Theologi Doctoris hoc est, non quidem imaginari sibi naturas rerum, prout ipse sibi vult fingere ad dissolvenda argumenta, et persuadere tales esse contra id quod omnes experiuntur; sed potius consulere experientiam ipsam, et sensum fidelium, et ex iis investigare, qualis sit natura et operatio talium habituum [supernaturalium: fidei, caritatis etc.]: facilius enim est, quod ipse decipiatur in aliquo principio speculativo quod sibi finxit, quam quod fideles omnes decipiantur, dum putant se tali modo et circa tale obiectum operari, cum revera alio longe diverso modo et circa aliud obiectum omnino diversum operentur"[2]). So ernst nimmt es der große Theologe mit der empirischen Seite seiner Untersuchungen über die grundlegende religionspsychologische Frage, wie sich übernatürliche Betätigungen von den natürlichen seelischen Vorgängen unterscheiden; und dabei kann er sich auch ausdrücklich auf den *hl. Thomas* berufen.

---

[1]) London 1899, 2. Aufl. 1901. Deutsch: Religionspsychologie. Empirische Entwicklungsstudie religiösen Bewußtseins. Unter Mitwirkung von *G. Vorbrodt* übers. von Pastor *Friedr. Beta.* (Bd. 14 u. 15 der Philos.-soziol. Bücherei) Leipzig 1909.

[2]) De virtute fidei divinae disp. I sectio 4 n. 38

Caietanus gibt als ein Ergebnis seiner Untersuchungen über eine der allerschwierigsten religionspsychologischen Fragen, wie nämlich Gott die Seelen mit unfehlbarem Erfolge lenkt ohne ihre Freiheit zu hemmen, den folgenden Rat: „Optimum autem atque salubre consilium est in hac re, inchoare ab his quae certo scimus et experimur in nobis, sc. quod omnia, quae sub libero arbitrio nostro continentur, evitabilia a nobis sunt... Quomodo autem hoc salvo, divina salvetur providentia ac praedestinatio, credere quod sancta mater Ecclesia credit. Scriptum est enim: Altiora te ne quaesieris ...“[1])

Dieses entschlossene Festhalten an der Erfahrung als einem unentbehrlichen Stützpunkt wissenschaftlicher Arbeit läßt sich bis in die ersten Anfänge der Scholastik zurückverfolgen, und das ist schließlich etwas Selbstverständliches: die in den Dienst der Theologie endgültig aufgenommene Philosophie ist eben nicht ein willkürlich ersonnenes System, sondern sie ruht auf dem zuverlässigen Grunde der nüchternen Wirklichkeit.

Nun wird man ja freilich nicht von allen Psychologen Vertrautheit mit der Theologie der Vorzeit verlangen dürfen, obschon wenigstens Religions-Psychologen die Religion gründlich kennen und auch von ihrer bisherigen wissenschaftlichen Bearbeitung wenigstens die Hauptsache wissen sollten. Umso befremdlicher ist es, wenn mitunter auch katholischerseits Religionspsychologie als eine Errungenschaft unserer jüngsten Tage gepriesen wird. Daß aus der Hl. Schrift tiefe Erkenntnis des Seelenlebens spricht, ebenso aus *Augustins* Confessiones und *Chrysostomus'* Predigten, daß die mittelalterlichen Mystiker und die aszetischen Schriften mit religionspsychologischen Fragen zu tun haben, das allerdings muß noch jedermann zugeben. Aber, heißt es dann, diese älteren religionspsychologischen Beobachtungen von der Väterzeit bis auf die „Imitatio Christi“ sind „nicht in wissenschaftlicher Absicht angestellt und — obwohl vielfach auf Anregung der Seelenführer hin — nicht zu wissenschaftlichen Zwecken aufgezeichnet worden. Daher kann man trotz allem von einer Religionspsychologie im strengen Sinne nicht reden“. So

[1]) In 1am partem Summae S. Th. Q. 22 a. 4.

neuestens D. Dr. *Georg Wunderle* in der Schrift: Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie (Eichstätt 1915) S. 5 f; und zwar trägt dort der betreffende Abschnitt (S. 4—40) den Titel: „Die geschichtliche Entwicklung der Religionspsychologie".

Zuerst ist darin die Rede von der „theologischen Religionspsychologie"; erinnert wird hier an die Hl. Schrift, an Augustinus' Confessiones, die mittelalterliche Mystik, die „Nachfolge Christi" und an die hl. Theresia, bei der schon eher „von einer Religionspsychologie im strengen Sinne" die Rede sein könne, aber immer noch nur als „Anbahnung". Unklar bleibt, welche Zeit und welche Arbeiten *Wunderle* mit den noch folgenden sehr kurzen Bemerkungen meint: „die Loslösung des wissenschaftlichen Zweckes von dem aszetischen konnte nur eine Frage der Zeit sein", und: die hieraus hervorgegangene katholische Religionspsychologie mit der Dogmatik als Grundlage „beschränkte sich auf die wissenschaftliche Beschreibung und Erklärung jener seelischen Akte und Zustände, aus denen das religiöse Erleben des einzelnen erwuchs". Hierauf wird sogleich weit ausführlicher die protestantische „theologische" Religionspsychologie (S. 6—17), die „genetische", besonders durch *Wundt* vertretene (18—26) und die „individualisierende" Richtung (26—40) dargelegt.

Mit dieser geschichtlichen Zeichnung kann man, soweit die ältere katholische Zeit in Betracht kommt, nicht zufrieden sein. Freilich wollte *Wunderle* die moderne Religionspsychologie behandeln und darum von älteren Arbeiten nicht eine volle Aufzählung geben. Aber namentlich in diesem Zusammenhang durfte selbst in dem bündigsten Hinweis auf „die geschichtliche Entwicklung der Religionspsychologie" doch nicht gerade die Hauptsache übergangen und alles so dargestellt werden, als ob es bis auf die neueste Zeit gar keine wissenschaftliche religionspsychologische Arbeit gegeben hätte. Sind denn die großen und tiefgehenden Arbeiten der Väter und der späteren Zeiten bis nach dem Trienter Konzil über das Wirken der Gnade in den Seelen etwa zu belanglos, als daß man sie „wissenschaftlich" nennen dürfte? und zwar behandeln sie gerade die Kardinalfragen aller Religionspsychologie, sofern man noch zur Psychologie Untersuchungen über äußere und innere Bedingungen, Ursachen

und Wirkungen, über den Verlauf, über das Ineinandergreifen seelischer Betätigungen rechnen und vom Gebiete der Religion nicht etwa die einzig berechtigte, nämlich die übernatürliche Religion ausschließen will. Sehr viele ausgesprochen religionspsychologische Arbeit ist allein bei den Untersuchungen über die Bedingungen und das Werden des Glaubensaktes geleistet worden, nicht zu gedenken der tiefsinnigen Studien über die Krone der übernatürlichen Erkenntnis in der Visio beatifica. Die ganze Lehre über die theologischen und sittlichen Tugenden ist längst auch nach der subjektiv-psychologischen Seite, wenn vielleicht nicht ausreichend von den Dogmatikern und Moralisten, so doch gewiß sehr sorgfältig in den aszetischen Schriften erörtert worden. Dasselbe gilt von den zahlreichen Untersuchungen über das Gebetsleben in allen seinen Abstufungen. Die alten philosophisch-theologischen Begriffsbestimmungen der Affekte, ihre Einteilung und die praktische Verwendbarkeit dieser Lehren für das religiöse Leben ist auch von der modernen Gefühls-Psychologie nicht überholt worden[1]. Jener Teil der Christologie, der sich mit dem Seelenleben Christi befaßt (de gratia, de scientia in Christo, de defectibus a Christo cum natura humana coassumptis, de ss. Corde Jesu) hat die Theologen zu scharfsinnigen religionspsychologischen Analysen veranlaßt. Mit zarter Vorliebe wandten bedeutende Theologen ihre Aufmerksamkeit der Abgrenzung und Analyse der einzelnen Gaben des Hl. Geistes zu und schufen damit die wertvollsten Beiträge zur Religionspsychologie. Aus der Beschäftigung mit den erha-

---

[1] Das leuchtet auf den ersten Blick ein, wenn man mit der altscholastischen Gruppierung der Affekte z. B. die Einteilung vergleicht, wie sie *Rich. Müller-Freienfels* in der Zeitschrift für angewandte Psychologie B. 9 (1914) S. 79 vornimmt: 1. Affekte des herabgesetzten, 2. des gesteigerten Ichgefühls (individuelle A.); 3. der aggressiven sozialen, 4. der sympathischen sozialen Instinkte (soziale A.); 5. Affekte des Sexuallebens (A. der Arterhaltung). Weit bestimmter ist die altübliche Unterscheidung der konkupiszibLen von der iraszibLen Gruppe mit den bekannten weiteren Teilungen, vorausgesetzt, daß sie nach ihrem wahren, nicht in einem entstellten Sinn genommen werden.

bensten Gottes- und Seelengeheimnissen strömte dann reiches Licht auch auf das Arbeitsfeld der natürlichen Seelenlehre; es sehen ja manche Vertreter der modernen Psychologie mit einem gewissen Neid auf die Sicherheit und Geschlossenheit der mittelalterlichen Arbeiten.

Diese Arbeiten der älteren Theologen kann man nicht damit entwerten, daß man sie etwa als bloß gelegentliche kleine Beiträge zur Religionspsychologie hinstellt. Jedenfalls halten viele dieser „Beiträge" den Vergleich mit den Leistungen der modernen Religionspsychologen auch quantitativ aufs beste aus, vom inneren Wert nicht zu reden. Auch von den Modernen hat noch kein einziger eine Arbeit geliefert, die nur einigermaßen das ganze religionspsychologische Gebiet umfassen würde und darum auf den Titel „Die Religionspsychologie" ein Recht hätte.

„Die Religionspsychologie" von *Starbuck* ist mit diesem Titel irreführend, da sie nur von „Bekehrung" und vom „religiösen Wachstum ohne Bekehrungseinschlag" spricht und selbst hierin ganz unzulänglich bleibt. Die vielgenannten „Varieties of religious experience" von *William James* bezeichnet zwar sein Verehrer und Übersetzer *Wobbermin* (Prof. der prot. Theol. in Breslau) als „standard work der bisherigen englisch-amerikanischen Religionspsychologie", die wiederum „den bisher bedeutsamsten Zweig oder Komplex methodisch-wissenschaftlicher Bemühungen religionspsychologischer Art repräsentiert"[1]); aber der auf diesem Gebiet nicht weniger tätige prot. Pastor *G. Vorbrodt* meint, *James'* Arbeit sei nur eine religiöse „Abnormal-Psychologie. Oder wenn dieser Ausdruck zu scharf ist, so liegt die Bedeutung der Arbeit von James sowohl in dem Ruf, den er in psychologicis genießt, als in der Sensation einer Reihe über- oder unternormaler Beispiele, deren Wirklichkeitspointen den des konventionellen Rationalismus müden Theologen imponierten. Was James bietet, ist im besten Fall eine Popularpsychologie religiöser Fragen, die zum Teil an Schleiermachers oratorische Romantik erinnert . . ."[2]) *Wundt* urteilt noch schärfer: gerade das, was sogar Theologen an *James* bewundern, nämlich die Menge interessanter Zeugnisse

---

[1]) Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Von *W. James*, ins Deutsche übertragen von *Georg Wobbermin*. (Lpz. 1907) Vorw. S. V.

[2]) Im „Übersetzungs-Vorwort" zu *Starbucks* Religionspsychologie S. IX.

religiöser Erweckung, verdiene „den Namen einer Religionspsychologie in keiner Weise"; übrigens sei es ja *James* selbst in den „Varieties" bloß um eine Bestätigung seiner pragmatischen Philosophie zu tun gewesen, nur nebenbei sah er in den Beispielen auch „Studien zur Psychologie des religiösen Lebens. Das sind schließlich die Flugschriften der Heilsarmee und andere ähnliche Produkte der religiösen Literatur ebenfalls, die man deshalb noch nicht als Grundlagen einer Religionspsychologie ansehen wird"[1]).

Noch weniger vollständig sind die französischen Beiträge zur „modernen" Religionspsychologie, und in Deutschland ist man am allerwenigsten über das Aufstellen von Programmen hinausgekommen; nur *Wundts* „Völkerpsychologie" versucht in ihrem 2. Teil (Mythus und Religion, 3 Bände) Positives und Ganzes zu bieten, aber auch dieser Versuch schrumpft trotz der dicken Bände auf unbewiesene Aufstellungen über die ersten Anfänge der Religion zusammen („genetische" Religionspsychologie).

Auch der andere, so oft gehörte Vorwurf gegen die ältere Theologie und Philosophie, sie habe sich ohne sicheren Boden in luftigen Spekulationen erschöpft, ist, wie schon eingangs angedeutet worden, unbegründet und rechtfertigt nicht den Versuch, die früheren Beiträge zur Religionspsychologie als wissenschaftlich wertlos hinzustellen. Gewiß kam man in der Vorzeit nicht auf den Gedanken, Religionspsychologie oder überhaupt die Psychologie könne eine rein empirische Wissenschaft sein, wie man seit einigen wenigen Jahren vereinzelt auch schon in katholischen Schriften behaupten möchte — ob mit Recht, werden wir noch sehen; ebenso kannte man bis auf die neueste Zeit das Experimentieren auf religiösem Gebiete nicht. Aber darum darf jenen älteren Arbeiten die Bezeichnung „wissenschaftlich" so wenig vorenthalten werden wie eine wissenschaftliche allgemeine Psychologie nicht erst seit dem Aufkommen des Experimentes besteht. Im übrigen fehlte es der alten Theologie an unbestechlich objektiver Exaktheit nicht. Hat man ihr ja doch zu anderen Zeiten — je nach den Zwecken — gerade deshalb wiederum ganz entgegengesetzte Vorwürfe gemacht. Es ist unbillig, Psychologen von der Art *Starbucks* wie Ent-

[1]) Probleme der Religionspsychologie (Leipzig 1911) S. 103.

decker neuer Welten zu loben, weil sie religiöses Leben in Tabellen, Kurven und mathematischen Formeln darzustellen beginnen, den Scholastikern dagegen bei ihren scharfsinnigen Analysen den Vorwurf haarspalterischer Spitzfindigkeit zu machen.

Die Behauptung, Religionspsychologie sei ein ganz neuer Wissensbetrieb, ist also unrichtig: viele ihrer Einzelfragen und wohl alle für die wahre Religion in Betracht kommenden Grundfragen sind schon von den älteren Theologen fleißig und mit schönen Erfolgen bearbeitet worden. Nur das kann mit Recht gesagt werden, daß Religionspsychologie erst seit wenig Jahren eine selbständige Wissenschaft sein will, während sie früher — nicht zu ihrem Nachteil — mit den verschiedenen Zweigen der Theologie aufs engste verbunden war.

Es ist tatsächlich auffallend, daß in der einschlägigen katholischen Literatur der letzten Jahre nur selten mit gebührendem Nachdruck auf diese älteren religionspsychologischen Beiträge hingewiesen worden ist. Mit erfreulicher Entschiedenheit hat es *Gutberlet* in seinem Artikel „Religionspsychologie“ (Philos. Jahrbuch 1911 S. 147—176) getan. In den meisten anderen Darstellungen wird bestenfalls der eine oder andere in die Psychologie hineinreichende theologische Traktat genannt, ohne daß jedoch, wenn dann die Voraussetzungen, Wege, Hilfsmittel und die Arbeitsweise der Religionspsychologie bestimmt werden sollen, die sich ergebenden Folgerungen entschieden genug vertreten würden. Wie ist wohl diese Nichtbeachtung der älteren theologischen Religionspsychologie zu erklären? — Es handelt sich hier nicht bloß um ein Versehen geschichtlicher Art, sondern man meint das Gebiet der Religionspsychologie von dem der Theologie, namentlich der dogmatischen Theologie, grundsätzlich trennen zu müssen.

Selbstverständlich braucht man diese beiden Arbeitsgebiete nicht einfachhin zusammenfallen zu lassen, auch kann man nicht alle Psychologie in der Theologie oder umgekehrt, nach dem Vorgang mancher nichtkatholischen

Theologen, die Theologie in Psychologie aufgehen lassen. Aber anderseits darf die Scheidung beider Wissensgebiete nicht zu weit gehen; die überwiegend größere Zahl der modernen Religionspsychologen ist hierin schon viel zu weit gegangen, manche begnügen sich nicht einmal mit einer vollständigen Scheidung, sondern arbeiten auf die Zerstörung von Dogma und wahrer Religion hin. Aber auch katholischerseits tauchen unrichtige Behauptungen über das Verhältnis von Religionspsychologie und dogmatischer Theologie auf.

II. Grundsätzliche Stellung der „modernen" Religionspsychologie zum Dogma

1. Sehen wir vorerst von den verhältnismäßig noch wenigen katholischen Teilnehmern an der modernen religionspsychologischen Bewegung ab, so genügt schon ein Blick auf die Anfänge und die Entwicklung dieser Bestrebungen zum Verständnis, warum ihre meisten Träger zu einer vollständigen Trennung von der dogmatischen Theologie drängen. Es ist darum auch nicht Zufall oder tadelnswerte Nachlässigkeit, daß im deutschen Sprachgebiet bis vor ein paar Jahren (etwa bis zu dem Genfer Psychologenkongreß 1909) die katholische Wissenschaft für die neue Religionspsychologie wenig Interesse zeigte; höchstens eine notwendige Abwehr rücksichtsloser Angriffe zwang zur Beschäftigung mit ihr[1]). In französischer Sprache erschienen allerdings auch schon früher katholische Beiträge zur neuen Religionspsychologie, aber das hatte in den gesamtphilosophischen und religiösen Verhältnissen Frankreichs seine besonderen Gründe. Die „moderne" Religionspsychologie ist ihrem Entstehen nach etwas grundsätzlich Nichtkatholisches. „Sie existiert", sagt in seiner Art richtig *Scheel*–Tübingen, „seitdem der Bann des orthodoxen, autoritären Religionssystems gebrochen wurde, dessen supranaturalistisch-metaphysische Orientierung und autoritär-normativer Vortrag eine me-

---

[1]) Vgl. z. B. *Ph. Kneib,* Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einflusse der Psychiatrie. Mainz 1908.

thodische empirische und relativierende Betrachtung nicht vertragen". Der Vortrag, in dem diese Auffassung vertreten wird, gehört zu den besten und klarsten Darstellungen der geschichtlichen Seite der neuen Religionspsychologie[1]). *Scheel* fand zwar hierin seitens anderer protestantischen Theologen einigen Widerspruch, jedoch nur in untergeordneten Fragen; in der Hauptthese, daß den Boden für die moderne Religionspsychologie Luthers Subjektivismus vorbereitet und die Zunahme des Interesses für ihre Fragestellungen mit der Abkehr vom Dogma gleichen Schritt gehalten hat, muß ihm allgemein zugestimmt werden, wie denn überhaupt die protestantischen Arbeiten über die geschichtliche Entwicklung der neuen Religionspsychologie nicht bloß weit zahlreicher und ausführlicher sind als die bisherigen katholischen Darstellungen, sondern im ganzen auch zufriedenstellend; die nichtkatholischen Autoren bewegen sich ja hier auf ihrem eigensten Gebiete.

Die ersten formell-religionspsychologischen Fragestellungen lassen sie übereinstimmend bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts zurückgehen. Einen gewissen Höhepunkt sehen sie dann in Schleiermacher: in ihm „liefen die Linien zusammen, die zu einer religionspsychologischen Behandlung des [gesamten] Religionsproblems hinführten ... Seine Reden über die Religion sind das noch heute wirksame und lebendige Dokument der neuen Betrachtung. Alles ist auf das religiöse Erlebnis, auf die Anschauung und das Gefühl des Universums gestellt. Die Vorstellungen und Dogmen gehören nicht zum Wesen der Religion. Sie sind im besten Fall sekundärer Natur ... Mit dieser zielsicheren Abwendung der religiösen Fragestellung von den Problemen einer Metaphysik, die an der Zuverlässigkeit und Sicherheit der Erkenntnis der für sich bestehenden transzendenten Größen noch nicht irre geworden ist, mit der deutlichen Betonung dessen, daß alle Reflexion über das religiöse Erleben sekundären Charakter trägt, die religiösen Anschauungen aus dem religiösen Individuum herauswachsen und unmittelbar evident sind, mit der vollendeten Unbefangenheit den einzelnen Religionen gegenüber und mit der Konstatierung, ja Forderung der unendlichen Mannigfaltigkeit der

---

[1]) Abgedruckt in der Zeitschr. f. Theol. u. Kirche (hsg. von *W. Hermann* u. *M. Rade*) 1908 S. 1—38.

religiösen Erfahrung war der Religionspsychologie der Weg frei gemacht"[1]). Indessen ist diese hervorragende Stellung Schleiermachers nicht ganz sein eigenes Verdienst, vielmehr darf nicht vergessen werden, daß er „nur eine Erkenntnis formulierte, die in der Religionsauffassung Luthers trotz aller Zusammenhänge mit der katholischen Fragestellung enthalten war"[2]).

Die Widersprüche in Luthers System, oder, wie man das oft genannt hat, die „katholischen Überreste" im Protestantismus waren mit schuld, daß auch Schleiermachers Ideen nicht sogleich konsequent weitergeführt wurden, sondern noch mehrmal verschiedenen rückläufigen Strömungen weichen mußten. Erst wiederholte neue Ansätze und besonders die Ritschl'sche Richtung regten im Verein mit Anstößen, die inzwischen auch von Psychologen und Philosophen gegeben wurden, ein solches Verlangen nach Religionspsychologie an, daß man seit etwa 1890 von ihr die „Rettung aus dem ganzen theologischen Elend" erwartet. Freilich merkt die nichtkatholische Theologie bis heute von einer Verwirklichung dieser Hoffnung nichts; vielmehr ist der Streit nun auch schon in der protestantisch-theologischen Religionspsychologie sehr lebhaft, trotzdem es über dem Programm-Machen zu nennenswerten positiven Leistungen noch gar nicht gekommen ist.

Nichts ist leichter zu begreifen, als daß die von protestantischen Theologen vertretene Richtung der Religionspsychologie nach Befreiung vom Dogma strebt. Das liegt in der folgerichtigen Entwicklung der subjektivistischen Grundanschauungen des Protestantismus. Wenn trotzdem eine Minderzahl auch heute noch für eine organische Verbindung der Religionspsychologie mit der systematischen (dogmatischen) Theologie eintritt, so erscheint diese „Verbindung" bei genauerem Zusehen in Wirklichkeit doch nur als die konsequenteste Durchführung des Subjektivismus, nämlich als Absorption der Theologie durch einen religiös gefärbten Psychologismus, oder es treten hier noch einmal die in Luthers System enthaltenen Widersprüche hervor, wie das z. B. in *Wobbermins* sonst

---

1) *Scheel* a. a. O. S. 9 f. 2) A. a. O. S. 29.



fleißigen und mühevollen Arbeiten zur Religionspsychologie der Fall ist.

Wobbermin hat sich vorgenommen, die ganze systematische Theologie in eine neue Form zu bringen. „Schon als ich erstmalig“, schrieb er 1913[1]), „auf dem Gebiet der systematischen Theologie selbständig zu arbeiten begann — es ist jetzt gerade 20 Jahre her — ist mir zum Bewußtsein gekommen, und seitdem hat es sich mir immer von neuem und immer stärker aufgedrängt, daß der Mangel einer einheitlichen und eindeutigen Methode das Grundübel im gegenwärtigen Arbeitsbetrieb der theologischen Systematik ist“. Daher gilt der ganze erste Band (475 S.) des großen Werkes der Auffindung dieser so notwendigen „richtigen“ Methode; sie könne nur „das religionspsychologische Verfahren“ sein, das *Wobbermin* „im Anschluß an Schleiermacher, und zwar durch Kombination und gegenseitige Korrektur der Problemstellungen von Schleiermacher und William James“ empfiehlt. Es biete außer vielen anderen Vorteilen insbesondere die Möglichkeit, „den evangelischen Glaubensbegriff zur vollen Geltung zu bringen und doch zugleich den programmatischen Grundsatz der Reformation durchzuführen, *ut verbum Dei condat articulos fidei et praeterea nemo*“[2]).

Die Mehrzahl der protestantischen Kritiker *Wobbermins* hat ihm diese Verquickung der Religionspsychologie mit der Theologie zum schwersten Vorwurf gemacht und manche Widersprüche seines Systems nachgewiesen. Die Widersprüche sind freilich bei *Wobbermins* Stellung unvermeidlich; aber seine Gegner sind nur insoweit berechtigt, ihn deshalb zu tadeln, als sie selbst den lutherisch-protestantischen Standpunkt aufgeben. In einer Richtung übertrifft übrigens *Wobbermins* Auffassung seine Gegner, sofern er nämlich die Religionspsychologie nicht eng empiristisch einschränkt, sondern ihr höhere Aufgaben als bloße Beschreibung und Klassifizierung von Erfahrungstatsachen stellt.

Welche der gegen einander streitenden protestantischen Religionspsychologien wird wohl das Feld behaupten? Vermutlich werden zu den schon bestehenden Gegensätzen noch neue hinzukommen. Jedenfalls hat es nicht den Anschein, daß die dogma-feindlichen Strömungen schwächer würden. Doch sind das Angelegenheiten, deren Austrag

---

[1]) Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode. Erster Band: Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie (Leipzig 1913). Vorw.

[2]) A. a. O. S. IX.

man ruhig den direkt Beteiligten überlassen sollte. Die katholischen Theologen, die sich da nicht einmengen wollten, verdienen keineswegs den Vorwurf der Indolenz.

2. Die auf Luther zurückgehenden subjektivistischen Auffassungen haben aber nicht bloß die protestantische Theologie beeinflußt. Die meisten neueren Philosophien haben direkt oder indirekt ihre Einwirkung erfahren, so sehr sie auch, wie die materialistischen und die idealistischen Richtungen, auseinandergingen; das erweist die Geschichte der Philosophie zur Genüge.

Materialistische Anschauungen führten namentlich in Frankreich zu jener Religionspsychologie, die auch das religiöse Leben als mechanische oder chemische Prozesse oder auch kurzweg als Verrücktheit und die ganze Theologie als unnütze Rückständigkeit erklärte. Eben solche bis zu den ärgsten Blasphemien getriebene Ausfälle gegen die Religion waren mit Ursache, daß in Frankreich früher als bei uns die katholischen Theologen um die moderne Religionspsychologie sich kümmern mußten.

Materialisten verschiedener Schattierungen sind auch unter den vielen amerikanischen Religionspsychologen zahlreich vertreten; die einen verteidigen einen radikalen „medizinischen Materialismus“, wie *James*[1]) diese Richtung nennt, andere, wie z. B. auch *Starbuck*, nehmen eine schwankend unklare Stellung ein[2]). Wieder andere lassen deutlich direkte Einflüsse des verworrenen englisch-amerikanischen Sektenwesens erkennen. Manche Eigentümlichkeiten der transatlantischen Religionspsychologie erklären sich daraus, daß einige ihrer bekanntesten Vertreter in engen Beziehungen zur protestantischen Theologie sowie zur deutschen Philosophie standen[3]). *James* gilt als Gegner

---

[1]) Vgl. das 1. Kap. seiner Varieties; in der deutschen Übersetzung (1907) bes. S. 8 ff.

[2]) *Starbuck* bezeichnet das einemal das geistige und insbesondere auch das religiöse Leben als Ergebnis, ein andermal nur als Begleiterscheinung biologischer und physiologischer Vorgänge; über seinen Ausdruck „irradiation“ ist darum förmlich eine Kontroverse entstanden.

[3]) *Stanley Hall*, den man als Begründer der amerikanischen

der medizinisch-materialistischen Religionspsychologie, obschon seine Polemik gegen sie im I. Kapitel der „Varieties“ bei genauerem Zusehen doch wieder das Bedenken wachrufen könnte, ob es ihm mit dieser Zurückweisung ernst war; denn sie geht schließlich darauf hinaus, eine Religion könne auch von einem Geisteskranken herrühren, ohne daß die Ärzte das Recht hätten, daraus Schlüsse auf deren Wert oder Unwert zu ziehen. — Was aber jetzt für uns wichtiger ist: auch *James*, der „Empirist“, ist durch und durch Gegner jeder dogmatisch faßbaren Religion.

Eine der besten kritischen Zeichnungen der *James'*schen pragmatistischen Religions-Philosophie und -Psychologie stammt von *Wundt*[1]); er meint: „Der Pragmatiker verwirft das Absolute, in welcher Gestalt es sich bieten mag ... So bekennt sich der Pragmatismus zu einem unumschränkten Individualismus: jeder ist der Schöpfer seiner eigenen Ideale, niemand hat das Recht, ihn in dieser freien Wahl zu beschränken; und indem sich die Wahl der Ideale naturgemäß vor allem auf die Gebiete des Glaubens und Hoffens erstreckt, in die keine anderen Schranken hinüberreichen als solche, die der Wille sich selbst zieht, sind es die religiösen Überzeugungen, in denen sich diese Freiheit des Willens vornehmlich betätigt“ (S. 92). Die eigentlichst religiösen Regungen sind für den Pragmatisten „von allen Glaubensbekenntnissen und allem äußeren Kirchentum unabhängig. Hier ist der Einzelne überall selbst der Schöpfer seiner Religion ... Hier, im Gebiet der Religion, gibt es keine Tatsachen außer denen, die wir in uns selber vorfinden. Hier schaltet der Wille schrankenlos“. Nur von einer Seite her könnte diese Freiheit bedroht werden: von der „statutarischen Religion“, die den Willen unter das Joch der Intelligenz beugen möchte. Den Willen „aus diesem Joch zu befreien, darin sieht daher die pragmatische Religion ihre vornehmste Aufgabe, und der Kampf gegen das Dogma bildet so einen wichtigen Einschlag der pragmatischen Philosophie. Ja, so-

pädagogisch-religionspsychologischen Bestrebungen zu bezeichnen pflegt, besuchte das Union Theological Seminar zu New York und brachte 5 Jahre (1868—70 u. 1878—81) auf den Universitäten Berlin, Heidelberg, Leipzig (auch bei *Wundt*) zu. *James'* Vater war Theologe und begeisterter Verehrer Swedenborgs; auch der Sohn bewahrte immer ein besonderes Interesse für den theosophischen Schwärmer, überdies kam er studienhalber nach London, Paris, Genf, Berlin.

[1]) Probleme der Völkerpsychologie 84—120.

weit diese Philosophie überhaupt positive Sätze über das Wesen der Religion aufgestellt hat . . ., sind diese viel weniger durch die Eigenschaften der religiösen Erweckungs- und Bekehrungserscheinungen, als vielmehr durch den Gegensatz bestimmt, in dem sich ihr radikaler Voluntarismus gegen den im Dogma niedergelegten Intellektualismus befindet" (S. 96 f).

So könnte es denn wirklich seltsam erscheinen, daß gerade „die deutsche [protestantische] Theologie der pragmatischen Religionsphilosophie ein sehr warmes Interesse entgegengebracht hat" (*Wundt* a. a. O. 102). Das Seltsame wird verständlich, wenn man beachtet, daß im Grunde auch der Pragmatismus mit protestantischen Grundsätzen arbeitet; er ist, meint *Wundt* (S. 100), in mancher Hinsicht „ein echt protestantisches Erzeugnis".

3. Kurz noch ein Wort über die Stellung der *Wundt*schen Religionspsychologie zu Dogma und Theologie, um die Übersicht über die modernen religionspsychologischen Hauptrichtungen abzuschließen. Aus der scharfen Kritik *Wundts* an den Pragmatisten und aus seiner oft wiederholten Forderung, daß Psychologie, besonders auch die Religionspsychologie, mit Philosophie und Theologie nicht vermengt werden dürfe, möchte man schließen, daß seine eigene Religionspsychologie die Grenzen der Tatsachendarstellung einhalten und sich keines Übergriffes ins theologische Gebiet schuldig machen werde. Wie es damit in Wirklichkeit bestellt ist, verrät schon das Inhaltsverzeichnis der drei Bände seiner Völkerpsychologie, die eben seine „genetische" Religionspsychologie darstellen. Der I. (im Gesamtwerk der „Völkerps." der IV.) Band beschäftigt sich 1. mit der mythenbildenden Phantasie (S. 3—77), 2. mit Seelenglaube und Zauberkulten (78—321), 3. mit Tier-, Ahnen-, Dämonenkulten (322—576); der II. (V.) Band behandelt 4. den Naturmythus (1—90), 5. das Mythenmärchen (91—370) und 6. die Heldensage (371—482). Erst in der 2. Hälfte des III. (VI.) Bandes kommt diese „Religions"psychologie aus der Mythenwelt zur Religion; die erste Hälfte ist überschrieben „Der Göttermythus" und spricht von der Entwicklung der Göttervorstellungen, von den Formen des Göttermythus und von der Heiligkeit der

Götter. Die „Formen des Göttermythus“ sind: das Göttermärchen, die Kultgöttersage, Götter- und Heiligenlegende, und zu dieser wiederum gehören die Legenden von den Göttern als Heilbringern, die Buddhalegende, die Christuslegende...

In den Schlußfolgerungen der letzten Seiten[1]) sagt *Wundt* auch die „Zukunft der Religion“ voraus: Der Katholizismus sei bei seiner „ungeheuren Anpassungsfähigkeit“ schon jetzt keine einheitliche Religion, sondern „eher eine Enzyklopädie aller Religionen, die je in der Menschheit vorhanden waren ... Denn er umfaßt alles, den Seelenkult und die niederen Schutzgottheiten verschiedenster Gattung mit den an sie gebundenen Rudimenten eines uralten Fetischismus; inmitten dieser Grundbestandteile alter Naturkulte die göttliche Christusgestalt, umgeben von der Fülle magischer Zeremonien, wie sie sich in den antiken Mysterien entwickelt hatten ... Ein Polytheismus, wie ihn reicher die Welt kaum in den griechischen Götterkulten gesehen, auch darin aber ein echter Nachfolger der alten orphischen Mysterien, daß er dem Bedürfnis des auf den Höhen der geistigen Kultur stehenden Angehörigen der Kirche, den Inhalt von Kultus und Dogma philosophisch zu deuten, entgegenkommt und selbst der Wissenschaft, wenn sie lang genug an die Türen pocht, den Eingang nicht verschließt!“ So ist es denn, bei solcher Anpassungsfähigkeit, nicht ausgeschlossen, daß die katholische Kirche noch das Modernistenprogramm samt und sonders sich aneignet. Das wäre für sie ein gewaltiger Machtzuwachs. Aber „die psychologische Entwicklungsgeschichte des religiösen Bewußtseins“ nötige unabänderlich zu einem „ehrlicheren“ Weg, den im Prinzip schon die Reformatoren des 16. Jhdts. vor Augen hatten, aber wegen des noch zu vielen Offenbarungs-Ballastes nicht zu Ende gingen; weshalb denn schließlich noch am meisten Aussicht auf die Zukunft der „fortschrittliche“ Protestantismus habe mit dem Ziel „der konfessionsfreien Kirche“ u. s. w.

Viel zu milde urteilt über diese „Religionspsychologie“ Prof. *Wunderle*[2]): Besonders „interessiert uns die scharfe und entschiedene Trennung, die *Wundt* zwischen der Religionspsychologie und der Religionsphilosophie hinsichtlich ihrer Aufgaben vornimmt. Die erste ist ihm eine empirische Wissenschaft,

[1]) Völkerpsychologie 6. Band² (1915) S. 538—550.

[2]) Aufgaben u. Methoden der modernen Religionspsychologie S. 58.

die sich mit den Tatsachen der religiösen Erfahrung beschäftigt ... Die Religionsphilosophie ist von Hause aus eine Normwissenschaft, während die Religionspsychologie durchaus zu den Tatsachenwissenschaften gehört. Bis zu diesem Punkte stimmen wir mit *Wundt* völlig überein und begrüßen seine klare Begriffsbestimmung als wertvolle Instanz gegen alle Übergriffe der sogenannten theologischen Religionspsychologie". Natürlich kann mit dieser „theologischen" Religionspsychologie *Wunderle* nur eine protestantisch-theologische Auffassung meinen; aber es wird schwer zu entscheiden sein, wessen Übergriffe ärger sind: selbst die *Wobbermins*, den *Wunderle* am meisten wegen der theologisierenden Auffassung der Religionspsychologie bekämpft, oder die Übergriffe, wie sie sich *Wundt* im umgekehrten Sinne gestattet; *Wobbermin* macht wenigstens kein Hehl aus seiner Auffassung und seinen Absichten, *Wundt* aber will nur „Tatsachen" und „Psychologie" bieten, wenn er Christus als Legendenheld darstellt und die Zukunft der Kirche prophezeit!

Wunderle fährt fort: „Auch darin pflichten wir ihm [*Wundt*] ganz und gar bei, daß er der Heranziehung der Religionsgeschichte so eindringlich das Wort redet. Wir halten es mit ihm für selbstverständlich, die religiöse Entwicklung in ihren primitiven Stadien zu verfolgen, um über die ursprünglichsten Motive aller [?] Religion und alles [!] religiösen Lebens Licht zu verbreiten. Was *Wundt* in dieser Hinsicht geleistet hat, wird der Bewunderung langer Zeiten sicher sein". Zutreffender und weit umsichtiger hat darüber, was gerade „in dieser Hinsicht" *Wundt* geleistet hat, der Straßburger protestantische Theologe *E. W. Mayer* geurteilt, da er dasjenige, was Wundt „über die Entstehung der religiösen Vorstellungen erzählt", einen „reich illustrierten Roman" genannt hat [1]). Die Ausstellungen, die *Wunderle* im weiteren Verlauf seiner

---

[1]) Theol. Rundschau, hsg. von *Bousset* und *Heitmüller*, 1914 S. 315 f. — Seitdem scheint *Mayer* sein Urteil noch nicht gemildert zu haben; im Aug.-Sept.-Heft ders. Zeitschrift 1916 kommt er wieder auf den „theogonischen Roman, den wir Wundt verdanken", zurück.

Schrift an *Wundts* Leistung macht, genügen nicht zur Richtigstellung der verfehlt optimistischen Lobsprüche.

4. Das Ergebnis der bisherigen Umschau über die Hauptrichtungen der „modernen" Religionspsychologie ist: sie nehmen entweder eine ausgesprochen feindselige Stellung gegen Dogma und Theologie ein, oder sie leiden an einem Zwiespalt, der, falls er überhaupt einmal ausgeglichen werden sollte, höchst wahrscheinlich nur zu Ungunsten jeder dogmatisch gerichteten Religion und Theologie wird überwunden werden. An irgend einer dieser „Religionspsychologien" positiv mitzuarbeiten, ist also den katholischen Theologen und Philosophen unmöglich[1]).

Nun ist aber vor 3 Jahren eine Gesellschaft für Religionspsychologie ins Leben getreten, die ohne Konfessionsunterschied „jeden, der sich theoretisch oder praktisch mit der Religion beschäftigt, zum Anschluß einlädt, „den Psychologen wie den Theologen, den Exegeten, den Kirchenhistoriker, den Forscher auf dem Gebiet der Religion, der Kultur und der Kunst, wie auf dem Gebiet der Praxis den Arzt, den Seelsorger, den Religionslehrer und Erzieher"[2]). Der Einladung sind auch schon Katholiken gefolgt, Theologen und Laien; namentlich in der pädagogischen Welt ist das Interesse für Religionspsychologie sehr lebendig geworden.

Das Organ der neuen Arbeitsgemeinschaft ist das bis jetzt nur in einem Bande vorliegende „Archiv f. Religionspsychologie"[3]). Es wird herausgegeben von Dr. *W. Stählin*, (prot.) Pfarrer in Egloffstein, in Verbindung mit Prof. *Dyroff*—Bonn, Prof. *Flournoy*—Genf, Prof. *Girgensohn*—Dorpat, Prof. *Höffding*—Kopenhagen, Prof. *Külpe*—München

---

[1]) Aus analogen Gründen scheint für eine katholische Schrift der Titel „Aufgaben . . . der modernen Religionspsychologie" nicht ganz glücklich zu sein. Einem verfehlten Unternehmen kann man wohl nicht „Aufgaben" zuerkennen; die „moderne" Religionspsychologie bewegt sich aber leider bis heute in der Mehrzahl ihrer Richtungen auf grundsätzlich verfehlten Bahnen.

[2]) Nach dem in der „Christl. Welt" (hsg. von *M. Rade*) 1914, 695 abgedruckten Aufruf.

[3]) Vgl. diese Zeitschr. 1914, 811.

(† 1915), Prof. *Messer*—Gießen, Pfr. Lic. Dr. *Rittelmeyer*—Nürnberg, Prof. *Tröltsch*—Heidelberg, Prof. *Koffka*—Gießen. Wer aus der philosophischen und theologischen Literatur mit der Mehrzahl dieser Namen bekannt ist, wird sich fragen, ob eine Arbeitsgemeinschaft mit so grundverschieden denkenden Mitgliedern sich viel positive Erfolge versprechen darf und namentlich ob die katholischen Teilnehmer sich da unbehindert und ersprießlich werden beteiligen können.

Nach *Höffdings* „Vermutung" z. B. ist der Kern der Religion „Glaube an die Erhaltung des Wertes"[1]), der religiöse Glaube ist „Überzeugung von einer Festigkeit, einer Zuverlässigkeit, einem ununterbrochenen Zusammenhange in dem Grundverhältnisse des Wertes zur Wirklichkeit"[2]). — *Tröltsch* beginnt seinen von Religionspsychologen oft genannten Vortrag „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft"[3]) mit den Thesen: Die Religionsphilosophie von heute sei nur noch Philosophie über die Religion. „Die Religionswissenschaft' von ehemals" war erst dogmatische Theologie, die aus der Bibel und der Kirchentradition schöpfte, sie mit der metaphysischen Spekulation der Spätantike apologetisch auseinandersetzte und die nicht-christlichen Religionen als sündige Trübungen und verdunkelte Überreste der Uroffenbarung betrachtete. Das dauerte 16 Jahrhunderte und zieht sich heute auf die eigentlich kirchlichen Kreise zurück. Dann wurde die Religionswissenschaft zur natürlichen Theologie ... Beide Arten von Religionswissenschaft sind heute für die eigentliche Wissenschaft dahin. Die erste war in Wahrheit mythologisch-supranaturalistische Dogmatik, die zweite war in Wahrheit Ersetzung der Religion durch Philosophie. Die erste ist gestürzt durch die Wunderkritik des 18. Jahrhunderts, die zweite durch die Erkenntniskritik des 19. Jahrhunderts, welche ihrerseits in Hume und Kant ihre Grundlagen hat".

Wenn schon auf jedem anderen Teilgebiete der Religionswissenschaft das Zusammenarbeiten von Katholiken und liberal-protestantischen Theologen schwer denkbar ist, so steigert sich das Bedenken noch weit mehr rücksichtlich der Religions-Psychologie; denn hier liegt ja der Quell-

---

[1]) Religionsphilosophie, übers. v. *Bendixen* (Leipzig 1901) 13.

[2]) A. a. O. 105.

[3]) Gehalten auf dem International Congress of arts and sciences in St. Louis, M. Gedruckt Tübingen 1905.

punkt ganz unvereinbarer Gegensätze zwischen katholischer Wahrheit und nichtkatholischen Meinungen, zwischen der einen übernatürlichen Religion und den zahlreichen naturalistischen Religions-Systemen. Sollte es möglich sein, von diesen Gegensätzen ganz abzusehen und ohne jede philosophische oder gar theologische Zutat bei den nackten deutlich zutage tretenden Tatsachen zu bleiben? Die programmatischen Erklärungen der neuen Arbeitsgemeinschaft betonen wirklich als deren Hauptbedingung diesen empirischen Charakter der Religionspsychologie; und vielleicht noch entschiedener verteidigt Prof. *Wunderle* in seinen „Aufgaben u. Methoden der modernen Religionspsychologie“ den Satz: „Die Religionspsychologie ist als empirische Wissenschaft zu bestimmen“[1]).

Zweifellos ist also auch noch die Frage nach der Stellung der neuen „Gesellschaft für Religionspsychologie“ zu Dogma und Theologie sehr beachtenswert. Ihre Beantwortung wird uns schließlich zu den wichtigsten Grundsätzen jener Religionspsychologie führen, die es wirklich verdient, mit Liebe gepflegt zu werden, und die allein das Recht hat, sich als „die“ Religionspsychologie zu bezeichnen.

(II. Artikel und Literaturübersicht folgen im nächsten Heft.)

---

[1]) S. 3. Man beachte: „Die Religionspsychologie ..“; also, möchte man schließen, eine andere außer der empirischen, etwa wie man bei der allgemeinen Psychologie eine empirische und eine rationale unterscheiden kann, gibt es nicht. Noch deutlicher im Schlußwort (S. 98): „Die Religionspsychologie ist eine empirische Wissenschaft; darum fallen die Aufgaben der Religionsphilosophie und Theologie einerseits und diejenigen der Religionspsychologie anderseits auseinander“.

P. Friedrich Wolff und seine Bemühungen für die Erwerbnng und Anerkennung der preussischen Königskrone

Von **Bernhard Duhr** S. J.—München

Über den Jesuiten P. Friedrich Wolff herrscht noch vielfach Dunkel und Unklarheit. Bald soll er Beichtvater, bald geheimer Rat des Kaisers Leopold gewesen sein, selbst seine Lebensdaten werden in Frage gestellt. Einer der neuesten Forscher dieser Zeit meint: „Mit den biographischen Daten zur Geschichte Wolff's steht es sehr schlecht. Daß er bereits am 17. Febr. 1708 gestorben, ist nicht gut möglich, da er 1713 noch lebt und an den politischen Angelegenheiten lebhaften Anteil nimmt." Demselben Forscher „scheint es sicher, daß seine Teilnahme an den Verhandlungen (für die preußische Krone) nicht ohne Zustimmung des päpstlichen Stuhles und des Jesuitengenerals erfolgte, daß er vielmehr ein Glied in der Kette jener Männer war, welche der römische Hof in Bewegung setzte, um diesen letzten protestantischen Fürsten zur Umkehr zu vermögen"[1]). Über seine Beziehungen zur Erwerbung der preußischen Königskrone wurden schon in

---

[1]) *Přibram*, Österreich und Brandenburg 1688—1700 (1885) 141[2] 143. Nach *Stettiner*, Zur Geschichte des preußischen Königstitels (1900) S. 29 „lassen die Spuren des P. Wolff sich bis zum Jahre 1716 verfolgen". Vgl. S. 48.



der zeitgenössischen Literatur geradezu groteske Märchen verbreitet.

Es darf deshalb der Versuch nicht unberechtigt erscheinen, Leben und Streben des P. Wolff etwas eingehender zu behandeln, zumal wichtige bisher unbekannte Archivalien dafür zur Verfügung stehen.

Als eine ergiebige Quelle für das Leben des P. Wolff muß ein eingehender Nekrolog bezeichnet werden, der sich in den ungedruckten Litterae annuae der böhmischen Ordensprovinz vom Jahre 1708 befindet[1]). P. Wolff starb in Breslau, das damals zur böhmischen Provinz gehörte, am 17. April 1708 und so fügte das Breslauer Colleg dem Jahresbericht nach der herkömmlichen Sitte einen Nekrolog des Verstorbenen bei. Da P. Wolff sich als früherer Rektor, Studienpräfekt und Bauleiter um das Kolleg viele Jahre hindurch die größten Verdienste erworben, ist es erklärlich, daß der Nekrolog sehr ausführlich ausgefallen ist. Der Verfasser desselben kannte P. Wolff persönlich und schöpfte auch aus den eigenen Papieren Wolffs. So kann seine Zuverlässigkeit in den wesentlichen Punkten kaum angezweifelt werden, wenn wir auch die in solchen Nekrologen üblichen etwas überschwänglichen Ausdrücke auf ein bescheideneres Maß zurückschrauben wollen. Folgen wir zunächst den Angaben dieses Nachrufes.

P. Friedrich von Lüdinghausen gen. Wolff erblickte das Licht der Welt am 26. Oktober 1643 zu Dünaburg (Livland). Sein Vater war Georg Wolff von Lüdinghausen aus einer alten westfälischen Familie, seine Mutter Catharina von Mengden. Mit 8 Jahren kam Friedrich als Page an den Hof des Königs von Polen Casimir, verließ denselben aber bereits ein Jahr später und studierte dann vier Jahre in Braunsberg, zwei Jahre in Neiße, ein Jahr in Olmütz[2]). Am 13. Dezember 1659 trat er in das Noviziat

---

[1]) Im Ordensbesitz ebenso wie die weitern ohne Fundort bezeichneten Archivalien.

[2]) Die Familie stand schon längere Zeit mit dem polnischen Hofe in enger Verbindung. Die polnische Königin Constantia schrieb aus Warschau 21. Febr. 1658 an den Provinzial der Gesellschaft Jesu



der Gesellschaft Jesu zu Brünn. Nach dem zweijährigen Noviziat, dem dreijährigen Studium der Philosophie und einem dreijährigen Lehramt der Grammatik (Prag) und dem vierjährigen Studium der Theologie (1667—71 Prag) treffen wir ihn als Professor der Philosophie in Prag (1672—75), der Moraltheologie in Olmütz (1676—77), des Dogmas wieder in Prag (1678—81), als Dekan der Theologischen Fakultät in Olmütz (1681—83), als Professor der hl. Schrift in Prag (1685—86). Später bekleidete er längere Zeit das Amt eines Studienpräfekten und Rektors in Breslau.

Neben den (auch von den Personal-Katalogen bestätigten) amtlichen Beschäftigungen lief noch eine außergewöhnliche Tätigkeit einher. Diese begann im Jahre 1682, als der kaiserliche Gesandte am Berliner Hofe, Graf Lamberg, von den Obern der Gesellschaft einen geeigneten Pater als Hofkaplan begehrte[1]). Sie bestimmten dazu den P. Wolff. Durch die glückliche Beilegung eines Zwistes zwischen Lamberg und dessen Brüdern wurde Wolff mit Kaiser Leopold näher bekannt.

Die näheren Umstände beschreibt P. Wolff selbst später in einem Briefe an den böhmischen Provinzial vom

---

in Bayern: Favemus impense praeclarae indoli atque virtuti Nobilis *Andreae Michaelis de Lidinhausen Wolff* cuius illustre specimen in Aula nostra ostendit. Ut vero eandem indolem suam lustratis exterarum Nationum moribus ac institutis excolat, susceptam ab eo in diversas orbis Christiani Regiones peregrinationem favore nostro prosequimur ipsumque D. T. majorem in modum commendamus benigne flagitantes ut adolescentem nobilem obsequiis nostris nuncupatum et ob egregia familiae ipsius in nos merita gratia nostra dignum commendatum habeat. Original unter Papieren aus Ingolstadt in München Clm. 26477. Nach einer Mitteilung bei *Stettiner* a. a. O. 29 soll die Familie kurländischen Ursprungs gewesen sein.

[1]) Hier ist die Angabe des Nekrologs nicht ganz genau. P. Wolff kam nicht erst 1682, sondern schon 1681 an den Berliner Hof. Dies beweisen u. a. die Briefe *Conrings* vom Oktober 1681 an Wolff und Lamberg. P. Wolff hatte Conring in Helmstädt besucht und im Anschluß an diesen Besuch schrieb dieser am 6. Okt. 1681 an Wolff in Berlin: Expertus nimirum sum et iudicio te valere et animi aequitate. *Gruber,* Comercii Epistol. Leibnitian. Prodrom. (1745) 2,1486 ff.



21. Januar 1706. „Als der Herr Graf Lamberg bemerkt, daß ich bei Schlichtung von Streitigkeiten auch zwischen hervorragenden Protestanten eine glückliche Hand gehabt, berief er mich nach Wien zur Schlichtung eines ärgerlichen Streites zwischen ihm und seinen beiden ältern Brüdern über das väterliche Testament. Als mir dieses durch Gottes Hilfe gegen alles Erwarten des ganzen Hofes sehr schnell und glücklich gelungen, ließ mich der Kaiser ganz unvermutet zu sich rufen. Er beglückwünschte mich zu dem Friedensschluß und fragte mich, wie ich das so schnell zu Stande gebracht. Meine Antwort befriedigte ihn sehr und seit dieser Stunde schien er ein ganz besonderes Vertrauen auf mich gefaßt zu haben“.

Der Nekrolog, der diesen Brief mitteilt, bemerkt dazu: Dieses Vertrauen war in der Tat ein sehr großes und selbst noch auf seinem Todesbette bezeugte der Kaiser dasselbe, indem er durch die Kaiserin dem P. Wolff bestimmte Aufträge empfehlen ließ.

Während 24 Jahren bediente sich der Kaiser des P. Wolff in den schwierigsten Geschäften, besonders dort, wo es sich um die Beilegung von Zwistigkeiten handelte. Er sandte ihn zu dem Kurfürsten Georg von Sachsen, der mit 10000 Mann in Böhmen halt gemacht, um ihn zu bewegen, seine Truppen nach dem belagerten Wien zu Hilfe zu führen. Mit dem für den Kaiser gewonnenen Kurfürsten nahm P. Wolff an dem Entsatze Wiens teil. Verschiedene Sendungen übertrug ihm der Kaiser nach Rom, wo er mit mehreren Päpsten, besonders mit dem gegen den Kaiser und Deutschland aufgehetzten Innocenz XI zu verhandeln hatte, und zwar mit großem Erfolg; ferner an die Höfe von Polen, Brandenburg und überhaupt an fast alle protestantischen Höfe Deutschlands. Bei der Conversion des Kurfürsten August von Sachsen war er hervorragend beteiligt.

Seines Amtes als Friedensstifter waltete er auch bei einem verhängnisvollen Streit zwischen Karl v. Lothringen und Graf Starhemberg zur Zeit der ersten Belagerung von Buda, ferner zwischen den kaiserlichen Obersten und deren damaligem Befehlshaber, dem Kurfürsten von Sachsen,

wegen der von diesem hartnäckig festgehaltenen Belagerung von Temesvar[1]), zwischen dem Erzbischof von Prag und den von diesem exkommunizierten böhmischen Statthaltern, zwischen dem Kardinal von Kollonitsch und den Beamten der römischen Kurie u. s. w.

Noch in den letzten Jahren seines Lebens vermochte er den Prinzen Eugen, der wegen beständiger Behinderung seiner Operationen durch die kaiserlichen Minister den Oberbefehl niederlegen wollte, wenigstens einstweilen von diesem Schritte abzustehen, wie ein vorliegender Brief des Prinzen Eugen bezeugt.

Diese ihm von Gott verliehene Gabe gebrauchte P. Wolff aber nicht allein bei den Großen, sondern auch bei den geringsten Leuten. Zu Prag legte er mehrtägige blutige Streitigkeiten zwischen Studenten und Soldaten bei, zu Breslau gelang es ihm, eine für die Stadt gefährliche Spaltung in der Bräuerzunft zu heben. Unzählig sind die Privatpersonen, denen er zum äußern und innern Frieden verhalf. In einer Wiener Vorstadt sollte eine an der Lustseuche schwer erkrankte Person versehen werden; wegen des entsetzlichen Geruches entstanden Schwierigkeiten, da war es P. Wolff, der diesen Liebesdienst leistete. Da nun einige meinten, er müsse sich deshalb zeitweilig vom Hofe fernhalten und der Kaiser gemahnt wurde, ließ dieser den Pater noch am selben Tage zu sich rufen und bezeugte ihm seine Zufriedenheit.

P. Wolff ist die Errichtung der Universität in Breslau zu verdanken[2]), er erbaute dort die Namen-Jesu-Kirche, die schönste in ganz Schlesien. Ungeheuer waren die Schwierigkeiten, die er dabei zu überwinden hatte. Drohungen in Breslau setzte er einst lächelnd das Wort entgegen: In dieser Sache ist der Wolff kein Hase (lupus non est lepus)[3]).

---

[1]) Vergl. *Jos. Reinkens,* Die Universität Breslau (1861) 37.

[2]) Wolff „ist als der intellectuelle Urheber der Breslauer Leopoldina anzusehen". *Reinkens* 36. Vergl. *Grünhagen,* Geschichte Schlesiens 2,377 ff.

[3]) Eine Probe von seiner Schlagfertigkeit erzählt auch *Leibniz*

Auch für die Gesellschaft Jesu in Rom machte P. Wolff seinen Einfluß in glücklicher Weise geltend. Als er in Rom weilte, verschaffte er dem General den lange verweigerten Zutritt zum Papste. Die Abtrennung der französischen Provinzen von der übrigen Gesellschaft, für die Alexander VIII schon gewonnen schien, verhinderte er zum größten Teil durch die Erwirkung eines nachdrücklichen Handschreibens des Kaisers [1]). Bei dem Streit des Generals Gonzalez mit seinen Assistenten vermochte er den einseitig unterrichteten Papst Innozenz XII, eine genauere Information entgegen zu nehmen. In Folge dessen stand P. Wolff bei den drei Generälen Noyelle,

---

in einem Briefe vom 2/12 Sept. 1691 an Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels: Je sçais que le R. P. Wolff, Recteur à Breslau, et estimé de l'Empereur, estant à Carlsbad à la table de l'Electeur (de Brandebourg), ce Prince luy dit, à peu près, Herr Pater Ihr seyd einer der rechten Vögel; le Père qui a de l' esprit le tourna adroitement, et dit, que s'il l'est, ce sera pour voler promtement au service de S. A. Electorale, s'il estoit honoré de ses commandemens. *Rommel*, Leibniz und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels (1847) 2,314 f. Der Kurfürst war häufiger in Carlsbad, so auch 1690, wo dort der Nachfolger Lambergs Fridag mit ihm verhandelte, den wohl Wolff nach Carlsbad begleitet hatte. Leibniz stand schon vorher im persönlichen und brieflichen Verkehr mit Wolff. Am 15. Oktober 1688 bedauert Leibniz in einem Briefe von Wien an P. Wolff, daß derselbe bald Wien verlassen werde, umso mehr müsse er suchen, seine Gegenwart zu genießen. In einem weitern Brief dat. Wien 21. Nov. 1688 übermittelt Leibniz dem P. Wolff den Dank der Herzogin von Hannover und bittet um Nachricht, wenn Wolff nach Wien zurückkehre. Für seine historischen und mathematischen Studien wünscht er die Namen der Jesuiten zu erfahren, die sich augenblicklich mit diesen Studien befaßten. Mit Papebroch und seinen Mitarbeitern stehe er in einigem brieflichen Verkehr, wie früher mit Kircher, Lana und Kochanski. *O. Klopp*, Werke von Leibniz (1866) 5,513 ff.

[1]) Über dieses Schreiben des Kaisers gegen die Zulassung eines eigenen Vikars für Frankreich ergeht sich Gonzalez in einem Briefe vom 21. Jan. 1690 an Wolff (Augsburg) in großen Lobsprüchen. Epp. Gen. ad Bohem. Das Schreiben Leopolds an den Papst datiert 3. Jan. 1690. Vergl. *Bischoffshausen*, Alexander VIII und der Wiener Hof 1689—91 (1900) 174. Über die französischen Bemühungen Näheres in Revue des questions histor. 22 (1877) 172 ff.

Gonzalez und Tamburini im größten Ansehen, wie deren zahlreiche liebevolle Briefe beweisen.

Wie Niemand, so fehlte es auch P. Wolff nicht an übler Nachrede. So verbreitete man, er sei in Ungnade gefallen beim Kaiser, bei den Fürsten und bei den Obern der Gesellschaft. Aber öffentliche Zeugnisse, die auch von protestantischen Druckern verbreitet wurden, wiesen die Verleumdung zurück. Die Obern zeigten ihm ihr unvermindertes Vertrauen, indem sie ihm die wichtigen Ämter als Rektor und Studienpräfekt in Breslau, als Obern des Profeßhauses in Prag und Rektor der dortigen Universität anvertrauten oder anboten. Obgleich es ihm in Folge seiner wiederholten und dringenden Bitten gestattet wurde, den Hof zu verlassen, wurde er doch wieder mit einer wichtigen Sendung an den König von Schweden betraut und ihm dafür kostbare Kleidung von Wien geschickt.

In allen, auch den schwierigsten Geschäften zeigte sich P. Wolff nicht allein äußerlich heiter, sondern er bewahrte auch die innere Heiterkeit des Gemütes und zwar bis in sein Greisenalter.

Einer, der ihn sehr gut kannte, schrieb von ihm nach seinem Tode: P. Friedrich stand mit derselben Gelassenheit am Throne des Kaisers, mit der er die Verurteilten zum Galgen begleitete. Das ihm vom Kaiser angebotene Prager Erzbistum wies er fast mit Unwillen zurück. Kardinal Kollonitsch neckte den Pater in Gegenwart Anderer, die es hörten: Ich trage den Kardinalshut Euer Hochwürden, den Sie von sich abgewehrt und mir zugeschoben haben. Geschenke, darunter große vom König von Preußen, wies er zurück. Der Magistrat von Nürnberg bedauerte in einem Schreiben vom 19. Sept. 1701, daß P. Wolff für alle seine Bemühungen nie eine Vergütung habe annehmen wollen. Als der Großfürst von Moskau bei seinem Besuche in Wien dem Pater 50 Zobelpelze schenkte, nahm er sie zwar an, gab sie aber nach der Abreise des Großfürsten sofort dem römischen König[1]).

---

[1]) Über das Verhältnis des P. Wolff zu dem Großfürsten ent-



Schon während des Studiums der Theologie widmete er alle freie Zeit dem Besuche der Kranken und dem Unterricht der Kinder in den Prager Vorstädten. Diese Tätigkeit setzte er auch als Professor fort: am Tage lebte er für die Schüler, in der Nacht für die Kranken.

Zwei seiner Denksprüche sind charakteristisch für den rastlos tätigen Mann: Tue für Gott, was du kannst, und Gott wird für dich tun, was du nicht kannst, er wird den Stein wegwälzen. Das zweite Wort lautet: Ich hasse diejenigen, die bereits verzweifeln, bevor sie noch einen Versuch gemacht haben[1]).

Diese Charakterschilderung des Nekrologs findet ihre Bestätigung durch anderweitige Quellen, besonders durch zahlreiche Briefe. Hier kann nur Einiges angeführt werden.

---

hält nähere Angaben eine handschr. Relatio von 1698: Relatio Peregrinationis Magni Ducis Moschoviae per Europam . . . descr. a P. *Ign. Szpot* Polono Romae Poenitentiario S. J. und ein Brief des P. Wolff vom 8. März 1698 an den General Gonzalez (Polon 81).

[1]) Einen ehrenvollen Nekrolog enthält auch „Die europäische Fama, welche den gegenwärtigen Zustand der vornehmsten Höfe entdecket“ (76. Teil, 1708, S. 283—285): „In Breslau wurde in der Mitte des Aprils der weltbekannte Jesuite P. Wolff Cancellarius der Universität daselbst von der Welt abgefordert. Jedermann weiß, was in seinem Leben vor vielfältige Urteile von seiner Person gefället worden, und ist nicht zu zweifeln, daß dergleichen noch mehr nach seinem Tode geschehen werde, so wie einen jeden entweder die Liebe oder der Haß gegen ihn anspornen wird. Ich meinen Theils habe einen guten Freund an ihm verloren . . . Man traf ihn eben so leichtlich auf dem Post-Wagen und an den deutschen Höfen in einem Cavaliers-Kleide an als im Collegio auf die Jesuiten-Mode gekleidet“. Er zeigte großen Eifer für seine Religion, aber er wurde nicht ungehalten bei Widerspruch. „Er gebrauchete sich eines sonderlichen Vorteils, welcher darinnen bestunde, daß wenn er mit jemanden zu thun hatte, er denselben nicht leichtlich zum Worte kommen ließ, welches jedoch sonder Zweifel aus guter Meinung geschahe, weil er sich einbildete, er könne dasjenige, was er für wahr hielte, denen Leuten, die eines andern Glaubens waren, nicht zu oft und nicht zuviel sagen“. Seinen Eifer darf man ihm nicht verargen: „denn ich frage alle seine Feinde, ob er dasjenige nicht habe thun dürfen, was die meisten Leute von allen

Am 11. April 1686 schrieb Kaiser Leopold an den General Noyelle: P. Friedrich Wolff, dem wir wegen seines Eifers für die Verbreitung der katholischen Religion und seiner Geschicklichkeit in der Schlichtung von Geschäften, seiner Unermüdlichkeit für die Interessen unseres Hauses und seiner vielen treuen Dienste in ganz besonderer Huld gewogen sind, reist in unserem Auftrage nach Rom. Da wir aus eigener Erfahrung alles dies wissen, hegen wir die feste Zuversicht, daß er die ihm gewordenen Aufträge für das Wohl der Christenheit und unseres Hauses zu einem gewünschten Ende bringen wird. Die Aufträge dürfen nur denen mitgeteilt werden, mit denen er verhandeln muß. Wir wünschen deshalb, daß Sie den Pater gütig aufnehmen und zwar so, als ob er in Geschäften der Ordensprovinz von den Obern geschickt worden, ferner daß Sie ihn in allem unterstützen, worin er Ihren Rat und Hilfe anrufen wird[1]).

Im Jahre 1689 war P. Wolff wieder in Rom[2]). Am 8. Jan. 1690 schreibt der General Gonzalez an den Hofkanzler Grafen Stratmann: Da P. Wolff nach Deutschland zurückkehrt und zwar direkt nach Augsburg zur Begrüßung des Kaisers, hielt ich es für angezeigt Ew. Exzellenz mitzuteilen, daß dessen Ankunft in Rom mir sehr angenehm war, weil er sich sowohl beim Papste als bei andern als wahren Sohn der Gesellschaft gezeigt hat, indem er für ihr Institut entschieden eingetreten. Deshalb bitte ich

---

andern Religionen thun würden, wenn sie nur könnten ... Jedoch ich werde am kürzesten davon kommen, wenn ich sage, daß P. Wolff ein braver Jesuite und ein ehrlicher Mann gewesen". — Das im selben Jahre 1708 erschienene Leben des Kaisers Leopold (v. *Rinck*) spendet P. Wolff ebenfalls großes Lob 1,198 f.

[1]) Original Epistolae Principum X 140.

[2]) Es handelte sich um Vereitelung von Bemühungen Ludwigs XIV, den Kaiser von seiner Allianz mit den Seemächten abzuziehen. Vergl. *Droysen*, Geschichte der preußischen Politik IV 4,235. Über die Bemühungen Ludwigs XIV in Rom „gegen das Ärgerniß erregende Bündnis des Hauses Österreich mit den Ketzern" s. *Bischoffshausen*, Alex. VIII und der Wiener Hof 158 ff. Zur selben Zeit war Ludwig XIV mit den Türken verbündet.

Ew. Exzellenz, daß Sie ihn in der Folge auch aus diesem Grunde in besonderer Hochschätzung halten. Über die Lage der Gesellschaft wird P. Wolff mündlich berichten: ich bin mir bewußt, einzig das Wohl der Gesellschaft zu suchen, für deren Unversehrtheit ich nicht sorgen, sondern an ihrer großen Schädigung mitwirken würde, wenn ich dem Wunsch einiger französischen Patres nachgäbe[1]).

Es handelte sich um das Verlangen Ludwig XIV, die gallobelgische (wallonische) Provinz Frankreich anzugliedern und für Frankreich einen eigenen Vikar zu erlangen. Am 28. Jänner 1690 schickte Gonzalez einen Bericht hierüber an den böhmischen Provinzial Walt und bemerkte dabei: Sehr angenehm war mir die Ankunft des P. Friedrich Wolff; er hat sich in dieser Sache als echten Sohn der Gesellschaft gezeigt, mit Klugheit und großem Eifer hat er beim Papste für sie gesprochen, und der Papst hat ihn sehr gnädig aufgenommen. Ich bitte ihm für diese Dienste zu danken[2]).

In einer andern wichtigen Angelegenheit der Gesellschaft wurde P. Wolff einige Jahre später vom Kaiser mit der Vermittlung beauftragt.

Während des Zwistes des Generals mit seinen Assistenten, der sich schließlich in der Frage über Berufung oder Nichtberufung einer Generalkongregation zuspitzte, richtete der Kaiser am 18. Sept. 1693 eine Mahnung zum Frieden an die Assistenten, sie möchten mit dem General, der wegen seiner Klugheit, Gelehrsamkeit und Demut von den angesehensten Männern gepriesen werde, zu einer Einigung kommen. Das Nähere werde ihnen P. Wolff eröffnen, den er in einer andern wichtigen Angelegenheit nach Rom gesandt habe.

Die Folge der Bemühungen des P. Wolff war eine Erklärung des Generals Gonzalez am 4. November 1693. Da der Kaiser — so sagt Gonzalez — ihm und den Assistenten wegen der Herbeiführung einer Verständigung

---

[1]) Original Register der Briefe Ad Germ. Sup.

[2]) Eigenh. Orig. Wien Staatsarch. Geistl. Akten 419 Cop. in den Epp. Gen. ad Bohem. Vergl. oben S. 26 Anm. 1.



geschrieben und P. Wolff dränge, auf die Mahnungen zu hören, gebe er, um alle Mißverständnisse zu verhüten, die folgende schriftliche Versicherung: P. Wolff soll den PP. Assistenten erklären, der General werde gern ihre Beschwerden vernehmen; er (der General) habe keine Furcht vor einer Generalkongregation, die ihm ganz genehm sei; nur wünsche er zum Besten der Gesellschaft einen Aufschub von einem Jahre[1]).

Über diesen Aufschub gingen dann die Meinungen wieder auseinander.

Ein Beispiel, daß der so verbindliche P. Wolff sich nicht scheute, wenn es notwendig war, auch den Großen der Welt die Wahrheit zu sagen, bietet ein merkwürdiger Brief, den er am 21. Jänner 1697 an den Kaiser Leopold richtete.

Wie aus dem Briefe hervorgeht, hatte er am selben Tage Audienz beim Kaiser gehabt. Im Anschluß an eine Betrachtung über ein Bild der weinenden Mutter Gottes (in Wien) hatte er sich entschlossen, noch spät dem Kaiser zu schreiben. Um Erleuchtung zu erflehen, betete er zuerst das ganze Brevier, das er wegen der vielen Beschäftigungen unter Tags nicht hatte beten können. Erst nach zehn Uhr kam er damit zu Ende, dann setzte er sich hin zum Schreiben, nachdem er noch ganz besonders für den Brief den hl. Geist angerufen. Es bleiben, so schreibt er, nur noch wenige Tage übrig zum bevorstehenden Feldzug (gegen die Türken) und sie werden so wenig benützt. Ein Tag nach dem andern entschwindet ohne ernstliche Frucht und Anstrengung der Minister bloß in lang fortgesponnenen Beratungen und fast ohne jede Tat. So läßt man die unwiederbringliche Zeit verstreichen. Es fehlt an einem bestimmten Ziel für den Feldzug, es fehlt an Soldaten, es fehlt an Geld, Proviant und Munition, obgleich wir wohl wissen, daß der Feind der Christenheit, durch seine wenigstens eingebildeten Siege aufgeblasen,

---

[1]) Cop. Wien Staatsarch. Geistl. Akten 418. — Die Antwort der Assistenten an den Kaiser vom 3. Nov. 1693 bei *Döllinger-Reusch,* Geschichte der Moralstreitigkeiten (1889) 2,118 f. Vergl. 120 f.



keine Kosten scheut, keine Vorbereitung unterläßt und uns zeitig angreifen will. Ein einziger versäumter Tag kann von entscheidender Bedeutung sein. Jetzt ist keine Zeit für Gedanken zum Frieden, die während des Krieges, dessen Frucht der Friede ist, nicht helfen, sondern hindern. Es ist besser, von den Feinden sich des Schlimmsten zu versehen, als es in der Tat erfahren zu müssen, damit wir nicht später nach verpaßter Gelegenheit zu wehklagen haben. Mit dem Beistande Gottes, der dem Hause Österreich nie gefehlt, mögen Ew. Majestät also ernst und nachdrücklich die notwendigen Mittel ergreifen, dem ewigen Zaudern Ihrer Minister ein Ziel setzen. Ein Mann hat durch Zögern die Sache gerettet, sehr viele aber richten sie zu Grund. Während wir Beratung an Beratung reihen, gibt uns, so steht zu fürchten, das feindliche Schwert die Lektion. In der herzlichsten Anhänglichkeit an Ew. Majestät habe ich diese Gedanken zu Papier gebracht und in eben dieser Gesinnung habe ich geglaubt, sie in aller Demut überreichen zu sollen[1]).

Um dieses Schreiben zu verstehen, muß erinnert werden an die bekannte Unentschlossenheit des Kaisers, der in seiner übergroßen Güte sich nicht entschieden aufraffen konnte, dem Schlendrian und den Intriguen seiner Minister ein jähes Ende zu bereiten[2]).

Bei der vielseitigen Tätigkeit des P. Wolff am Hofe konnten Klagen nicht ausbleiben.

Am 25. Jänner 1698 schreibt der General Gonzalez vertraulich an P. Wolff: Aus einer vertraulichen Information geht hervor, daß Ew. Hochwürden auch nach der Ansicht jener, die Ihnen zugetan sind, sich viel in politische Geschäfte einmischen und einiges im Namen Sr. Majestät anordnen, wozu der Kaiser keinen Auftrag gegeben hat, — das scheint mir nicht glaublich, — ferner daß Ew.

---

[1]) Cop. Austr. Epistolae 1601 ff. f. 124.

[2]) Ganz ähnlich wie Wolff mahnte um dieselbe Zeit der Kapuziner Marco d'Aviano den Kaiser. Vergl. seine Briefe vom 25. Jan. u. 15. Febr. 1797 bei *O. Klopp,* Corrispondenza epistolare tra Leopoldo I ed il P. Marco d'Aviano (1888) 300 f.

Hochwürden ohne Unterschied die Fürsorge für alle übernehmen, die sich an Sie wenden. Dies pflegt den Fürsten unangenehm und lästig zu sein, und deshalb würden Sie nach dem ungarischen Feldzug zur Verfügung der Obern gestellt werden. Hieraus mögen Ew. Hochw. zwei Dinge abnehmen, erstens daß Sie zu bessern streben, was dem Hofe und dessen höchsten Häuptern mißfällt, und zweitens daß Sie einem Befehle des Hofes zuvorkommen und Se. Majestät um Erlaubnis bitten, in Ihre Provinz und Ihr Kolleg zurückkehren zu dürfen, so jedoch, daß Sie sich ganz Sr. Majestät zur Verfügung stellen, denn ich wünsche, daß Ew. Hochw., solange es dem Kaiser beliebt, demselben in Gehorsam dienen und bei ihm bleiben[1]).

Leider ist die Antwort des P. Wolff nicht erhalten, wohl aber ein weiterer Brief des Generals, in dem er auf dieselbe erwidert.

Am 29. März 1698 bestätigt nämlich Gonzalez dem P. Wolff den Empfang „seines langen Briefes“ und betont von neuem seinen Willen, P. Wolff möge dem Kaiser auch weiter zu Diensten sein, solange es demselben gefalle; es sei aber gut, wenn er nach dem weisen Rat des Kaisers seinen Eifer, allen möglichen Leuten zu Diensten zu sein, etwas mäßige. So werde auch durch Beseitigung des großen Zulaufes der verschiedenen Leute größere Ruhe und Stillschweigen im Profeßhause herrschen. Und in einer Nachschrift fügt Gonzalez bei: Mein Pater, Gutes tun und Böses leiden, ist nun einmal das christliche Leben. Der Mensch kann nur von sich selbst geschädigt werden; weil wir aber alle Schuldner sind, mögen durch Ihr Verhalten alle einsehen, daß Sie sich nicht eigenwillig in Geschäfte einmischen, sondern sich nur mit dem befassen, was Ihnen vom Kaiser, in dessen Gehorsam Sie stehen, aufgetragen wird[2]).

---

[1]) Austria Soli 1678 ff. f. 66.

[2]) Cop. a. a. O. f. 67. Im Übrigen hielt Gonzalez daran fest, daß auch den Hof-Patres gegenüber die freie Disposition der Obern nicht beschränkt werden dürfe. Als es sich um die Abberufung eines solchen für den wichtigen Kanzlerposten in Graz handelte, schrieb er

Auf diese Mahnung an P. Wolff berief sich Gonzalez in einem Briefe vom 28. Febr. 1699 an P. Carl Pottier in Düsseldorf, der damals Beichtvater des Kurfürsten Joh. Wilhelm war. Letzterer hatte dem General seinen Wunsch mitteilen lassen, er möge den P. Wolff vom kaiserlichen Hofe entfernen. Er sei dazu bereit, antwortete Gonzalez, aber er sehe nicht ein, wie er dies ohne Anstoß beim Kaiser erreichen könne. Er habe den P. Wolff zum Rektor und Studienpräfekten des Breslauer Kollegs ernannt, aber nichtsdestoweniger bleibe er in Wien, gerade so wie vorher, so daß es nötig gewesen, für ihn einen einstweiligen Stellvertreter in Breslau aufzustellen. Ein anderer Weg zu seiner Entfernung sei kaum gangbar. Übrigens zeige der römische König, wie man von Wien am 24. Januar geschrieben, jetzt dem P. Wolff das größte Wohlwollen, und P. Wolff selbst werde auf die ernste Mahnung hin hoffentlich sich sehr in Acht nehmen in betreff der Punkte, die bisher Mißfallen erregt[1]).

Die von dem General angedeutete und auch im Nekrolog betonte überaus große Bereitwilligkeit des P. Wolff, andern zu dienen, zeigte sich besonders in seinen Bemühungen für die Erwerbung und Anerkennung der preußischen Königskrone in den Jahren 1700—1701.

Die ersten Beratungen des Kurfürsten von Brandenburg Friedrichs III mit seinen Ministern fanden bereits zu Anfang des Jahres 1693 statt. Sowohl die preußischen Minister in Berlin als auch die kaiserlichen Minister in Wien und der Kaiser Leopold selbst waren dem Projekt entschieden abhold[2]). Der Kurfürst hielt aber an seinem Vorhaben fest. Die zunächst folgenden Ereignisse, die zum Abbruch der diplomatischen Beziehungen zwischen Wien

---

am 10. Dez. 1695 an P. Wolff: Illud etiam animadverti, exemplo nimis malo futurum, si qui semel pedem posuerunt in Aula, ita in ea stabili infixerint, ut ne tum quidem si maxime res postulat liceret Superioribus inde eos aducere et pro arbitratu ad operam alibi utilius navandam destinare. Cop. a. a. O. f. 55v.

[1]) Original-Register Ad Rhen. Inf.

[2]) Vergl. *L. Erdmannsdörffer,* Deutsche Geschichte 1648—1740 2,120 f, 128 ff.

und Berlin führten (Mai 1697), ließen den Plan, bei dem es dem Kurfürsten vor allem auf die Zustimmung des Kaisers ankam, noch weniger aussichtsvoll erscheinen. Mai 1698 traf der neue Gesandte Friedrich Christian von Bartholdi in Wien ein. Er konnte naturgemäß in der Sache zunächst nur tastend vorangehen. Erst Herbst 1699 gelang es Bartholdi, etwas Terrain bei den beiden Ministern Kaunitz und Harrach zu gewinnen. Die gespannte politische Lage am Vorabend der Entscheidung über das spanische Erbe kam ihm dabei zu Hilfe, da in dieser Krisis eine engere Verständigung mit Brandenburg dem Kaiser gute Dienste leisten konnte.

Kaunitz riet wegen der großen Schwierigkeiten, der Kurfürst möge durch Bartholdi unmittelbar dem Kaiser seine Eröffnungen und Vorstellungen machen. Den erhaltenen Rat teilte Bartholdi am 3. Februar 1700 dem Kurfürsten mit.

Dieses Schreiben Bartholdi's vom 3. Februar 1700 gab Anlaß zu einer irrtümlichen Lesung.

In dem Schreiben waren die Namen mit Ziffern bezeichnet. Nun las der Kurfürst, der, wie die Handschrift ausweist, die Depesche selbst entzifferte, statt 160, Ziffer für Bartholdi, 161. Dies war aber die Ziffer für P. Wolff[1]).

Über diese Verknüpfung des P. Wolff mit der Bewerbung um die Krone wurden auch von Zeitgenossen, die sich auf die genauesten Informationen berufen, allerhand Märchen verbreitet. So behauptet Christoph von Dohna in seinen Memoiren über die Regierung Friedrich I, aus dem Munde des verstorbenen Königs, der oft darüber gelacht, erfahren zu haben: Eine Berliner Depesche an den kaiserlichen Minister Harrach fiel in die Hände des kaiserlichen Beichtvaters Wolff, eines Intriguanten, der sich in alles einmischte[2]).

---

[1]) *Lehmann,* Preußen und die kathol. Kirche seit 1640 (1878) 1,373. Bei *Droysen,* Preußische Politik IV 4, 235—238 der Wortlaut des Berichtes von Bartholdi mit den Namen in Ziffern u. deren Auflösung.

[2]) Ähnlich verdreht *Pöllnitz* in seinen Memoiren den Hergang. Vergl. *Přibram* 140 Anm. 2. Pöllnitz tischt auch noch weitere Fabeln auf, so, daß die Jesuiten in Wien für ihre Bemühungen von Preußen

In der Tat ging der Kurfürst, nachdem er die Depesche entziffert, sofort auf den vermeintlichen Vorschlag ein. Das war nur möglich, weil er P. Wolff und besonders dessen Bereitwilligkeit, einen Dienst zu erweisen, sehr gut kannte. Dies geht auch schon aus dem Briefe selbst hervor, den der Kurfürst Februar 1700 eigenhändig an P. Wolff richtete.

„Lieber Baron von Wulffen! Weilen derselbe Mir bisher verschiedene Proben von Seiner vor Mich habender guten Intention gegeben, auch sich erboten, in Meinen Angelegenheiten Mir allemal gerne an die Hand zu gehen, und Ich Mich deshalb an Ihn nur addressieren sollte, so hat Mich solches bewogen, ihm durch Meinen Residenten, den von Bartholdi, eine gewisse Sache eröffnen zu lassen, die Mir von der größesten Wichtigkeit ist, und worin ich glaube, daß Niemand besser, als derselbe bei Ihrer kaiserl. Majestät Mir dienen kann". Gegen den Kaiser werde er ewige Dankbarkeit erzeigen und gegen den Herrn Baron deshalb „eine große Obligation haben"[1]).

200.000 Rthr. erhalten hätten. Es ist nicht recht begreiflich, wie man den Anekdotenjäger Pöllnitz als zuverlässige Quelle anführen kann. Zu seiner Kritik vergl. *Droysen*, Preuß. Politik IV 4,97—126.

[1]) Die Briefe des Königs und des P. Wolff wurden zum ersten Mal aus dem preußischen Staatsarchiv veröffentlicht von *Max Lehmann*, Preußen und die katholische Kirche seit 1640 (1878) 1,455 ff. Die Briefe des Königs nach dem Konzept, die Briefe Wolffs nach dem Original. P. Wolff unterschreibt sich Fridericus von Lüdinghausen gen. Wolff, Soc. Jesu. Aus Lehmann entnahm die Briefe *N. Thoemes* für seine beiden Schriften über den Anteil der Jesuiten an der Preußischen Königskrone 1892 u. 1901. Zur Kritik von Thoemes vergl. *E. Berner*, Die angebliche Dankesschuld des preußischen Staates gegen die Jesuiten in Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte 5 (1892) 85—106. Berner sucht die Wage, die Th. wohl zu hoch gezogen, schroff, zuweilen zu schroff, herunterzuziehen. So ist z. B. die Ungnade Wolffs beim Kaiser nicht erwiesen. Noch weniger zutreffend ist die allgemeine Annahme von der Einholung der Zustimmung der Obern. Wenn Berner sich bei seiner Kritik so entrüstet, möge er sich auch entrüsten über die von ihm wiederholte Torheit, daß jeder Priester der Gesellschaft „täglich 15 Messen für den König und sein Haus" halten mußte (S. 104). In Betracht der total

In der Depesche vom 5. März 1700 zeigte sich Bartholdi sehr zufrieden, „daß Ew. Churf. Durchl. von sich selbst auf den Gedanken gekommen, Ihrer Kaiserl. Majestät durch den P. Wolf, wegen Annehmung der Königl. Würde den ersten Vortrag thun zu lassen; es hat dieser Geistliche einige Eigenschaften, so zur Entamirung einer so wichtigen Sache von gedeylicher Wirkung, indem er alle Dinge mit ungemeinem Eifer treibet, so desto nöthiger, weil Ihrer Kaiserl. Majestät Irresolution bekannter Maßen mit den Jahren anwachset, und es kein Minister waget, recht in Sie zu dringen, aus Besorge, Sie dürften den Argwohn schöpfen, als ob er darunter seinen eigenen Vortheil suchte, welches Ihre K. M. von dem P. Wolf, der sich keine Schätze zu samlen trachtet, nimmer vermuthen"[1]).

Zugleich mit dieser Depesche sandte Bartholdi einen kurzen Bericht über die Audienz, die P. Wolff am 3. März beim Kaiser gehabt[2]), der wenn auch etwas nüchterner doch mit dem Inhalt der Antwort übereinstimmt, die P. Wolff am 4. März 1700 an den Kurfürsten richtete. Zunächst erstattete er für die „eigenhändigen gnädigsten Zeilen" mit einem unterthänigsten Handkuß seinen treugehorsamsten Dank. Der Wille des Kurfürsten sei ihm Befehl. Das er-

---

verschiedenen Rechts- und Zeitverhältnisse von 1700 und heute wirkt es geradezu verblüffend, wenn Berner schreibt (S. 105): „König Friedrich I lehnte trotz seiner warmen Dankbarkeit für die Verdienste zweier Patres die Zulassung auch nur einiger weniger Jesuiten in Berlin ab, und diese haben sie, nachdem Friedrich sich die Krone aufgesetzt, nicht verlangt. Wie will man sich heute auf sie berufen, um dem ganzen Orden Heimatsrecht in Deutschland zu geben, wo solche Verdienste nicht vorliegen". Zum Schluß zitiert Berner noch den Aufsatz von Prof. *Paul* in den Deutsch-Evangel. Blättern (16. Bd.): „Er (Paul) glaubt die Beteiligung beider Jesuiten auf einen unmittelbaren, im Interesse der Propaganda gegebenen Auftrag der Kurie zurückführen zu sollen" (S. 106). Ein solcher Auftrag wurde nie gegeben.

[1]) *Albert Waddington*, L'acquisition de la couronne royale de Prusse par les Hohenzollern. Paris 1888, 107. Auch Kaunitz war mit der Anrufung des P. Wolff sehr zufrieden. *Přibram* 142.

[2]) *Waddington* 423.

forderten schon allein die ihm vom K. allezeit erwiesenen hohen Gnaden. Je wichtiger aber die Sache sei, die ihm der Resident vorgetragen, umso untauglicher finde er sich, „in so hohe Affären einzuschmäcken“. Trotzdem habe er es gewagt, allsogleich nach empfangenem Befehl, dem Kaiser die Sache vorzutragen. Derselbe habe kein Mißfallen, sondern große Bereitwilligkeit gezeigt, in allem zu willfahren, nur solle man reiflich überlegen, ob die Sache beiden Teilen nicht mehr Schaden als Nutzen verursachen werde; weiter habe sich der Kaiser nicht ausgelassen, „wiewohlen ich zum andern und dritten Mal diesen Diskurs angefangen“. Dringend bittet P. Wolff, daß die Sache, so seine geringste Person belange, im höchsten Secreto gehalten werde, damit er bei Verlautbarung seines Namens nicht untauglich gemacht werde. Da die Polen, wie er von früher wisse, sehr gegen den Titel seien, müsse auch aus diesem Grunde die ganze Sache im höchsten Geheim traktirt werden[1].

Am 28. April meldet P. Wolff dem Kurfürsten, daß Bartholdi die Sache gut betreibe und der Kaiser auch sekundiren werde, sobald die Befürchtungen wegen der üblen Consequentien im Reich und in Polen ausgeräumt seien[2].

Die gefürchteten üblen Consequentien zogen die Verhandlungen in Wien sehr in die Länge. Selbst P. Wolff bekam Bedenken. Im Mai teilt Kaunitz dem Residenten Bartholdi mit, daß P. Wolff schwankend zu werden beginne. Dazu habe viel beigetragen sein vertrauter Freund, der Nürnberger Agent Christoph Hochmann, der ihm in grellen Farben die üblen Folgen geschildert, welche die Zustimmung des Kaisers zur Erhöhung Brandenburgs mit sich bringen dürfte. Kaunitz riet, diesen Hochmann durch Geld zu gewinnen. Durch das Versprechen einer größeren Summe, die der Kurfürst später, 19. Juni 1700, auf 1000 Louisdor festsetzte, gelang dies auch. Hochmann zerstreute nunmehr die Bedenken bei P. Wolff, und dieser

---

[1]) *Lehmann* 1, 455—57.
[2]) *Lehmann* 1,458 f.



begann nach dem Bericht Bartholdi's vom 5. Juni 1700 wieder „hitzig" zu helfen wie früher[1]). Hochmann wurde sogar vom Kaiser beauftragt — wohl nicht ohne Zutun seines Freundes Wolff — ein eingehendes Gutachten über die Königskrone zu erstatten. Das Memorandum machte auf den Kaiser großen Eindruck[2]).

Unterdessen schwankten die Verhandlungen hin und her. Der Kurfürst wurde immer ungeduldiger[3]).

Endlich kann P. Wolff am 7. Juli 1700 dem Kurfürsten Bestimmteres berichten: Das ganze Werk stehe beim Kaiser und den Ministern in so guten Terminis, daß man es nicht besser wünschen könne. Also zwar, daß kein Zweifel mehr übrig sei; „ich werde in einer gar kurzen Zeit ‚I. K. D. meinen allergnädigsten Herrn' als ‚Ihr Königliche Majestät meinen allergnädigsten Herrn' mit Fug und Recht tituliren und veneriren können, welches mich wohl von Herzen wird erfreuen, und ich schon antecipato I. K. D. von Grund meiner Seele gratulire." Alles Verdienst sei gänzlich dem Kaiser zuzuschreiben, der sich freue, dem Kurfürsten einige solide Consolation zu geben. Und dies wegen dessen stets unveränderten Treue zum Kaiser, von der er (Wolff) selbst in der Schwiebuser Materie ein augenscheinlicher Zeuge gewesen, „indem ich damals die Sache zu incaminieren von Berlin anhero geschickt ware". Zum Schluß steht die Nachschrift: „Bitte unterthänigst solches alles, daß es von mir kommen seie, in höchstem Geheim zu halten"[4]).

In Beantwortung dieses Schreibens drückte der Kurfürst am 17. Juli 1700 dem P. Wolff sein großes Vergnügen über die guten Aussichten aus; er werde stets bis in sein Grab in seiner Treue gegen den Kaiser verharren. „Ich bitte aber hingegen, der Herr Baron sei so gut und helfe befördern, daß ich nun bald in gedachter Sache

---

1) *Přibram* 151 f. *Waddington* 115.

2) *Přibram* 155 ff. *Waddington* 118.

3) *Přibram* 153 ff. *Waddington* 112 ff.

4) *Lehmann* 1,468—70. Über die Verhandlungen mit dem Kurprinzen im Jahre 1686 in Betreff einer spätern Abtretung des Kreises Schwiebus an den Kaiser vergl. *Přibram* 3 ff.

mit einer favorabeln Erklärung erfreut werden möge", da die jetzigen günstigen Konjunkturen benützt werden müssen. „Ich wünsche auch demnach um so viel mehr, den Herrn Baron in Kurzem mit der so sehnlich verlangten fröhlichen Botschaft allhier zu sehen, damit Er selbst persönlich aus meinem Munde hören könne", wie sehr ich dem Kaiser für diese Wohltat mich verpflichtet erkenne[1]).

Bereits 10 Tage später wurde in einer großen Konferenz unter Vorsitz des Kaisers beschlossen, dem Wunsche des Kurfürsten zu willfahren. Von diesem Beschluß setzte P. Wolff sofort am folgenden Tage (28. Juli) den König in Kenntnis und zwar mit „unaussprechlicher Freude": „Sage derowegen Te Deum laudamus und indem meine Feder zu dem unterthänigsten Glückwunsch erstummet, vereinige meine demütigste Gratulation mit allen freundlichst gesinnten Gemütern"[2]).

Seine Reise nach Berlin kam nicht zu Stande, weil der Kaiser dagegen war.

Bartholdi berichtet darüber am 7. August 1700 an den Kurfürsten: „Ihre Kaiserl. Majestät wollen zu des P. Wolffs Reise nach Berlin jetzo nicht stimmen, weil sie nicht haben mögen, daß es das Aussehen gewinne, daß Geistliche sich in dergleichen Händel mit einmischen. Der P. Wolff ist hierüber fast verdrießlich und wird nötig sein, daß E. K. D. ihm durch ein obligantes Schreiben vor seine Affektion danken und temoignieren, daß Sie noch immer hoffen, ihn bald in Berlin zu sehen. Es ist nichts in der Welt, daß ihn mehr als dergleichen Demonstrationes animiren kann"[3]).

Für das eigenhändige Schreiben, das der Kurfürst in Folge dessen an P. Wolff richtete, erstattete dieser am 4. September 1700 „unterthänigst-gehorsamsten Dank". „Habe auch forthin nicht ermangelt, mit unnachläßlicher Applikation die Sache dahin zu befördern, daß in gar

---

[1]) *Lehmann* 1,472.

[2]) *Lehmann* 1,473. Am 6. August erfolgte die Mitteilung durch den Kaiser an den Kurfürsten.

[3]) *Lehmann* 1,476 f.

wenig Tagen I. K. D. Residente eine zweifelsohne nicht unangenehme Antwort zu erwarten haben. Mir ist wohl von Herzen leid, daß ich kaum die Gnade zu hoffen habe I. K. D. in einer gar kurzen Zeit unterthänigst persönlich die gnädigste Hand zu küssen; verhoffe aber als einen großmächtigsten König allerunterthänigst zu veneriren“ [1]).

Für seine Zusage hatte der Kaiser eine Reihe von Bedingungen gestellt. Die Verhandlungen darüber schritten nur langsam voran.

Wolff setzte alles daran, dieselben zu beschleunigen. Er drängte auch beim Kaiser. In Folge dessen wurde er von diesem beauftragt, Kaunitz die Mitteilung zu machen, daß der Kaiser keine Verzögerung, sondern eine Beschleunigung der Verhandlungen wünsche. Zugleich erhielt Wolff den Auftrag, mit seinem Nürnberger Freunde Hochmann das vom Kurfürsten übersandte Allianzprojekt im einzelnen durchzugehen[2]). Aber neue Verzögerungen traten ein. Wiederum war es Wolff, der den Kaiser zu Gunsten Brandenburgs umstimmte[3]), trotzdem der Kurfürst eine sehr bestimmt gestellte Forderung des Kaisers um Duldung des öffentlichen katholischen Gottesdienstes bei dem kaiserl. Residenten in Berlin wiederholt und entschieden ablehnte[4]). Am Abend des 16. Novembers wurde der Vertrag unterzeichnet. In Bezug auf den katholischen Gottesdienst verlangte der Kaiser am 19. November eine kurfürstl. Erklärung, daß „dem kaiserlichen Minister (in Berlin) nicht verwehrt sein solle, in seiner Wohnung das Exercitium Religionis Catholice auch unter währender Abwesenheit ununterbrochen fortsetzen zu lassen, und den katholischen Inwohnern zugelassen sein sollte, solchen ohne Hinderniß beizuwohnen“. Der Kurfürst ließ am 30. November darauf antworten, daß er das alles bereits concedirt, „etwas Schriftliches deshalb zu geben,

---

[1]) *Lehmann* 1,494 f.

[2]) Bartholdi an Wartenberg 2. Oktob. 1700 bei *Přibram* 180.

[3]) Bartholdi 10. Nov. 1700 *Přibram* 190.

[4]) So noch schließlich am 10. Nov. 1700. *Lehmann* 1,501.

wäre denen hiesigen Landesverfassungen schnurstracks zuwider"[1]).

Kaum war der Vertrag unterzeichnet, berichtete am folgenden Tage (17. November) P. Wolff in einem dem Stil der Zeit entsprechenden überschwenglichen Schreiben das günstige Resultat. Er erstummt vor innigster Freude, daß der Traktat zu einem glücklichen Ende geraten. Der Kurfürst möge sich nun ohne Zeitverlust zum König deklarieren und krönen lassen, zu dieser Bitte habe er (Wolff) wohl fundierte Ursachen[2]).

Sehr erfreut versicherte der Kurfürst am 30. Nov. dem P. Wolff, „daß ich mehr, als Ich nicht exprimiren mag, begreife, wieviel Gutes er zu dem nunmehr Gott sei Dank soweit avancirten Werk der königlichen Dignität beigetragen. Ich habe aber dabei den Verdruß, daß ich nicht weiß, wie Ich Ihm meine Dankbarkeit dafür zu erkennen geben soll, weil sein Mir bekanntes desinteressirtes Gemüt alle Gelegenheit dazu benimmt. Indessen will ich seinem Einrath folgen und Mich in Gottes Namen je eher je lieber nach Preußen begeben, um allda diese Sache zu völliger Endschaft zu bringen"[3]).

In seiner wieder sehr überschwenglichen Erwiderung vom 8. Dezember 1700 lehnt P. Wolff jeden Dank ab, er habe nur seine Schuldigkeit getan; es erfreue ihn von Herzen, daß der König seinen Rat, die Krönung zu beschleunigen, approbiere, es sei auch die höchste Not[4]).

Trotzdem P. Wolff jede Belohnung abgelehnt, hatte ihm der König eine Medaille von 400 Dukaten zugedacht und erforderte deshalb am 10. Jänner 1701 von Bartholdi Bericht, ob er meine, daß ihm solches oder was ihm sonst angemessen sein würde[5]).

Der Bericht Bartholdi's erfolgte am 29. Jänner 1701 und lautete: „Habe nicht ermangelt, den P. Wolff von weitem zu sondiren, ob von E. K. M. er nicht wegen

[1]) *Lehmann* 1,502 f. In Wien drängte man nicht weiter. Bertholdi 9. Dez. 1700 bei *Lehmann* 1,508.

[2]) *Lehmann* 1,501 f.

[3]) *Lehmann* 1,504.

[4]) *Lehmann* 1,507 f.

[5]) *Lehmann* 1,510.

gehabter Bemühungen ein Zeichen einer Erkenntlichkeit annehmen wollte. Ich habe aus erheblichen Ursachen die Summe, so E. K. M. dazu gewidmet, nicht benennet und handgreiflich verspüren müssen, daß die Weigerungen, womit er alle Geschenke gleichsam von sich gestoßen, aus einem wahrhaft desinteressirten Gemüte entspringen. Maaßen er denn auch beständig darauf beharrt, daß E. K. M. ihn nicht erfreuen, sondern äußerst betrüben würden, wenn Sie ferner in ihn dringen ließen, viel oder wenig Geld oder Geldeswert zu empfangen. Er würde es doch in Ewigkeit nicht thun... Ich habe zum Überfluß seinen guten Freund, den Nürnbergischen Abgeordneten, an ihn geschicket, der aber hier so wenig als ich ausgerichtet"[1]).

Die Uneigennützigkeit des P. Wolff scheint uns heute fast selbstverständlich, sie war es damals nicht. Ein Forscher, der sich viel mit dieser Zeit beschäftigt, urteilt:

„Nicht nur am Berliner Hofe, man kann sagen, in ganz Europa war eine systematische Bestechung im Schwunge .... Daß Ludwig XIV fast in allen Staaten durch geeignete Persönlichkeiten auf direktem oder indirektem Wege die Fürsten oder ihre maßgebenden Minister zu bestechen suchte und oft genug durch Geld für seine Interessen zu gewinnen verstand, ist bekannt. Am Wiener Hofe stand es nicht anders. Mit Ausnahme einiger weniger Männer herrschte unter den leitenden Staatsmännern eine Corruption, welche sie nur zu oft bewog, ihr eigenes Interesse dem des Staates vorzuziehen. In Berlin suchten und verstanden der französische und nicht minder der kaiserliche Gesandte Persönlichkeiten verschiedenster Lebensstellung für ihre Interessen zu gewinnen. Diese Versuche reichten bis in die unmittelbare Nähe des Kurfürsten"[2]).

Die kaiserlichen Minister Kaunitz und Harrach hatten für ihre Bemühungen, dem Herzog von Lothringen den Titel Königl. Hoheit zu verschaffen, 40,000 fl. erhalten.

---

[1]) *Lehmann* 1,515.

[2]) *A. Přibram,* Österreich u. Brandenburg 1685—86 (1884) 8.

Für den preußischen Königstitel waren ihnen 100,000 Rthr. versprochen worden; sie erhielten aber schließlich (April 1701) nur je 20,000 Rthr. und Kaunitz, der sich damit nicht zufrieden geben wollte, noch dazu 10,000 Rthr. Die Beamten der kaiserlichen Kanzlei, die 12,000 fl. verlangt, mußten sich mit 4,000 fl. begnügen. An die Großen in Polen wurden für die Zusage der Anerkennung allein vom 18. Jänner bis 3. Mai 1701 78,000 Thlr. bezahlt. Das reichte aber noch lange nicht. Im Reiche erhielt der Kurfürst von Mainz (September 1701) 10,000 fl. und sein Bruder Baron Schönborn 2,000 fl.[1])

In Folge der Weigeruug des P. Wolff, irgend etwas anzunehmen, richtete der König am 10. Februar 1701 ein erneutes herzliches Dankschreiben an den Pater, das also beginnt: „Lieber Herr Baron. Es hat mir derselbe in der Sache wegen Meiner nunmehr angenommenen Königlichen Dignität soviel Freundschaft und gute Intention bezeiget, daß Ich Ihm gerne dafür einiges Kennzeichen meiner Erkenntlichkeit hätte geben mögen. Ich kenne aber sein Gemüth und weiß, daß er in dergleichen Dingen keine Rekompensen, sondern einzig und allein I. K. M. Interesse suchet und darum hat Er seinen Zweck so vollkommlich bei dieser Sache erreichet, daß er Mich und Mein Haus nimmer an dieses großen Kaisers Interesse fester hätte verbinden können, als Er dadurch gethan, daß Er I. M. Kaiserliches Herz und Gemüth zur Etablirung dieser meiner Krondignität hat disponieren helfen“[2]).

Diese erneuten königl. Dankesworte rührten den P. Wolff bis zu Tränen, wie er am 17. März dem König versicherte: „daß ich in solchen Fällen keine Rekompensen, sondern einzig und allein I. Kais. M. Interesse suche, in diesem tun mir I. Kön. M. die höchste Gerechtigkeit“[3]).

Wie sich P. Wolff beim Kaiser bemüht hatte, so suchte er auch durch den schwedischen Gesandten in Wien Schweden für die Anerkennung der neuen Würde

---

[1]) Vergl. Näheres bei *Waddington* 109, 311 f, 316, 325, 337.

[2]) *Lehmann* 1,520. Vergl. 30. Mai 1701 1,530.

[3]) *Lehmann* 1,520 ff.

zu gewinnen, wofür ihm König Friedrich am 19. März 1701 besonders danken ließ und nach dem ersten Erfolg seiner Bemühungen auch selbst am 8. September 1701 seinen Dank abstattete[1]).

In Polen hatte P. Wolff schon früher für die Krone Sapieha und Lubomerski gewonnen[2]); ebenso hatte er durch den Kaiser und die Kaiserin auf deren Bruder, den Kurfürsten von der Pfalz Johann Wilhelm, eingewirkt[3]). Dieser gab die Anerkennung am 23. März 1701[4]), trotzdem sein Bruder, der Deutschordensmeister Franz Ludwig, in der schärfsten Opposition gegen die Anerkennung verharrte.

Franz Ludwig hatte bereits am 18. Oktober 1695 gegen den Titel Herzog von Preußen protestiert und am 7. September 1700 schon im Voraus gegen den neuen Königstitel. Um diesen zu verhindern, hatte er Dezember 1700 den Komtur von Eisenheim nach Wien geschickt. Auch Bartholdi verhandelte längere Zeit mit ihm. P. Wolff riet, eine Konzession zu machen, etwa die Exspectanz auf Limburg dem Orden abzutreten[5]). Dies lehnte aber der König am 17. Dezember 1701 ab[6]). Der Deutschorden verharrte in seiner Opposition.

Im Zusammenhang mit seinen Bemühungen für Gewinnung und Anerkennung der Königskrone steht der Plan des P. Wolff, eine Heirat zwischen dem Kronprinzen Friedrich Wilhelm und einer Erzherzogin anzubahnen. Einzelheiten darüber finden sich in einer Depesche Bartholdi's vom 17. Dezember 1701. Wolff hatte seinen Plan Bartholdi mitgeteilt und dieser darüber in Berlin persönlich mit dem Könige gesprochen, aber mit negativem Resultat. Nun reiste Wolff selbst nach Berlin, wo er Ende Juli 1701 eintraf. Er wurde dort sehr gut aufgenommen, seine Bemühungen für die Heirat scheiterten am Punkte der

---

[1]) *Lehmann* 1,523, 538; vergl. Bericht des Grafen Solms 20. April 1701 1,526 und Dank wegen Würzburg 1,536.

[2]) *Waddington* 197.

[3]) Bartholdi an Wartenberg 4. Sept. 1700. *Waddington* 214.

[4]) *Waddington* 340. [5]) *Waddington* 224, 345.

[6]) Lehmann 1,543 f.

Religion. Als Wolff am 18. September 1701 nach Wien zurückkehrte, hatte er aber noch nicht alle Hoffnung aufgegeben. Er machte im Dezember einen neuen Versuch bei Bartholdi und forderte für die Erzherzogin in Berlin freie Ausübung ihrer Religion und katholische Erziehung ihrer Töchter[1]).

Diese Forderungen schienen Bartholdi exorbitant. In seinem Berichte an den König schilderte er in schwarzen Farben und mit einem scharfen Angriff gegen die katholische Moral die Folgen einer solchen Concession und riet entschieden ab. Das traf mit der Überzeugung des Königs zusammen, der streng auf seinem konfessionellen Standpunkte beharrte und von einer Verbindung mit einer katholischen Prinzessin nichts wissen wollte[2]).

P. Wolff blieb noch bis Juni 1702 in Wien und begab sich zunächst nach Eger ins Bad, dann nach Breslau, wo er bei dem Abschluß seines bedeutendsten Werkes, der Eröffnung der Universität (12. November 1702), zugegen war[3]). Er wurde deren Kanzler und beschloß als

---

[1]) Diese Angabe Bartholdis, nach der Wolff ein von dem kirchlichen Standpunkt abweichendes Anerbieten gemacht haben soll, ließ sich anderweitig nicht belegen.

[2]) *Waddington* 3,352 ff. In einem Briefe vom 8. Nov. 1701 an die Kurfürstin Sophie äußert sich Leibniz abfällig über den Aufenthalt und die Disputationen des P. Wolff in Berlin: Le pere Wolf sera enfin parti. Il nous a étourdis avec ses disputes, où il n'y avait ny grand fond ny grand agrement. *O Klopp*, Die Werke von Leibniz (1873) 8,298.

[3]) *Reinkens* 51 ff. Am 22. Juli 1702 schrieb Gonzalez an P. Wolff in Eger: Gratulor R. Vae ex animo, obtigisse tandem quietem, quae aulae negotiis simul et tumultibus procul, denuo respirare religioso in otio licet, quamquam ut ex R. Vae ad me 24. Junii datis intelligo, ipsa nec otium nec quietem expetere videatur, sed labores cum laboribus commutare velit et animarum quaestum, divinissimum illud opus, nunc omni virium contentione prosequi. Im Febr. 1703 war Wolff wieder in Wien. Am 17. Febr. 1703 mahnt ihn der General, er möge mit Erlaubnis des Kaisers seine Abreise beschleunigen, weil seine Anwesenheit dem römischen Könige nicht angenehm sei (Orig.-Reg. der Briefe an die böhmische Provinz).

solcher in Breslau 6 Jahre später sein arbeitsreiches Leben[1]).

Es erhebt sich nun vor allem die Frage, ob wir P. Wolff glauben können, wenn er wiederholt versicherte, bei all seinen Bemühungen nur das kaiserliche Interesse im Auge gehabt zu haben.

Diese Frage kann unbedingt bejaht werden, da sowohl aus politischen als konfessionellen Gründen eine engere Verbindung des Kaisers mit Brandenburg sehr zu wünschen war. Wie der Nekrolog des P. Wolff an einer Stelle hervorhebt, ging das Bestreben des P. Wolff darauf hinaus, alle Kurfürsten zur katholischen Kirche zurückzuführen, wodurch ja auch größere Einheit und Einigkeit im Reiche erzielt würde. Auch bei dem Kurfürsten von Brandenburg konnte dieses Ziel wenigstens von ferne angebahnt werden, wenn er dem Kaiser enger verbunden und dadurch auch eine Familien-Verbindung leichter ermöglicht wurde. Die politischen Gründe sind noch einleuchtender. Am Vorabend der Aufteilung der spanischen Monarchie mußte eine engere Verbindung mit Brandenburg dem kaiserlichen Interesse in besonderer Weise förderlich sein. Der letztere Grund war hauptsächlich maßgebend für die kaiserliche Zustimmung.

Die Idee des P. Wolff mußte, so erstrebenswert sie auch erscheinen konnte, an der Macht der Verhältnisse und Vorurteile scheitern. Wäre der optimistische Plan ausführbar gewesen: die deutsche Geschichte hätte eine andere Wendung genommen.

Die weitere Frage, ob P. Wolff bei seinen Bemühungen auf Veranlassung oder im Einvernehmen mit dem hl. Stuhl

---

[1]) Das Todesjahr ist gesichert. Wenn *Přibram* glaubt, Wolff habe noch 1712 gelebt, so ist das ein Irrtum. Die Berufung auf die Briefe der Kurfürstin Sophie an Leibniz vom Jahre 1713 (*Klopp* 9,379 ff) beweist nichts, denn es handelt sich dort um den P. *Johannes* Wolff, der 30 Jahre im Dienste des Prinzen Maximilian, des Sohnes der Kurfürstin Sophie und Bruders der Königin Sophie Charlotte, stand und erst 1738 starb. Necrolog. Rhen. Inf. *Stettiner* belastet (S. 30) zu Unrecht das Konto des P. Friedrich Wolff mit dem des P. Joh. Wolff, und somit sind alle seine diesbezüglichen Vermutungen hinfällig.

handelte, wie fast allgemein angenommen wird, muß verneint werden.

Lehmann erklärt sich den Protest Roms gegen die neue Königswürde aus dem Scheitern seiner Hoffnungen, durch die Befürwortung der neuen Königswürde die Konversion des neuen Königs anzubahnen. Rom „hatte das schmerzliche Gefühl einer erlittenen Niederlage. Da erwachten in der Kurie alle die alten zornigen Erinnerungen an die Säkularisationen der Reformationszeit“[1]). Auf diese „schöne Ausführung“ verweist auch *Přibram.* Auch nach ihm „läßt der bittere Groll, mit welcher das Papsttum, als nach erfolgter Krönung die erhoffte Umkehr Friedrichs ausblieb, dem neuen Könige entgegentrat, sich nur durch die Annahme getäuschter Hoffnungen erklären“[2]).

Diese akatholischen Forscher sind hier ihren krausen Ideen über die römische Kurie ebenso zum Opfer gefallen wie *Droysen*, der gerade in dem Bande, wo er von der preußischen Königskrone handelt, einen unsinnigen und abenteuerlichen Konversions-Plan als echte Denkschrift einer Kardinals-Kongregation wörtlich abdruckt[3]).

Wenn ein Konversionsplan der Kurie vorlag, müßte sich in den Berichten der verschiedenen Nuntien irgend eine Andeutung vorfinden. Diese Berichte sind nun gerade auf diesen Punkt hin genau durchforscht worden: es findet sich keine Spur eines solchen Planes, auch keine Spur eines Auftrages an P. Wolff.

„Im Gegenteil zeigt sich, daß die Kurie zu dem Lieblingswunsch des brandenburgischen Kurfürsten noch keine bestimmte Stellung genommen hat; weder zeigt sich das Papsttum bestrebt oder entschlossen, jenes Vornehmen zu kreuzen, noch etwa es nur unter bestimmten Bedingungen zu fördern, noch bekundet man den Vorsatz oder macht den Versuch, jenes so gelegene Moment irgendwie zum Vorteil der katholischen Kirche und Religion

---

[1]) *Lehmann* 1,379.

[2]) *Přibram,* Österreich u. Brandenburg 1688—1700, 143.

[3]) *Droysen,* Preußische Politik IV 4,416—433.

auszunützen"[1]). Und dies obgleich schon Frühling 1700 von dem Nuntius in Polen das Ereignis als unmittelbar bevorstehend gemeldet wurde. Später am 11. Dezember 1700 erhielt der Nuntius in Wien auf seine Meldung, der Kaiser sei den Wünschen des Kurfürsten geneigt, nur die Weisung die diesbezügl. Verhandlungen zu verfolgen und über sie zu berichten.

Alle die scharfsinnigen Vermutungen über den Groll der Kurie wegen des Fehlschlagens ihrer Pläne finden in den Akten keine Stütze.

Der Protest, den Clemens XI am 16. April 1701 gleichlautend nach Wien, Paris, Madrid u. s. w. schickte, wurde wesentlich von Ludwig XIV gefördert, der wegen des Anschlusses Brandenburgs an den Kaiser auf jede Weise den neuen König zu schädigen suchte. Schon im Dezember 1700 wird der Nuntius in Paris zum Vorgehen gedrängt, natürlich unter dem Mäntelchen des reinen Eifers für die katholische Religion[2]). Nach einem Berichte des Wiener Nuntius vom 11. Dezember 1700 hatte der oben bereits genannte Komtur Baron von Eisenheim auch vom Nuntius Einspruch gegen die neue Königswürde verlangt, dieser lehnte aber ab, weil er über die ganze Sache keine Instruktion habe. Schon im Anfang seines Druckes auf Rom hatte Ludwig XIV die Absendung eines Breves an alle katholischen Fürsten nahegelegt, um diese zu vermögen, die Anerkennung zu verweigern. Gerade um die Zeit, wo man sich in Rom entschlossen, dem Verlangen Frankreichs nachzugeben, liefen vom Nuntius in Warschau (2. Februar 1701) Nachrichten ein, wonach eine Annäherung des neuen Königs an die katholische Kirche nicht ausgeschlossen sein sollte. Trotzdem ging man in Rom voran. Die Absendung des Breves

---

[1]) Histor. Zeitschrift 87 (1901) 407—432: *W. Friedensburg,* Die römische Kurie und die Annahme der preußischen Königswürde durch Kurfürst Friedrich III von Brandenburg (1701). (Nach den Akten des Vatikanischen Archivs. Im Archiv der Propaganda findet sich überhaupt kein Material zur Frage.) S. 413.

[2]) Vergl. den Wortlaut der interessanten Depesche des Pariser Nuntius vom 14. Dez 1700 bei *Friedensburg* 429 f.

verzögerte sich, weil Ludwig XIV sogar auf die Fassung desselben Einfluß nahm. Am 9. Mai 1701 erhielt der französische König offiziell das Breve und am selben 9. Mai 1701 erfolgte schon seine dankbare Antwort, die von Eifer für die katholische Religion überfließt[1]).

„So energisch nun aber auch die Worte (des Protestes) klangen, mit denen das Papsttum wider Brandenburg einschritt, so wenig sehen wir es bemüht, diesen seinen Erklärungen und Mahnungen Nachdruck zu geben und für ihre Befolgungen zu sorgen. Aus der Korrespondenz der Kurie mit ihren Vertretern im Auslande verschwindet die preußische Angelegenheit sehr schnell und auch im übrigen ist das Papsttum nicht nachhaltig bemüht, den ihm zustehenden Einfluß bei den katholischen Elementen in einer jenen Erklärungen entsprechenden Weise geltend zu machen und den Bemühungen des jungen Königreichs auf allseitige Anerkennung entgegenzutreten". Die Kurie sah ruhig zu, wie Bischöfe die Königswürde anerkannten, ja sogar geistliche Privatpersonen durften die Worte des Papstes ungestraft ignorieren, wie auch P. Wolffs und Votas Bemühungen für die Anerkennung nicht die geringste Wandlung erfuhren. „Man sieht hier um so deutlicher, daß das Verhalten der Kurie gegen das preußische Königtum nicht ihrer eigenen Initiative entsprang, ja, daß es ihr selbst kaum ernst damit war; sie entledigte sich damit gleichsam eines Auftrages, der ihr von Frankreich zuteil geworden war"[2]).

Ebenso allgemein wie einen Auftrag der Kurie für die Bemühungen des P. Wolff nimmt die bisherige Geschichtschreibung Übereinstimmung und Auftrag des Jesuiten-

---

[1]) Wortlaut bei *Friedensburg* 432.

[2]) *Friedensburg* 427. Dies ist auch die Meinung des P. Vota, die er in einem Briefe an den König vom 6. Juni 1701 offen aussprach: „Les foudres des Sept Monts, Sire, seraient plus considérables, si le coup correspondait a l'éclat. Cela a fait quelque bruit, *par la manoeuvre de la toutepuissance de la Seine* sur le Tibre". *Lehmann* 1,533. — Auf Grund einer erneuten und allgemeinern Durchforschung der röm. Archive kommt *Phil. Hiltebrandt*, Preußen und die röm. Kurie 1650—1701, in den Quellen u. Forschungen aus ital.

generals an[1]). Aber auch diese Annahme ist unrichtig. In den Original-Registern der Briefe der Generäle, in denen alle Briefe derselben an den P. Wolff und dessen Obere in der böhmischen und österreichischen Provinz enthalten sind, findet sich nicht die geringste Spur eines solchen Auftrages oder eines Mitwissens. Weder direkt noch indirekt werden die Bemühungen des P. Wolff für die preußische Krone berührt. P. Gonzalez mahnte noch kurz vor dieser Periode den P. Wolff dringend, sich von jeder Einmischung in politische Geschäfte fern zu halten[2]).

Wie man immer die Bemühungen des P. Wolff beurteilen mag, eines ist sicher, er hat aus innerster Überzeugung ohne Arg und Falsch und, im Gegensatz zu den damaligen allgemeinen Gepflogenheiten, ohne jedes persönliche Interesse in der nachdrücklichsten Weise und mit gutem Erfolg für die Anbahnung und Anerkennung der preußischen Königskrone gewirkt.

Und dafür hat ihm der erste König von Preußen ebenso aufrichtig wiederholt seinen innigsten Dank ausgesprochen.

Arch. und Bibl. XI (1908) 343 ff, zum Resultat: „Eine Korrespondenz ist zwischen der Kurie, den Nuntien und den beiden Unterhändlern über die preußische Angelegenheit trotz ihrer Wichtigkeit bis zum Dezember 1700 nicht geführt worden". Gegen *J. Ziekursch*, Papst Klemens' XI Protest gegen die preußische Königskrone (Festgabe Heigel 1903, 361 ff) betont *Hiltebrandt:* „Seine (Wolff's) Tätigkeit (für die Krone) war in Rom gänzlich unbekannt."

[1]) Auch *G. E. Guhrauer*, Die Weissagung von Lehnin (1850), sieht (S. 132) in W.s Mitwirkung für die Krone „das Werk seines Ordens". Er hält Wolff, wenn nicht mittelbar so doch unmittelbar, für den Inspirator der Lehninischen Weissagung (S. 127 ff). Es erscheint fast unglaublich, daß ein Mann wie Guhrauer sich auf das Legendenbuch von *Sugenheim* stützt.

[2]) Vgl. oben S. 32 f.



Ist Kaiser Friedrich II im August und September 1227 schwer krank gewesen?

Von **Emil Michael** S. J.—Innsbruck

Bald nach der Exkommunikation des Kaisers am 29. September 1227 hat Gregor IX im Laufe des Oktober in einer Enzyklika ausgeführt, was ihn zu seinem Vorgehen bestimmt hat. Einer schweren Krankheit, derentwegen Friedrich die Kreuzfahrt aufgegeben, gedenkt der Papst nicht. Wohl aber spricht er es als seine Überzeugung aus, daß die Gründe für das Zurückbleiben des Kaisers null und nichtig gewesen seien[1]).

Wie hat sich der Kaiser gegen diese Anklage verteidigt?

Unter dem 6. Dezember 1227 erzählt Friedrich in einem Rundschreiben, daß er auf der Strecke zwischen Troja, Melfi, Bari, Barletta, Monopoli bis Brindisi — eine genauere Angabe hat Friedrich nicht gemacht — vom Herrn mit einer schweren Krankheit heimgesucht worden sei, die ihn so heftig befallen habe, daß die Ärzte ihm den Rat gaben, Halt zu machen. Damit indes die Überfahrt ins Heilige Land durch seine Abwesenheit keine Störung erleide, habe er den Rat der Ärzte verachtet und es nicht unterlassen, in der Gluthitze des Sommers nach Brindisi zu reiten, wo er den Fürsten und anderen Pilgern sowie den durch Hermann von Salza auf kaiserliche Kosten ge-

[1]) Die Belege werde ich im 7. Bande meiner Geschichte des deutschen Volkes geben.



worbenen 700 Rittern die geeigneten Schiffe angewiesen und zwei Geschwader bald nacheinander habe abziehen lassen. Übrigens sei die Menge der von ihm in Bereitschaft gehaltenen Schiffe so groß gewesen, daß viele von ihnen im Hafen zurückblieben aus Mangel an Pilgern. Die den Pilgern schädliche Luft aber, womit die göttliche Vorsehung, die der Mensch nicht vorauswissen könne, verschiedene Teile der Erde und besonders des sizilischen Königreichs nach verborgenem Ratschluß gegeißelt habe, sei für niemand die Ursache größerer Beschwerden und Nachteile geworden als für ihn. Denn er habe an seiner eigenen Person das empfunden, dessentwegen er andere bemitleide. Trotzdem seien, bevor er noch genesen, er und Landgraf Ludwig von Thüringen an Bord gegangen, um denen, die vorausgesegelt waren, zu folgen. Da seien beide plötzlich so schwer mitgenommen worden, daß er, der Kaiser, einen ziemlich bösen Rückfall erfuhr, während Ludwig nach der Landung in Otranto leider hinweggerafft wurde. Sein Tod war für Friedrich, so teilt dieser mit, die Ursache einer großen Niedergeschlagenheit des Geistes. Er selbst aber habe die Fürsten und andere hochstehende Personen des Morgenlandes, die gerade bei ihm waren, betreffs der Überfahrt zu Rate gezogen. Diese hätten mit Rücksicht auf sein körperliches Befinden und nach sorgfältiger Prüfung einiger anderer Umstände — gemeint ist die von Friedrich behauptete Geringfügigkeit der augenblicklich im Orient zur Verfügung stehenden Streitkräfte — nicht gefunden, daß ihm die Fahrt anzuraten sei. „Da es also", fährt der Kaiser fort, „eine Grausamkeit gewesen wäre, Uns selbst zugrunde zu richten, — hängt doch von Uns das Leben und das Heil vieler Völker ab —, so wurde behufs Wiedererlangung der Gesundheit Unsere Fahrt aufgeschoben, aber, so Gott will, nicht aufgehoben. Denn die Glut eines so starken Vorsatzes wird sich, so lange die Seele im Körper ist, durch keinen Zwischenfall ersticken lassen". Er habe sodann dem Herzog Heinrich von Limburg den Oberbefehl über sämtliche Truppen im Orient anvertraut bis zur Zeit, da er selbst überfahren werde, habe die für ihn bestimmten fünfzig bewaffneten

Schiffe dem Patriarchen Gerold von Jerusalem, dem Hochmeister des Deutschen Ordens Hermann von Salza und anderen Großen für die Überfahrt zur Verfügung gestellt; doch hätten diese nur zwanzig davon beansprucht. Er aber habe sich vorgenommen, um Mitte Mai des nächsten Jahres die Kreuzfahrt zu unternehmen.

Es fragt sich nun, ob und in wieweit diese Ausführungen des Kaisers der Wahrheit entsprechen?

Da erheben sich zunächst zwei Bedenken. Friedrich II behauptet, im Hafen von Brindisi sei eine solche Menge von Schiffen gelegen, daß infolge des Mangels an Pilgern viele von jenen Schiffen zurückbleiben mußten. Dabei verschweigt der Kaiser, daß ein großer Teil der Pilger der Seuche zum Opfer gefallen und daß andere wegen Friedrichs verspäteter Ankunft in Massen abgezogen waren. Es ist die Aussage des Kaisers über den Mangel an Pilgern umso auffälliger, da es etwa zwanzig Zeilen früher heißt, daß nach dem Beispiel des Landgrafen Ludwig von Thüringen, des Herzogs Heinrich von Limburg und anderer Fürsten, die er durch seine Schenkungen und Versprechungen zur Annahme des Kreuzes bewogen, eine „unendliche" Menge dasselbe getan habe. Ist vielleicht diese „unendliche" Menge nicht nach Brindisi gekommen? — Dem steht entgegen, daß auch nach andern, glaubwürdigen Quellen die Zahl derer, die sich in Brindisi einfanden, sehr groß gewesen ist.

Die Behauptung des Kaisers, daß die geringe Zahl der Pilger in keinem Verhältnis gestanden sei zur Menge seiner Schiffe, enthält also eine grobe Entstellung des Sachverhalts. Sie spricht etwas aus, was in dem von Friedrich beabsichtigten Sinne nicht existiert hat; sie erhebt eine Unwahrheit zur Tatsache[1]). Denn von einem Mangel an Pilgern konnte erst die Rede sein, nachdem, nicht ohne Friedrichs Schuld, eine große Zahl für die Kreuzfahrt verloren gegangen war. Friedrichs Behauptung

[1]) Vgl. dazu meine Abhandlung: „Eine der auffallendsten Unwahrheiten" Kaiser Friedrichs II., im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 296 ff.

ist umso schwerer verständlich, da er wissen mußte, daß viele von denen, an die er schrieb, die wahre Sachlage kannten.

Ein zweites Bedenken erhebt sich bei der Äußerung Friedrichs, daß der Vorsatz, das Heilige Land zu befreien, seine Seele wie ein Feuer durchglühe und daß nichts, gar nichts imstande sein werde, dieses Feuer zu ersticken, eine Versicherung, die sich schon in früheren Schriftstücken des Kaisers wiederholt findet. Wer ihn kannte, wußte so gut, wie er selbst, daß solche Beteuerungen mit der Wirklichkeit nichts zu schaffen hatten, sondern nur leere Redensarten waren.

Derartige Äußerungen fordern naturgemäß die Kritik auch an Friedrichs Versicherungen heraus, daß er auf dem Wege nach Brindisi von einer schweren Krankheit befallen worden sei und daß er derentwegen die Kreuzfahrt unterlassen habe.

Zur Kontrolle dieser Behauptung dient ein Schreiben, das der Patriarch und päpstliche Legat Gerold von Jerusalem, die Erzbischöfe Peter von Cäsarea, Nikolaus von Nazareth und Peter von Narbonne, ferner die Bischöfe Peter von Winchester und Wilhelm von Exeter samt den Großmeistern der Johanniter, der Templer und des Deutschen Ordens, Garin von Montagu, Peter von Montagu und Hermann von Salza aus dem Orient an den Papst gerichtet haben, damit dieser es der gesamten Christenheit übermittle. Abgefaßt wurde das Schriftstück, wie sich aus dem Inhalt ergibt, Ende Oktober oder Anfang November 1227.

Der Brief beginnt mit der Erklärung, daß sich die Absender genötigt gesehen, der Christenheit die äußerste Not mitzuteilen, in der sich augenblicklich das Heilige Land befinde. „Denn nicht ohne tiefe Erregung unsererseits und nicht ohne reichliche Vergießung von Thränen ist es geschehen, daß, wie wir allgemein hofften, bei der Überfahrt des letzten Augusts der erlauchteste Herr Kaiser nicht, wie er versprochen hatte, nach Syrien gekommen ist". Danach wird berichtet, daß infolge des Ausbleibens Friedrichs 40000 Krieger, „die ihr Vertrauen mehr auf

den Menschen gesetzt, als auf den Herrn", mit denselben Schiffen, auf denen sie herübergekommen, in die Heimat zurückgekehrt seien. Schließlich wird gemeldet, daß man Rats gepflogen, was unter der Leitung des Herzogs Heinrich von Limburg, dem der Kaiser den Oberbefehl übertragen habe, zu tun sei.

Wichtig ist hier vor allem die Äußerung über das Nichterscheinen des Kaisers. Die Absender sagen ausdrücklich weder, daß Friedrich II schwer erkrankt sei, noch auch, daß er nicht schwer erkrankt sei. Aber sie erklären ausdrücklich nicht bloß, daß sie die Überfahrt allgemein gehofft hatten, sondern auch, daß der Kaiser sie versprochen. Wollten die Absender damit sagen, Friedrich sei durch irgend ein Hindernis abgehalten worden, das Versprechen zu erfüllen, oder wollten sie zu verstehen geben, daß das Ausbleiben des Kaisers eine Schuld, einen Wortbruch bedeute?

Die Sache klärt sich, wenn man bedenkt, daß von den Absendern jenes Briefes wenigstens zwei, der Patriarch von Jerusalem und der Deutschordensmeister, zu denen gehört haben, die Friedrich II nach dessen eigener Aussage betreffs seiner Überfahrt zu Rate gezogen und die den bekannten Entscheid gegeben haben sollen. Der Patriarch Gerold von Jerusalem also und der Deutschordensmeister Hermann von Salza hätten sich nach Friedrichs Darstellung in Anbetracht seines körperlichen Zustandes und wegen der so geringen Anzahl von Kämpfern in Otranto nicht überzeugen können, daß ihm die Fahrt anzuraten sei. Derselbe Patriarch aber und derselbe Deutschordensmeister sind, wie sie in dem erwähnten Briefe gestehen, tief erregt gewesen, als sich herausstellte, daß Friedrich, entgegen der allgemein auf ihn gesetzten Hoffnung, auch diesmal die Fahrt nicht gemacht, zum 9. Male die Fahrt nicht gemacht habe, zu der er sich in San Germano durch die heiligsten Schwüre verpflichtet hatte.

Das sind zwei Dinge, die absolut neben einander bestehen können; doch würde, falls dies hier zuträfe, jener Brief der Bischöfe sicher in andern Ausdrücken abgefaßt worden sein. Denn entweder waren Gerold und Hermann,

die beide bisher in guten Beziehungen zu Friedrich standen, im Sommer 1227 überzeugt, daß man diesem mit Fug und Recht und vor allem wegen seiner schweren Krankheit die Überfahrt nicht anraten durfte — dann hätten sie nicht bloß vernünftig, sondern auch pflichtgemäß gehandelt, hätten sich bald danach nicht wegen getäuschter Hoffnungen aufgeregt, hätten ferner nicht sowohl an das Versprechen des Kaisers erinnert, als vielmehr auf die Unmöglichkeit hingewiesen, in welche dieser ohne persönliche Schuld versetzt war, sein Versprechen zu halten. Oder aber Gerold und Hermann waren tatsächlich tief erregt und schmerzlich berührt durch das nochmalige Versagen Friedrichs, durch die Nichterfüllung seines Versprechens und durch die Vereitlung lang gehegter Hoffnungen — dann hätten sie nicht zu jenen Männern gehört, welche gegen ihre Überzeugung gehandelt haben würden, wenn sie dem Kaiser auf dessen Anfrage die Überfahrt geraten hätten.

Die Behauptung des Kaisers einerseits, die Erklärung des Patriarchen und des Deutschordensmeisters anderseits sind mithin in der vorliegenden Fassung unvereinbar. Da nun die beiden letzteren nicht den geringsten Anlaß hatten, eine Unwahrheit zu sagen, wohl aber der Kaiser, welcher sich auch sonst in seinen Selbstapologien bezüglich der Wahrhaftigkeit von keinem Skrupel beengt zu fühlen pflegte, so ist der Schluß gegeben, daß die Darstellung Friedrichs dem Sachverhalt nicht entspricht, daß vor allem der wichtigste Teil derselben, die schwere Krankheit des Kaisers, als Tatsache nicht zu halten ist.

Eine zweite Kontrolle für die Darstellung des Kaisers bieten *Dietrichs von Apolda* noch aus dem 13. Jahrhundert stammende Lebensbeschreibung der heiligen Elisabeth und die kurz nach 1308 von *Friedrich Ködiz* besorgte Übersetzung einer verlorenen lateinischen Biographie des Landgrafen Ludwig. Beide erzählen zwar die Krankheit des Landgrafen und deren nähere Umstände, erwähnen aber mit keinem Worte irgendwelche Krankheit des Kaisers. Daraus ergibt sich mit moralischer Gewißheit, daß auch in der Vorlage Dietrichs und des anonymen

Verfassers der lateinischen Biographie Ludwigs, in den jetzt verschollenen Aufzeichnungen des Kaplans *Bertold,* des Begleiters Ludwigs, davon nichts gestanden hat. Denn gerade das betreffende Kapitel dieser Biographie geht auf Bertolds vortrefflichen Bericht zurück.

Wohl zählt der *Anonymus* nach dem Vorgang Bertolds die Grafen und Edlen samt einigen Geistlichen auf, die ihren Landgrafen begleiteten, und bemerkt bei Bertold, daß er seine Quelle sei; er fügt hinzu, daß noch andere Geistliche, Ritter und Knechte, auch Ärzte an der Fahrt beteiligt waren. Der Dominikaner *Dietrich von Apolda* hat sich mit der summarischen Angabe begnügt, daß Barone, Edle, bewaffnete Ritter und sehr viele andere Christgläubige den Landgrafen begleitet haben. Beide besprechen sodann den gemeinschaftlichen Zug. Den ganzen Weg von Troja bis Brindisi habe der Landgraf gemeinschaftlich mit dem Kaiser gemacht, sagt Dietrich. Weiter weiß er gleich dem Anonymus nichts zu melden. Eine unbefangene Kritik wird schließen, daß die einzige genügende Erklärung für diesen trockenen Bericht in der Tatsache liegt: ihre Vorlage, Bertold, war ebenso einsilbig.

Denn einen schweren Unfall, der damals den Kaiser heimgesucht, hätten sie sich nicht entgehen lassen, wenn er von Bertold verzeichnet worden wäre. Ein derartiger schwerer Unfall wäre nicht bloß deshalb erwähnenswert gewesen, weil er den Kaiser getroffen, sondern auch weil er die lebhafteste Teilnahme der gesamten Begleitung und namentlich Ludwigs gefunden hätte. Mochte Friedrich auch eine große Energie aufbieten, der Vormarsch wäre durch seinen bedenklichen Zustand ohne Frage behindert worden, hätte mancherlei Rücksichten auf den hohen Patienten gefordert, und zu alledem schien durch eine schwere Erkrankung des obersten Kriegsherrn das große Unternehmen, dessentwegen der Landgraf mit seinem Heere die weite Reise unternommen, in letzter Stunde wiederum gefährdet. Grund genug, daß Dietrich und der Anonymus den traurigen Zwischenfall vermerkt haben würden, wenn sie ihn in Bertolds Aufzeichnungen gefunden hätten. Es ist mithin eine gut begründete An-

nahme, daß Kaplan Bertold von einer schweren Krankheit des Kaisers nichts gemeldet hat.

Hätte aber Bertold, der ständige Augenzeuge, davon gewußt, so würde er, wenn nicht alles trügt, davon geredet haben. Auch das folgt aus den eben angestellten Erwägungen. Das Interesse Bertolds nicht nur für den Kaiser, sondern mehr noch für seinen Herrn, für den Landgrafen, mußte ihn veranlassen, eines schweren Unfalls zu gedenken, der den Kaiser auf dem Wege von Troja nach Brindisi getroffen, wenn es damit seine Richtigkeit gehabt hätte.

Das eben ist die Strecke, auf der Friedrich II nach seiner Versicherung von der schweren Krankheit heimgesucht wurde, die ihn so heftig ergriffen habe, daß die Ärzte ihm den Rat erteilten, Halt zu machen. Er aber habe den ärztlichen Rat verachtet und sei, damit der Kreuzzug nicht vereitelt würde, in der süditalischen Gluthitze des Augusts bis Brindisi geritten, und zwar geritten an der Seite des Landgrafen, der damals noch gesund war. Daß der Kaiser die Sache so darstellt, ist verständlich. Daß Bertold nichts davon sagt, wiewohl er darum wissen mußte, wenn Friedrichs Worte auf Wahrheit beruhten, ist nahezu unbegreiflich. Es ist mithin sehr unwahrscheinlich, daß sich der Kaiser in seiner Darstellung innerhalb der Grenzen des Tatsächlichen gehalten hat und daß seine schwere Krankheit eine Tatsache war.

In dieser Beziehung ist auch eine Mitteilung bedeutsam, die *Hermann von Salza* in der zweiten Hälfte des Monats März 1229 aus Joppe einem Unbekannten gemacht hat und die eine d r i t t e Kontrolle gestattet für die Behauptung Friedrichs II, daß er im Sommer 1227 schwer krank gewesen sei. Hermann erzählt, daß der Kaiser sich am 18. März 1229 in der Heilig-Grabkirche die Krone des Königreichs Jerusalem aufs Haupt gesetzt habe und zwar, auf Drängen Hermanns, ohne jede kirchliche Feier, die ihm als Gebannten verboten war, daß er danach in Gegenwart der Erzbischöfe von Palermo und von Capua sowie vieler anderer Großen und von Leuten aus dem Volke eine Erklärung vorgelegt, die Hermann von Salza in „la-

teinischer und deutscher Sprache“ wiedergab. Es hieß darin unter anderem, daß Friedrich schon zu Aachen das Kreuz genommen, aber zufolge dringender Geschäfte die Kirche um Aufschub gebeten und ihn auch erhalten habe. Dieser Entschuldigung seiner bisherigen Handlungsweise in der Kreuzzugssache fügte der Kaiser eine Entschuldigung und Verteidigung des Papstes bei, indem er die Anklage, der Papst habe ihn mit großer Härte zur Überfahrt verpflichtet und dann als exkommuniziert erklärt, durch die Versicherung entkräftete, daß Gregor IX nicht anders konnte; er hätte sonst den Schand- und Schmähreden der Leute nicht entgehen können. Wenn sodann Gregor gegen ihn geschrieben, als er schon im Orient war, so finde dies seinen Grund darin, daß man dem Papst gesagt habe, Friedrich sei nicht ins Heilige Land gefahren, sondern anderswohin, um ein Heer zu sammeln gegen die Kirche. Gregor würde nicht gegen den Kaiser, sondern für ihn geschrieben haben, wenn er dessen Absicht gewußt hätte. So die Meldung Hermanns von Salza.

Diese Kundgebung nun ist unter der Voraussetzung, daß Friedrich II im Sommer des Jahres 1227 von einer schweren Krankheit heimgesucht war, nicht bloß kaum faßlich, sondern sie scheint geradezu unmöglich. Man vergegenwärtige sich die Lage. Friedrich wird nach seiner Darstellung vom 6. Dezember 1227 bedenklich krank und hält bei denen, die über die Dinge im Orient am besten orientiert waren, Umfrage, was zu tun sei. Die Männer, an die er sich gewendet und zu denen auch Hermann von Salza gehörte, finden angeblich nicht, daß man ihm die Fahrt empfehlen solle. Derselbe Hermann von Salza aber gibt anderthalb Jahre später zu Jerusalem im Namen des Kaisers kund, Gregor IX habe nicht anders handeln können und, mit Rücksicht auf die allgemein herrschende Stimmung gegen Friedrich und seine Saumseligkeit, durch die Verkündigung des Bannes nur eine Forderung gebieterischer Notwendigkeit erfüllt.

Zu einer solchen Erklärung hätte sich Friedrich II nie und nimmer verstanden, falls er überzeugt gewesen wäre, daß eine schwere Krankheit ihm den Antritt des Kreuz-

zugs unmöglich gemacht habe. In diesem Falle hätte jene Verteidigung Gregors durch den Kaiser, abgesehen von allem andern, einen Heroismus der Gesinnung gefordert, dessen Friedrich nicht fähig war. Es läßt sich auch keine politische Erwägung, etwa die Rücksicht auf den Frieden mit dem Papst ausdenken, die ihn bestimmt hätte, eine öffentliche Erklärung abzugeben, welche im Grunde nichts weiter war, als die Leugnung seiner früher so entschieden behaupteten schweren Krankheit; denn nur dann konnte der Papst nicht anders, wenn die Behauptung des Kaisers, er sei schwer erkrankt, falsch war. War sie richtig, so durfte Gregor unter keinen Umständen gegen ihn so vorgehen, wie er es getan hat. Die Kundgebung des Kaisers, der Papst habe nicht anders gekonnt, wäre also, wenn Friedrich wirklich schwer krank gewesen, einer Art Selbstvernichtung gleichgekommen. Daß sie der Kaiser dennoch gemacht, ist undenkbar.

Aber es ist auch undenkbar, daß sich in der gedachten Voraussetzung Hermann von Salza als Organ einer derartigen Kundgebung gebrauchen ließ. Er, der dem Kaiser soweit zu Gefallen war, als es nur irgendmöglich schien, konnte ihm, falls dessen schwere Krankheit eine Tatsache war, einen bessern Dienst erweisen, als durch die öffentliche Bekanntmachung, daß der Papst nicht anders konnte. Ja, er war verpflichtet, alles zu tun, was in seinen Kräften stand, um den Papst und durch diesen die öffentliche Meinung über den wahren Sachverhalt aufzuklären. Man wende nicht ein, daß Gregor Boten Friedrichs, wenigstens nach dessen Versicherung, in dieser Angelegenheit nicht vorgelassen hat. Der Deutschordensmeister würde ohne allen Zweifel Mittel und Wege gefunden haben, dem Papst jene dringend notwendige Aufklärung, von welcher der Frieden der Christenheit abhing, zugunsten des Kaisers zu übermitteln, und Hermann durfte des gewünschten Erfolges sicher sein.

Somit ergibt sich der Schluß: Hermann von Salza wußte ebenso gut, wie Friedrich selbst, daß dieser im Sommer 1227 nicht schwer krank gewesen ist.

Es ist übrigens viertens nicht unwahrscheinlich,

daß sich Hermann von Salza über die von Friedrich II behauptete Krankheit bei dem Papst längst ausgesprochen hatte, als er in Friedrichs Auftrag zu Jerusalem jene öffentliche Erklärung abgab. Denn Gregor IX hat unter dem 1. Juli 1239 in einer Enzyklika versichert, daß er noch vor dem 29. September 1227, dem Datum der Exkommunikation, über das körperliche Befinden des Kaisers in Otranto und über andere Einzelheiten vollkommen unterrichtet gewesen sei und zwar durch briefliche Nachricht der Prälaten, die sich damals bei Friedrich II befanden. Als solche werden in der kaiserlichen Urkunde, welche die Eventualbelehnung Hermanns, des Sohnes Ludwigs, Landgrafen von Thüringen, aussprach und bald nach dem am 11. September erfolgten Tode Ludwigs ausgestellt worden ist, genannt: Gerold, Patriarch von Jerusalem, die Erzbischöfe Lando von Reggio und Marino Filangieri von Bari, Richer, Bischof von Melfi, Jakob von Vitry, Bischof von Akkon, ferner Abt Hugo von Murbach und der Deutschordensmeister Hermann von Salza. Es ist nicht gesagt, aber auch nicht ausgeschlossen, daß alle diese Prälaten, also auch Hermann von Salza, dem Papst Bericht erstattet haben über die Vorgänge in Otranto: wie Friedrich, schwach in der Treue, aber gesund am Körper, sich krank gestellt und einige Tage zu Bett gelegt habe. Vielleicht gehörten zu den Berichterstattern auch die Bischöfe Peter von Winchester und Wilhelm von Exeter.

Daß sich der Papst nicht sogleich in seinem Rundschreiben vom Oktober 1227 auf das Zeugnis der Prälaten berufen hat, sondern erst im Jahre 1239 bei Gelegenheit der zweiten Exkommunikation, ist für die kritische Würdigung des Zeugnisses belanglos. Gregor IX erhielt schon bald nachdem Friedrich sich für krank erklärt hatte, Kenntnis, daß die Aussage des Kaisers nicht auf Wahrheit beruhte. Aber er hatte damals Gründe, seine Gewährsmänner nicht zu nennen. Warum sollte er auch den Kaiser gegen die Bischöfe, von denen einige noch in seiner Nähe weilten, aufreizen und sie seiner Rache ausliefern? Die Klugheit gebot eine gewisse Zurückhaltung, die 1239 nicht mehr nötig schien.

Was nun die Beweiskraft der Meldung betrifft, welche jene Prälaten dem Papste über das gesundheitliche Befinden des Kaisers erstattet haben, so ist sie jedem verständigen Zweifel entrückt. Die hohen geistlichen Herren waren dem Kaiser wohlgesinnt, hatten zwar ein Interesse daran, daß der Kreuzzug zustande kam, würden indes ein tatsächliches Hindernis, eine schwere Krankheit, ohne Weiteres dem Heiligen Stuhle mitgeteilt haben und so für die Unschuld des Kaisers am Scheitern des Kreuzzugs eingetreten sein. Zu der Meldung, die sie nach Anagni gemacht, konnte sie nur der Umstand bestimmen, daß der Kaiser in Wirklichkeit nicht krank war.

Indes bei all diesen Erwägungen bleibt immer noch das Bedenken, ob nicht die von Gregor behauptete Nachricht über das Befinden des Kaisers lediglich eine Mystifikation, eine Erfindung des Papstes gewesen ist. Wäre es nicht möglich, daß eine Meldung der Prälaten, die damals bei Friedrich waren, dem Papste gar nicht vorlag, daß dieser sie frei ersonnen und der christlichen Welt als wahren Sachverhalt vorgelegt habe?

Es soll unumwunden zugestanden werden, daß, wie die Dinge nun einmal liegen, hierin die Hauptschwierigkeit für eine Verständigung der Historiker in dieser und in so mancher andern Frage liegt. Wer einerseits die Selbstapologie Friedrichs II vom 6. Dezember 1227, ohne auch nur den ernsten Versuch einer Kritik zu machen, hinnimmt; wer von der Voraussetzung ausgeht, daß „nicht die zufälligen Ereignisse des Jahres 1227 den Kampf hervorgerufen haben, sondern nur den Anlaß gaben zu dem überdachten und gewollten Angriff“, zum „Vernichtungskampfe“ der römischen Kurie gegen Friedrich II; wer überzeugt zu sein glaubt, daß die Schreiben des Papstes, eines „wütenden Greises“, „voll von Lug und Trug“ seien; wer anderseits in den Rundschreiben, durch welche Friedrich II sein Vorgehen zu rechtfertigen suchte, zwar „auf die mannigfachsten Verschiebungen, Bemäntelungen und Verschweigungen gefaßt“ ist und dafür hält, daß es in ihnen wohl „bloße Entstellungen“ nicht aber „einfach unwahre Behauptungen über mehr oder weniger offenkun-

dige Tatsachen", „einfach lügenhafte Behauptungen über geschehene Tatsachen" gibt; wer es als ein „wichtiges Ergebnis der neueren Forschungen" ansieht, daß sich der Kaiser in offiziellen Aktenstücken überall auf Tatsachen stützt, während die Kurie in ähnlichen Dokumenten vor Entstellungen nicht zurückschreckt": der muß unter dem Banne derartiger vorgefaßter Grundanschauungen zu dem Ergebnis kommen, daß der Kaiser mit seiner Erklärung, er sei in Otranto schwer erkrankt, die Wahrheit, der Papst aber mit seiner Leugnung die Unwahrheit gesagt hat. Wer indes veranlaßt war, diese Behauptungen und die etwa für sie vorgebrachten Gründe an der Hand der Quellen einer gewissenhaften Prüfung zu unterziehen; wer sich infolge dessen das wissenschaftlich gesicherte Urteil gebildet hat, daß es sich hier nur um Beschönigungen des Kaisers, um willkürliche, aus unberechtigter Tendenz, aus Unkritik und Mißverständnissen mannigfachster Art hervorgegangene Verdächtigungen und Anschwärzungen des Papstes handelt, dem auch nicht eine einzige bewußte Unwahrheit nachgewiesen werden konnte, während Friedrich II nicht bloß Tatsachen unwesentlich entstellt, sondern auch in offiziellen Aktenstücken wiederholt Tatsachen erfunden und vorgespiegelt hat: der wird es schlechthin für ausgeschlossen halten, daß Gregor IX jene Nachricht der Prälaten in Otranto erfunden habe. Die Prälaten konnten die Wahrheit wissen; was sie dem Papste gemeldet haben, konnte nur die Wahrheit sein und was Gregor IX der christlichen Welt bekannt gegeben hat, entsprach der Wirklichkeit.

Die Behauptung Friedrichs II, daß er in Otranto von einer schweren Krankheit befallen worden sei, ist eine Unwahrheit.

אָשָׁם und חַטָּאת im Alten Testament

Von Dr. **Andreas Eberharter**—Salzburg

I. Die in der Aufschrift angeführten Worte sind von altersher oft — abgesehen von den Wörterbüchern — einer bald kürzeren bald ausführlicheren Behandlung unterzogen worden. In der Thora und bei Ez begegnen uns Opfer dieses Namens. Alle Ausleger und Altertumsforscher sind darin einig, daß es sich hierbei um zwei zwar verwandte, aber verschiedene Opferarten handelte. Die Verschiedenheit der Opfer stützte sich aber auf die Verschiedenheit der Begriffe, die man mit אָשָׁם und חַטָּאת verband. Worin aber der begriffliche Unterschied bestand, darüber ist man im Unklaren. *J. Benzinger*[1]) bemerkt hierzu: „Was die Unterscheidung der Gebiete der beiden Opfer betrifft, so herrscht im Gesetze selber und deshalb auch bei den meisten Auslegern große Verwirrung". *Fr. X. Kortleitner*[2]) schreibt: „Discrimen inter utrumque hoc genus sacrificiorum est valde obscurum". Als Grund hierfür gibt er an: „Sed inter culpas ipsas חַטָּאוֹת et אֲשָׁמִים nuncupatas, quid interfuerit difficilis existit quaestio". Die Äußerung der zwei bekannten Archäologen wird durch die Tatsache erhärtet, daß die genannten Begriffe im Wandel der Zeiten eine s e h r v e r s c h i e d e n e und w e i t v o n e i n a n d e r a b w e i c h e n d e Bestimmung gefunden haben. Ein kurzer Überblick mag das zeigen:

1. *Philo Alex.*[3]) verstand unte אָשָׁם unabsichtliche Vergehen gegen Gott oder das Heiligtum und absichtliche Vergehungen gegen den Mitmenschen; unter חַטָּאת unabsichtliche Vergehungen gegen

---

[1]) Hebräische Archäologie², Tübingen 1907, 376.

[2]) Archaeologiae biblicae summarium, Oeniponte 1906, 122, Annot. 3.

[3]) De victimis 2. Teil I § 234, 76 f ed. *L. Cohn,* Breslau 1909.

den Mitmenschen. *Flav. Jos.*[1]) glaubte, daß unter אָשָׁם wissentliche Sünden zu verstehen seien, die nur dem Sünder selbst bekannt waren und von anderen nicht bewiesen werden konnten; hingegen seien unter חַטָּאת unvorsätzliche Sünden zu verstehen, die öffentlich begangen wurden. Die Talmudisten[2]) meinten, אָשָׁם bezeichne eine bestimmte, sichere Sünde, חַטָּאת hingegen eine zweifelhafte Sünde, begangen aus Irrtum. Die Rabbinen[3]) betrachteten אָשָׁם als Übertretung eines Gebotes und חַטָּאת als solche eines Verbotes.

2. Wir sehen hieraus, daß die Bestimmung der beiden Begriffe schon bei den alten Juden Schwankungen unterlag. Dieselbe Unsicherheit zeigt sich auch unter den christlichen Auslegern, die wohl im Mangel einer bestimmten Überlieferung auf jüdischer Seite ihren Grund hatte. *Origenes*[4]) hat sich mit den beiden Begriffen etwas einläßlicher befaßt, kam aber zu keinem abschließenden Ergebnis.

Er schreibt: „Videtur quidem in scripturis frequenter peccatum pro delicto et delictum pro peccato indifferenter et absque distinctione nominari. In hoc tamen loco (Lv 7,1—7) esse discretum. Nam cum superius in hostia pro peccato ritum sacrificii atque ordinem tradidisset, nunc separatim mandat sacrificium pro delicto; et quamvis eodem ordine atque eadem observantia cuncta mandentur et addat in novissimis: ‚Sicut id, quod pro peccato est, ita et id, quod pro delicto est, lex una est eorum', tamen voluit ostendere esse aliquid differentiae in his, quibus sacrificia divisa mandavit. In quo ego puto, delictum quidem commissum esse levius aliquanto quam peccatum. Nam invenimus de peccato dici, quod sit ad mortem, de delicto non legimus, quod esse dicatur ad mortem. Scio tamen illam differentiam, quae nonnullis sapientium visa est, quod delictum quidem sit, cum non facimus ea, quae facere debemus, peccatum vero sit, cum committimus ea, quae committere non debemus. Sed haec, quoniam non semper in scripturis divinis sub ista distinctione invenimus, idcirco generaliter affirmare non possumus".

Theod. Cyr.[5]) erklärt die Begriffe, wie folgt: „Peccatum autem legis alicuius transgressionem spontaneam significat; de-

---

1) Antiqu. jud. III 9,3.

2) Siehe bei *P. Scholz,* Die heiligen Altertümer des Volkes Israel II (Regensburg 1868) 159.

3) Siehe bei *A. Calmet,* Comm. I 2,24.

4) Hom. 5 in Lv n. 4 MPG 12,453.

5) Quaest. in Lv n. 177 MPG 80,299.

lictum ex aliquo casu contingentem". *Aug.*[1]) hat sich mit dem Unterschiede, der zwischen beiden Begriffen obwaltet, ziemlich eingehend beschäftigt. Eine sichere Antwort darauf hat auch er nicht gefunden.

„Quaeritur", so schreibt er, „inter peccatum et delictum quae sit differentia, quoniam si nulla esset, nullo modo diceretur ‚quomodo quod pro peccato, ita et quod pro delicto'. Si peccatum et delictum nihil inter se differrent, non curaret scriptura diligenter commendare unum esse utriusque sacrificium. Fortassis ergo peccatum perpetratio mali, delictum desertio boni ... Potest autem videri illud esse delictum, quod imprudenter i. e. ignoranter, peccatum a sciente committitur". Am Schlusse aber bemerkt er: „Sed sive illa sive ista sive aliqua alia differentia sit peccati et delicti, nisi aliqua esset, non scriptura ita loqueretur, ut diceret, ‚quomodo quod pro peccato ita et quod pro delicto, lex una est eorum'. Indifferenter autem plerumque dicuntur, ut et peccatum nomine delicti et delictum nomine peccati appelletur".

Greg. M.[2]) bemerkt hinsichtlich des Unterschiedes: „Hoc inter peccatum et delictum distat, quod peccatum est mala facere, delictum vero est, bona derelinquere, quae summopere sunt tenenda. Vel certe peccatum in opere est, delictum in cogitatione". *J. Tirinus*[3]) greift für die Bestimmung der beiden Begriffe wieder auf *Origenes* und *Philo Alex.* zurück.

„Peccatum videtur designari, quod ex genere suo vel ex circumstantia aliqua minus malum est contra proximum. Per delictum vero id, quod ex se vel ex circumstantiis gravius est contra Deum vel res divinas etsi ex ignorantia commissum vel quod contra proximum, sed ex malitia".

A. Calmet teilt an der zitierten Stelle noch die Anschauung einiger Erklärer mit, die unter אָשָׁם die Sünden der Unwissenheit, unter חַטָּאת die wissentlichen und freiwilligen Sünden verstanden wissen wollten.

3. Die neuere akatholische Literatur befaßt sich mit der Frage entweder gar nicht oder nur vorübergehend. Man begnügt sich zumeist mit dem Hinweis, daß אָשָׁם und חַטָּאת ursprünglich Geldbußen ans Heiligtum bezeichneten und daß der Unterschied aus nicht bekannten Gründen verwischt worden sei.

---

[1]) Quaest. in Hept. lib. III n. 20 MPL 34,681 f.

[2]) Hom. 9 (21) in Ez MPL 76,1043.

[3]) Comm. I 38.

F. Bennewitz[1]) schreibt hierüber: „אָשָׁם bedeutete zunächst Schuld, dann das Mittel, durch welches man die Schuld gutmachte, und da dieses durch Geld geschah: Bußgeld, Strafgeld. Da später sich die Abbüßung mit einem Opfer verband, so erhielt auch das Opfer diese Bedeutung. חַטָּאת bedeutete zuerst Sünde, so noch Gn 50,17. Dann ging es in die Bedeutung Sündopfer über, wodurch die Sünde gutgemacht wurde. Ursprünglich war damit auch die Geldsumme bezeichnet, welche die Verfehlung sühnen sollte". *J. Benzinger*[2]) bemerkt: „אָשָׁם und חַטָּאת sind ursprünglich Geldbußen, die man in verschiedenen Fällen an die Priester zu zahlen hatte (4 Kg 12,17; Lv 5,16; Nm 5,9) oder andere Geldbußen ans Heiligtum (1 Sm 6,17 f)". Daraus haben sich dann die Schuld- und Sündopfer entwickelt, die als besondere Opferarten erst bei Ez genannt werden. *K. Kautzsch*[3]) sagt zu unserer Frage nur: „Der Unterschied zwischen den Schuld- und Sündopfern ist nach den Bestimmungen Lv 4 f nicht leicht festzustellen. Beide werden auch zur Sühne für unvorsätzliche und selbst unbewußte Vergehungen festgesetzt; doch dürfte es sich beim Schuldopfer Lv 5,15 ff größtenteils um solche Anlässe handeln, wo sich der Mensch unbewußt (Lv 5,17) oder bewußt (Lv 5,20) am fremden Eigentum, sei es Gottes oder sei es des Nächsten, vergriffen hat". *J. Koeberle*[4]) glaubt, אָשָׁם in folgender Weise bestimmen zu können, wobei er sich hauptsächlich auf 1 Sm 6,17 und 4 Kg 12,17 stützt. Ursprünglich bezeichnete das Wort die Ergänzung, die zum fremden Gute, das man in natura oder in Geld zurückerstatten mußte, hinzutrat. Weil die Wiedererstattung wohl häufig in Geld stattfand, so ging אָשָׁם auch auf die Ersatzsumme über, so daß es beides bezeichnete. In dieser Bedeutung ist אָשָׁם alter terminus technicus und hatte möglicherweise anfangs keine Beziehung zum Opfer. Hingegen dürfte חַטָּאת schon ursprünglich eine Beziehung zum Opfer gehabt haben. *C. Orelli*[5]) erwähnt, daß es sich bei אָשָׁם mehr um die satisfactio für einen zugefügten Schaden, bei חַטָּאת hingegen um die Entsündigung der Person des Dar-

---

[1]) Die Sünde im alten Israel, Leipzig 1907, 248.

[2]) Hebräische Archäologie², Tübingen 1907, 75.

[3]) Biblische Theologie des Alten Testamentes, Tübingen 1907, 346.

[4]) Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum, München 1905, 81.

[5]) Realenzyklopädie für protest. Theol. u. Kirche, XIV³, Leipzig 1904, 393 f.

bringers gehandelt habe. *R. Smend*[1]) behauptet ohne weitere Begründung, daß man unter אָשָׁם und חַטָּאת in der Zeit vor Ez Geldbußen verstand, die ans Heiligtum bezahlt wurden (4 Kg 12,17). Wahrscheinlich seien die Sünd- und Schuldopfer aus diesen Bußen hervorgegangen. *J. Wellhausen*[2]) betrachtet אָשָׁם und חַטָּאת ebenfalls als „heilige Strafen", an deren Stelle nicht lange vor Ez die gleichnamigen Opfer getreten seien. Wenn *W. Wundt*[3]) mit seiner Bemerkung: „Die Entwicklung der Heiligungszeremonien beginnt mit der völligen Trennung von Sünde und Schuld, schreitet fort zu einer anfänglich beschränkten, dann zunehmenden Kreuzung, bis am Höhepunkt beide zusammenfallen", recht hätte, so müßte gerade dafür, daß diese Bußgaben zwei verschiedene Namen trugen, ein Grund gesucht werden. Wenn später die Begriffe ineinander übergehen, bezw. nicht mehr genau auseinander gehalten worden sind, so liegt der Grund wohl darin, daß sie ursprünglich nahe verwandt gewesen sind. Wir können daher auf den Unterschied, der zwischen אָשָׁם und חַטָּאת einmal vorhanden war, nicht gut verzichten, dies umso weniger, da hierdurch ja der Unterschied der beiden Opferarten wesentlich bedingt ist.

4. Im Unterschied von der nichtkatholischen Forschung haben die katholischen Erklärer sich bestrebt, die beiden Opferarten nicht bloß begrifflich auseinander zu halten, sondern die ihnen zugrunde liegenden Begriffe zu bestimmen. Wir wollen beispielsweise einige der neueren Bibelerklärer zu Worte kommen lassen.

P. Scholz[4]) schließt seine ausführlichen Erörterungen über die Schuld- und Sündopfer mit folgenden Worten: „Aus all' den genannten Fällen geht hervor, daß, während die Sündopfer allen aus Versehen begangenen Sünden, aber keine Rechtsverletzung enthaltenden Sünden galten, die Schuldopfer für solche Sünden dargebracht wurden, die eine Veruntreuung (מַעַל) eine Eigentums- oder Rechtsverletzung, sei es gegen Jahwe, sei es gegen den Mitmenschen involvierten. Betraf die Sünde der Rechtsverletzung Jahwe direkt, so durfte sie, wie beim Sündopfer, nur aus Versehen begangen sein ... War aber die Veruntreuung direkt gegen den Nächsten gerichtet, so konnte die Sünde der Veruntreuung auch mit Absicht, mit vollem Bewußtsein, selbst mit Bosheit be-

---

[1]) Lehrbuch der atl. Religionsgeschichte[2], Freiburg i. B., Leipzig u. Tübingen 1899, 329.

[2]) Prolegomena zur Geschichte Israels[5], Berlin 1899, 74.

[3]) Völkerpsychologie II 3. Teil. Leipzig 1909, 688 f.

[4]) Die heiligen Altertümer des Volkes Israel, Regensburg 1868 II 161 f.

gangen sein“. Mit dieser Bestimmung geben sich *B. Schaefer*[1]), *F. X. Kortleitner*[2]), *H. Zschokke*[3]), abgesehen von geringfügigen Erweiterungen, zufrieden.

Eine selbständige Feststellung der Begriffe אָשָׁם und חַטָּאת bietet *F. Hummelauer*[4]). Ersterer bezeichnete nach seiner Auffassung eine schwerere Sünde gegen die Gerechtigkeit, die man entweder gegen das Heiligtum oder den Nächsten beging. Den Grund hiefür erblickt er darin, daß die Vergehen, für welche die Schuldopfer dargebracht wurden, mit מַעַל bezeichnet werden, welches nie bei חַטָּאת vorkommt. Nun bedeutet מַעַל nach dem biblischen Sprachgebrauch stets eine schwerere Sünde, z. B. Jos 7,1; 22,20; Dt 32,51; Dn 9,7; 1 Chr 5,25; 2 Chr 2,7; 12,2. Letzterer Begriff bezeichnete die Sünde im allgemeinen ohne Rücksicht auf die Schwere.

Endlich mag noch auf die Ansicht *P. Scheggs—J. Wirthmüllers*[5]) hingewiesen werden. „Wie Sünde und Schuld in eigentlicher Bedeutung sich zu einander verhalten, so Sünd- und Schuldopfer. Die Sünde geht der Schuld als ihre aktuelle Ursache voraus, während Schuld als bleibende Folge und Wirkung der Sünde erscheint, wobei zu beachten ist, daß nur die äußerlich zu konstatierende, nicht die innerlich und vor Gott bestehende Schuld in Betracht kommen konnte. Die Sündopfer waren angeordnet zur Sühne von Handlungen, die sich als unabsichtliche aktuelle Übertretungen des Sittengesetzes darstellten, ohne daß äußere Folgen, die sich einstellten, in erster Linie berücksichtigt wurden; ein Schuldopfer wurde gefordert, wenn bei der Sünde zugleich eine Verschuldung in Weise einer Rechtsverletzung gegeben war, die einer Schätzung unterstellt und wieder gutgemacht oder erstattet werden konnte“.

Aus der hier gegebenen Übersicht der verschiedenen Auffassungen von אָשָׁם und חַטָּאת, die sich zum Teil direkt widersprechen, geht klar hervor, daß die oben angeführten Urteile *Benzingers* und *Kortleitners* richtig sind.

---

[1]) Die religiösen sowie die wichtigsten häuslichen und politischen Altertümer der Bibel[2], Münster 1891, 109 f.

[2]) Ebenda 121.

[3]) Historia sacra antiqui Testamenti[6], Vindobonae et Lipsiae 1910, 120.

[4]) Comment. in Exod. et Lev. Parisiis 1897, 376.

[5]) Biblische Archäologie, Freiburg i. B., 1887, 504.

II. Bevor wir nun an den Versuch einer Lösung herantreten, wollen wir prüfen, ob אָשָׁם und חַטָּאת wirklich ursprünglich Bußgaben an das Heiligtum bezeichneten, die entweder in natura oder in Geld entrichtet wurden.

1. Was אָשָׁם betrifft, so läßt sich tatsächlich nicht leugnen, daß ihm diese Bedeutung zukommt. Hiefür möchten wir aber die Stelle 4 Kg 12,17 (16) außer Betracht lassen, obwohl sie häufig zum Beweis angeführt wird; es läßt sich aus derselben der Nachweis nicht erbringen, daß die für die Schuld dargebrachte Sühnegabe mit אָשָׁם bezeichnet wurde.

Denn die Worte כֶּסֶף אָשָׁם können in dreifacher Weise übersetzt werden: „Das Geld für die Schuld" oder „das Geld vom Schuldopfer" oder endlich „das Geld, das man als אָשָׁם" bezeichnete. Man hat aus Antipathie gegen die Existenz der Schuldopfer in der Zeit vor Ezechiel noch kein Recht anzunehmen, daß אָשָׁם an der angeführten Stelle Apposition ist. Grammatikalisch bleibt die Frage, wie die Stelle zu übersetzen ist, offen. Daher eignet sie sich nicht zum Beweise, daß אָשָׁם Bußgeld bezeichnet. Noch mehr natürlich ist der Schluß verfehlt, daß אָשָׁם an der genannten Stelle die ursprüngliche Bedeutung „Buße" besitze.

Abgesehen von dieser Stelle, liefert aber die Bibel Belege genug, daß אָשָׁם wirklich die Bedeutung „Sühnegabe" = „Buße" im Alten Testament hat. Das Wort kommt an mehreren Stellen als Akkusativ mit den Zeitwörtern הֵבִיא und הֵשִׁיב vor, an denen man es ohne Zweifel mit „Buße" objektiv genommen zu übersetzen hat, so: Lv 5,6 f, 15, 25; 19,21; 1 Sm 6,3 f, 8. Darauf deutet auch die Übersetzung der LXX hin, welche 1 Sm 6,3. 8 st. אָשָׁם mit dem sonst nicht gebräuchlichen Worte ἡ βάσανος und 1 Sm 6,4 mit τὸ τῆς βασάνου wiedergeben. Die Übersetzung an den anderen angeführten Stellen verrät die Auffassung der LXX nicht. Es unterliegt demnach nicht dem geringsten Zweifel, daß אָשָׁם die Bedeutung „Buße" hat.

Damit ist nun noch nicht gesagt, daß diese Bedeutung die ursprüngliche ist. Stellt man sich auf den Standpunkt der modernen Kritik, so begegnet das Wort im vorexilischen Schrifttum sehr selten. Es kommt außer in den angeführten Stellen aus 1 Sm u. 4 Kg 12,17 (16) nur noch in Gn 26,10 vor. Auch das von ihm weitergebildete אַשְׁמָה begegnet nur an einer einzigen Stelle in der vorexilischen Literatur, nämlich Am 8,14.

Die Bedeutung von אָשָׁם ist in Gn 26,10 außer allem Zweifel „Schuld", „Sündenschuld". Nach der besagten Stelle sprach Abi-

melech, der Philisterfürst zu Isaak: „Warum hast du uns das angetan, wie leicht hätte einer von unserem Volke bei deinem Weibe schlafen können und so hättest du uns eine Schuld aufgeladen". An dieser Stelle kann von Sühnegabe und Schuldopfer keine Rede sein. Die LXX dachten hier auch an ein Vergehen bezw. an die daraus folgende Verschuldung. Nur haben sie hier mit schärferer logischer Abgrenzung des Sünden- nnd Schuldbegriffs אָשָׁם mit ἄγνοια übersetzt, um anzudeuten, daß eine Schuld aus Unwissenheit die Folge des Umgangs mit Rebekka gewesen wäre. — Was die Stelle bei Am 8,14 betrifft, so wird dort אַשְׁמָה in keinem Falle als Sühnegabe oder Buße gedeutet werden können, wenngleich die LXX die Auffassung von Sühne durch die Übersetzung ἱλασμός begünstigt.

So stehen sich, vom Standpunkt der modernen Kritik ausgesprochen, nach der vorexilischen Literatur zwei Bedeutungen gegenüber: „Schuld" und „Buße" = „Sühnegabe". Daher ergibt sich nun die Frage: welche ist nachweisbar älter? Die Entscheidung hierüber hängt nun nicht etwa bloß von der schriftlichen Fixierung der kanonischen Bücher ab, sondern möglicherweise auch von den Quellen, die den kanonischen Büchern zugrunde liegen. Eine absolute Sicherheit wird sich aber hierin aus Mangel eines Substrats der Untersuchung nicht gewinnen lassen. Doch möchten wir uns aus zwei Gründen dafür entscheiden, daß die ältere Bedeutung von אָשָׁם „Schuld" sei. Der erste Grund ist ein psychologischer. Wir meinen, die Hebräer haben an Buße und Sühnegaben erst gedacht, als sie sich schuldig fühlten, bezw. das Bewußtsein der Schuld erlangten. Es geht daher die Schuld der Buße zeitlich voraus. Es ist nun allerdings möglich, daß man zuerst einen terminus technicus für die Buße geprägt hätte, weil ja die Sprache im Werdeprozeß nicht notwendig den gleichen Schritt einhalten muß wie das Begriffsvermögen, aber wahrscheinlich ist dies nicht. Wir glauben daher, es hat sich auch in der Sprache zeitlich früher ein Wort für die Schuld gefunden und erst später wurde das gleiche Wort in Ermangelung eines passenden terminus technicus auch für das gebraucht, wodurch die Schuld gesühnt, gutgemacht wurde, also für „Sühnegabe" oder „Buße". — Der zweite Grund ist ein philologischer. Es ist kein Zweifel, daß אָשָׁם mit dem Zeitworte אָשֵׁם im Zusammenhang steht. Dieses Zeitwort begegnet allerdings in der von der Kritik anerkannten vorexilischen Literatur auch ziemlich selten, nämlich Os 4,15; 5,15; 13,1; 14,1 und selbst an diesen Stellen ist es mit Ausnahme von Os 4,15 textkritisch nicht

gesichert. Aber in Os 4,15 hat es ohne Zweifel die Bedeutung „sich verschulden". Die LXX übersetzten es an jener Stelle mit ἀγνοεῖν, die Vulg. gibt es mit delinquere wieder. Hierzu kommt noch, daß die LXX Os 5,15; 14,1 und auch Jo 1,18, Prov 30,10 אָשַׁם mit ἀφανίζεσθαι übersetzten. Diese Übersetzung hat zwar unmittelbar wohl sehr wahrscheinlich ein שָׁמֵם im Hebräischen zur Voraussetzung. Aber bei der theologisierenden Art der LXX-Übersetzung wäre die Folgerung nicht ganz abzuweisen, daß sie אָשֵׁם in seinen Wirkungen auf den Seelenzustand des schuldbeladenen Menschen ins Auge faßten, der ihnen als eine Verödung und Verwüstung erscheinen mußte. So gelangt man wiederum zum Schluß, daß אָשַׁם ursprünglich „sich verschulden" bedeutet. Demzufolge liegt es nahe, „Schuld" als ältere Bedeutung von אָשָׁם anzunehmen. Etwas Ähnliches könnte man auch aus dem Adjektiv אָשֵׁם = schuldig folgern, das bereits Gn 42,21; 2 Sm 14,13 vorkommt, und in LXX mit ἁμαρτία, πλημμέλεια, in der Vulgata mit peccare wiedergegeben wird.

Soweit wir also in der hebräischen Sprachgeschichte die Bedeutung des Wortes zurückverfolgen können, ist „Schuld" als die älteste Bedeutung für אָשָׁם anzusprechen. Dies ergibt sich als Resultat selbst dann, wenn man sich in Bezug auf das Alter der atl. Bücher auf den Standpunkt der modernen Kritik stellt. Es ist somit eine von religionsgeschichtlichen Voraussetzungen diktierte grundlose Behauptung, daß die ursprüngliche Bedeutung von אָשָׁם = „Sühnegabe", „Buße" ans Heiligtum sei.

2. Noch viel mißlicher steht die Sache bei חַטָּאת. Wir haben die Mühe nicht gescheut, allen Stellen der Bibel nachzugehen, wo חַטָּאת vorkommt. Hierbei gelangten wir zu folgendem Resultat: חַטָּאת begegnet nie in ähnlicher Weise wie אָשָׁם als Akkusativobjekt abhängig von הֵשִׁיב הֵבִיא oder einem verwandten Zeitwort, wo es die Bedeutung Sühnegabe haben könnte.

In Lv 5,6 f, wo die Rede vom Sündopfer ist, wäre es doch zweckentsprechend gewesen, für הֵבִיא אֲשָׁמוֹ zu schreiben חַטָּאתוֹ. Wenn חַטָּאת ursprünglich die Bedeutung „Sühnegabe" „Buße" hatte, so ist nicht einzusehen, warum der Redaktor des Priesterkodex dafür אָשָׁם wählte. Denn ebenso gut, als er die angeblich ursprüngliche Bedeutung von אָשָׁם gebrauchte, konnte er dieselbe von חַטָּאת verwenden. Ja der Redaktor scheint geradezu, wo von den Sühnegaben die Rede ist, die nach ihm an das Heiligtum abzuliefern waren, den Gebrauch von חַטָּאת zu vermeiden, um nicht den Gedanken aufkommen zu lassen, daß חַטָּאת einmal die Bedeutung „Sühnegabe oder Bußgeld"

gehabt habe. In Lv 4,3. 14, wo er, analog wie beim Schuldopfer חקריב את חטאתו hätte verwenden können, tat er es nicht. Lv 4,28. 32; 5,11; Nm 6,14, wo man erwarten könnte, daß er geschrieben hätte הביא חטאתו, הקריב, gebrauchte er dafür קָרְבָּנוֹ. Allerdings begegnet חַטָּאת als Akkusativobjekt oder in passivischer Konstruktion mit den Zeitwörtern הֵבִיא, הִקְרִיב, הֵנִיף, הִגִּישׁ Lv 6,23; 10,19; Nm 15,25; Ez 42,13; 43,22; 44,27; Esr 8,35; 2 Chr 29,21. 23, aber an sämtlichen Stellen bezeichnet חַטָּאת das Sündopfer.

In der ganzen Bibel findet sich, wenn wir von 4 Kg 12.17 (16) absehen, keine Belegstelle dafür, daß חַטָּאת ursprünglich eine Bußgabe ans Heiligtum bezeichnete. Die Stelle 4 Kg 12,17 (16) ist aber in dieser Hinsicht wegen ihrer Vieldeutigkeit wertlos, wie wir bereits oben bei der Behandlung von אָשָׁם dargelegt haben.

Hierzu kommt noch ein indirekter Grund aus den Übersetzungen der LXX und Vulgata,. Während אָשָׁם in der LXX und Vulgata in den von der modernen Kritik als den ältesten betrachteten Stellen in der Weise übersetzt wird, daß man auf den Charakter von אָשָׁם als Sühne = Bußgabe zu schließen berechtigt ist, so fehlt dieser Anhaltspunkt für חַטָּאת vollständig.

1 Sm 6,3 f 17 wird אָשָׁם von der LXX mit ἡ βάσανος wiedergegeben, 1 Sm 6,8 mit τὸ τῆς βασάνου. Die Vulgata gibt eine erklärende Übersetzung, welche den Charakter, daß אָשָׁם eine Sühne = Bußgabe bezeichnet, sofort erkennen läßt, z. B. übersetzt sie 1 Sm 6,3: reddite, quod debetis ei pro peccato. Ähnlich lautet die Übersetzung 1 Sm 6,4. 8. 17.

חַטָּאת hingegen wird weder in der LXX noch in der Vulgata mit einem Worte übersetzt, das a n s i c h schon auf die Bedeutung von חַטָּאת als Bußgabe eine Folgerung zu ziehen berechtigte. Die Äquivalente hierfür in der LXX in den Büchern Josues 1. und 2. Sm sind: ἀνόνημα (Jos 24,19); ἁμαρτία (1 Sm 12,1; 15,23; ἁμάρτημα (1 Sm 15,25; 2 Sm 12,13). In der Vulgata lesen wir an den angeführten Stellen: peccatum. Wir sagten oben: an und für sich; denn wir verhehlen uns nicht, daß die genannten Worte ja die Bedeutung Bußgabe hätten erhalten können, wenn dies von חַטָּאת nach dem Zusammenhang der bezüglichen Stelle einwandfrei aufgezeigt werden kann. Dieser Beweis fehlt aber für חַטָּאת, wie wir oben dargetan haben. Angenommen aber, חַטָּאת würde einmal in alter Zeit ursprünglich eine Bußgabe bezeichnet haben wie אָשָׁם, so stände man vor der Frage: Wie ist es denn gekommen, daß die Bußgaben das eine Mal אָשָׁם, das andere Mal חַטָּאת heißen?

Es will uns doch nicht recht einleuchten, daß man für eine und dieselbe Sache zwei verschiedene Worte geprägt hat, wenn kein Unterschied bestand. Mit der Feststellung, die noch dazu willkürlich ist, daß אָשָׁם und חַטָּאת ursprünglich Bußgaben an das Heiligtum waren, ist für die Beantwortung der Frage, welcher Unterschied zwischen beiden gewaltet hat, gar nichts gesagt. Daher wird es sich empfehlen, als die älteste belegbare Bezeichnung der beiden fraglichen Worte „Schuld" und „Sünde" anzunehmen. Diese Bedeutungsverschiedenheit der beiden Termini wird uns auch einen Einblick in den Unterschied der beiden Opferarten gestatten.

III. Bevor wir den Unterschied beider Opferarten festzustellen versuchen, möchten wir die Aufmerksamkeit auf die Bedeutungsentfaltung lenken, die den beiden Worten im Laufe der Zeit zuteil geworden ist.

Es ist eine in der Sprachgeschichte altbekannte Erscheinung, daß sich zu der ursprünglichen oder ältesten Bedeutung, die wir kennen, im Wandel der Zeiten neue gesellen, die zu derselben nach dem Prinzip der Ideenassoziation in irgendeinem Verwandschaftsverhältnis stehen. Dies kommt in den Übersetzungen (ob immer zutreffend, mag dahingestellt bleiben) zumeist durch die verschiedenen Äquivalente zum Ausdruck, durch welche das nämliche Wort des Urtextes wiedergegeben wird. Die Übersetzer trachteten nämlich in ihrer Sprache dasselbe Wort des Grundtextes oder der Vorlage dadurch zu verdeutlichen, daß sie die Bedeutungsnuancen durch den Wechsel der Worte in ihrer Sprache kundzutun sich bestrebten, vorausgesetzt, daß sie mit Bedacht ihrer Arbeit oblagen. Es ist daher gewiß von Interesse zu kennen, wie die LXX und Vulgata — wir beschränken uns aus leicht begreiflichen Gründen auf diese zwei — die oben angeführten Worte wiedergeben. Hierdurch werden wir in die Lage gesetzt, die Bedeutungsentwickelung zu verfolgen, welche אָשָׁם und חַטָּאת durchgemacht haben Daß bei dieser Entwickelung die ursprüngliche, bezw. die älteste uns bekannte Bedeutung nicht außer Gebrauch kam, braucht wohl nicht eigens betont zu werden. Da die Belegstellen für חַטָּאת sehr zahlreich und an sich für unsern Gegenstand belanglos sind, so dürfte eine summarische Angabe genügen.

1. Die Äquivalente für אָשָׁם in der LXX sind folgende:
ἄγνοια Gn 26,10; Ez 40,39; 42,13; 44,29; 46,20;
ἀδικία Jer 51,5;
ἁμαρτία Lv 5,7; Nm 18,9; 4 Kg 6,17 (16); Jes 53,10;
βάσανος 1 Sm 6,3. 8. 17; τὸ τῆς βασάνου 1 Sm 6,4;

καθαρισμός Pro 14,9;

πλημμέλεια Lv 5,15 f. 18 f. 25 (6,6); 7,1 f. 5. 37 (6,31 f. 35; 7,27); 14,12. 24; 19,21 f; Nm 5,7; 6,12; Ps 68,22; Esr 10,19; πλημμελεῖν Lv 5.6. 15. 25 (6,6);

τὸ τῆς πλημμελείας Lv 7,7 (6,37); 14,13 f. 17. 25. 28; πλημμέλημα Nm 5,8 (bis).

2. In der Vulgata sind die Äquivalente:

delictum Lv 5,15. 26 (6,6); 7,5; 14,12. 17. 24. 28; 19,21; Nm 18,9; 1 Sm 6,4. 8. 17; 4 Kg 12,16 (17); Jer 51,5; Ez 40,39. 44,29; 46,20; Ps 68,20;

hostia pro delicto Lv 7.1. 7; 14,13, 15; oblatio pro delicto Ez 42,13; sacrificium pro delicto Lv 7,37; victima pro delicto Lv 7,2;

peccatum Lv 5,18. 25 (6,6); 1 Sm 6.3; Jes. 53.10; Pro 14,9; peccatum grande Gn 26,10.

Öfter läßt die Vulgata das Wort unübersetzt, nämlich Lv 5,6 f. 15 (einmal) 19; 14,25; 19,22; Nm 5,7 f.

3. Für חַטָּאת sind in der LXX die Äquivalente:

ἅγνισμα Nm 19,9; ἁγνισμός Nm 8,7; 19,17; ἁμαρτάνειν Gn 4,7; ἁμαρτία (208mal); ἁμάρτημα (7mal); τὸ τῆς ἁμαρτίας (3mal); τὸ περὶ τῆς ἁμαρτίας (14mal); τὸ ὑπὲρ τῆς ἁμαρτίας (4mal); ἁμαρτωλός Am 9,8;

ἀνομία (5mal); ἀνόνημα (2mal); ἀσέβημα Thr 4,22;

ἐξιλασμός Ez 45,19; ἱλασμός Ez 44,17;

κακά Nm 32,23

μάταιον 3 Kg 16,2;

μετακίνησις Zach 13,1

4. In der Vulgata;

ablutio Zach 13.1;

delictum Lv 14,31; Ps 25,7; Job 13,23;

lustratio Nm 8,7:

peccatum (178mal); hostia pro peccato (7mal); oblatio pro peccato (2mal); sacrificium pro peccato (2mal); victima pro peccato (2mal); peccare Nm 32,21; 3 Kg 13,34; Am 9,8; Job 35.3; peccator Pro 13,6;

scelus Ex 32,30.

Aus diesem Verzeichnis heben wir für אָשָׁם und חַטָּאת jene Worte heraus, welche den Bedeutungszuwachs rein äußerlich schon bekunden, womit wir nicht sagen wollen, daß in den anderen Entsprechungen derselbe nicht vorhanden ist; denn öfter haben die Übersetzer das Grundwort der Übersetzung einfach beibehalten auch für die Bedeutungsnuancen, welche das Wort im Urtext im Laufe der Zeit erhalten hat.

Die Bedeutungsentwickelung für אָשָׁם kommt in der LXX zum Ausdruck durch: βάσανος, καθαρισμός, τὸ τῆς πλημμελείας, τό πλημμέλημα; in der Vulgata durch: hostia, oblatio, sacrificium, victima pro delicto.

Für חַטָּאת gibt sich die Bedeutungsentwickelung in der LXX kund durch: ἅγνισμα, ἁγνισμός; τὸ τῆς ἁμαρτίας, τὸ περὶ τῆς ἁμαρτίας, τὸ ὑπὲρ τῆς ἁμαρτίας, ἐξιλασμός, ἱλασμός, μετακίνησις; in der Vulgata durch: ablutio, lustratio, hostia = oblatio = sacrificium = victima pro peccato.

Hieraus ergibt sich, daß אָשָׁם und חַטָּאת im Laufe der Zeit auch die Bedeutung dessen erlangt haben, wodurch die „Schuld" bezw. „Sünde" gesühnt wurde. Wann diese Bedeutungserweiterung eingetreten ist und in welcher Zeit unter dem Sühnemitlel „speziell das Schuld- bezw. das Sündopfer" verstanden wurde, läßt sich nicht bestimmen. Für uns genügt hier die Feststellung, daß אָשָׁם und חַטָּאת im Laufe der Zeit tatsächlich diese Bedeutungen erlangt haben.

IV. Wenn nun die Bedeutung Schuld- bezw. Sündopfer den beiden obengenannten Worten infolge der Ideenassoziation, durch die man Verwandtes miteinander verband, zuteil geworden ist, so ist es doch naheliegend anzunehmen, daß der Unterschied der beiden Opferarten auf ihrer Grundbedeutung basiert, d. h. das Schuldopfer wurde dargebracht für die Sündenschuld, während das Sündopfer die sündhafte Handlung oder Unterlassung zu sühnen bestimmt war. Es ist nicht einzusehen, warum man den Unterschied der beiden Opferarten anderswo suchen sollte als in der Unterscheidung von Sünde und Schuld, wenn einmal feststeht — und das bezeugen ja die angeführten Stellen — daß die Althebräer den Unterschied von Sünde und Schuld machten und kannten.

Die Fälle, in denen ein Schuld- und Sündopfer vorgeschrieben waren, nämlich bei der Reinigung des Aussätzigen Lv 14,12. 18 und bei der Verunreinigung des Nasiräers während der Dauer seines Gelübdes Nm 6,11 f, können bei dieser Auffassung von אָשָׁם und חַטָּאת in ungezwungener Weise erklärt werden; hingegen macht die Begründung, warum in diesen zwei Fällen ein Schuld- und Sündopfer dargebracht werden mußte, nicht unerhebliche Schwierigkeiten, wenn man daran festhält, daß mit אָשָׁם und חַטָּאת verschiedene Gattungen der Sünde bezeichnet werden. Dem Einwand, daß in den übrigen 4 Fällen, in denen im Gesetze Schuldopfer angeordnet werden, Sünden, die eine Rechtsverletzung beinhalten, als Grund derselben aufscheinen, ist durch die Erwägung

zu begegnen, daß es keine Schuld ohne Sünde gibt. Der Verfasser der Gesetze über das Schuldopfer nennt die Sünden, für deren Schuld ein Opfer dargebracht werden mußte. Da er den Unterschied von Sünde und Schuld als bekannt voraussetzen durfte, so konnte es keinem Mißverständnis unterliegen, wenn er bei den erwähnten Fällen nur die Sünden nannte, für deren Schuld die Darbringung eines Opfers gefordert war.

Daß der wesentliche Unterschied zwischen Schuld- und Sündopfer nicht in den verschiedenen Gattungen der Sünden zu suchen sei, für welche sie dargebracht wurden, hat seinerzeit schon *W. P. Rinck* richtig erkannt, wenn er schreibt: „Das Sündopfer חַטָּאת will die Sünde, an sich betrachtet, aufheben und sühnen, das Schuldopfer אָשָׁם die Folgen der Sünde als Rechtsverletzung wieder gutmachen, eine Schuld bezahlen. Ein Unterschied in den Sünden selbst ist in diesem Sprachgebrauch keineswegs begründet ... Eine Verschiedenheit von Sünden, wenn sie auch akzidentell auf das Schuld- und Sündopfer Einfluß hatte, aufspüren wollen, hieße, etwas Fremdartiges hineintragen und den wahren Standpunkt verrücken. Sünde ist ‚Sünde und Schuld', hier läßt sich nicht markten, nur die Stellung des Jahwedieners, der seiner Bürde gern los wäre, läßt sich nach verschiedenen Gesichtspunkten auffassen"[1]).

Die vielen Untersuchungen über den Wesensunterschied der Schuld- und Sündopfer waren deswegen, daß sie denselben irrigerweise in den verschiedenen Gattungen der Sünden erblickten, keineswegs vergebliche Arbeit. Sie gewähren uns einen Einblick in die Art bezw. Schwere der Sündenschuld, für welche neben dem Sündopfer noch ein Schuldopfer vorgeschrieben wurde. Wie *C. Riehm*[2]) und *F. von Hummelauer*[3]) bemerken, werden die Sünden, welche durch ein Schuldopfer zu sühnen waren, mit מַעַל bezeichnet. Das Wort begegnet nie bei חַטָּאת. מַעַל bezeichnet aber in den meisten Fällen ausdrücklich schwere Vergehen, wie z. B. Ehebruch Nm 5.12 f, Götzendienst Nm 31,16, Apostasie 2 Chr 29,19; 33,19; 36,14. Wo es mehr allgemein gebraucht wird, legt der Zusammenhang es nahe, daß nicht bloß geringe, sondern zugleich auch schwere Sünden miteinbegriffen sind, z. B. Ez 17,20; 18,24; Dn 9,7. Darauf deuten auch die Entsprechungen in der LXX und Vulgata hin, wo wir מַעַל מָעַל πλημμελεῖν πλημμέλειαν (μεγάλην)

---

[1]) Theologische Studien und Kritiken XXVIII (1855) 377.

[2]) Theologische Studien und Kritiken XXVII (1854) 94 f.

[3]) Comm. in Exod. et Lev., Parisiis 1897, 376.

Jos 7,1: 22,16; παραπίπτειν παράπτωμα Ez 14,1; 15,8; 18,24; 20,27; ἀδικίαν ἀδικεῖν Ez 17,20; 31,26; ἀνομίας ἀνομεῖν 1 Chr 10,13; ἀθετήματα ἀθετεῖν 2 Chr 36,14; ἀθεσίαν ἀθετεῖν Dn 9,7; contemnere Dominum Nm 5,12. 27; praevaricatione despicere Ez 17,20; contemnens spernere Ez 20,27; in iniquitatibus peccare Dn 9,7; iniquitates praevaricari 1 Chr 10,13; praevaricari inique 2 Chr 36,14 lesen. Auch die Entsprechungen, wo das Nomen oder Verbum allein begegnen, bestätigen obige Behauptung. Wir lesen dafür: ὑπερορᾶν Nm 31,16; ἀπειθεῖν Dt 32,51; ἀθετεῖν Ez 39,23; 1 Chr 2,7; 5,25; ἀσυθετεῖν Neh 3,27; ἀδικεῖν 2 Chr 26,16; ἀφιστάναι 2 Chr 26,18; 28,19. 22; 29,6; 30,7; ἀποστασία 2 Chr 29,19; ἀπόστασις 2 Chr 33,19; derelinquere Ez 39,23; relinquere Dominum 1 Chr 5,25, negligere Dominum 2 Chr 26,16, contemnere, contemptui habere Dominum 2 Chr 28,19, contemptum augere in Dominum 2 Chr 28,22, recedere a Domino 2 Chr 30,7 contemptus 2 Chr 33,19. Die Schuldopfer wurden demnach für die Schuld schwerer Sünden angeordnet. Natürlich bezog sich dies zunächst auf die Beschaffenheit der Schuld, insofern der Israelite dem Verbande der sichtbaren Gemeinschaft Jahwes angehörte, blieb aber darauf nicht beschränkt, sondern erstreckte sich zumeist auf Vergehen, die nach dem sittlichen Urteil der gesunden Vernunft als schwere zu bezeichnen sind. Die Schuldopfer neben dem Sündopfer hatten ohne Zweifel den Zweck, besonders die bleibenden Folgen der Sünde vor Augen zu führen und darum finden wir sie für schwere Sündenschuld hauptsächlich dann vorgeschrieben, wenn dieselben auch äußerlich offenkundiger zum Vorschein kamen.

V. Es fragt sich nun, ob diese Bestimmung auf die im Gesetze angeführten 6 Fälle, in denen ein Schuldopfer vorgeschrieben war, auch zutrifft. Zuvor sei aber bemerkt, daß der Fall Lv 5,17—19 von der modernen Kritik nicht als zur Schuldopferthora gehörig betrachtet, sondern als ein späterer Zusatz angesehen wird, der aus einer Zeit stammt, in der man sich über den Unterschied der beiden Opfer nicht mehr im Reinen war. So bemerkt *B. Bäntsch*[1]) zur genannten Stelle: „Ein Zusatz konfusester Art. Trotz der emphatischen Beteuerung in V. 19 haben wir hier ein mit falscher Etikette versehenes Sündopfer oder besser ein mixtum compositum von Sünd- und Schuldopfer". Und *J. Benzinger*[2]) schreibt: „Vollends die Novelle Lv 5,17—19 überträgt auf das Schuldopfer einfach die Bestimmungen des Sünd-

[1]) Handkommentar zum Alten Testament ed. *Nowack* I 2, Göttingen 1903, 320.

[2]) Ebenda 377.

opfers; denn die Betonung der Unwissenheit bildet nicht, wie man vielfach erklärt hat, einen Unterschied von der Sündopfer-Vorschrift, ist vielmehr nur eine Umschreibung der in jener oft wiederkehrenden Formel bisch^{e}gaga“. Es ist nicht unsere Absicht, auf die Originalität dieses Stückes genauer einzugehen, wir möchten aber betonen, daß es sich doch merkwürdig ausnimmt, wenn ein späterer Redaktor, dem man vernünftigerweise eine gewisse Gesetzeskenntnis nicht absprechen darf, für diese Gesetzesbestimmung, die das Sündopfer betraf, keinen anderen Platz gefunden hätte als den zwischen zwei Bestimmungen, welche sich evident auf das Schuldopfer beziehen. Damit haben wir den triftigsten Grund, warum wir Lv 5,17—19 zur Schuldopferthora rechnen, bereits angeführt, das ist der straffe Zusammenhang der betreffenden Gesetzesbestimmungen. Weiter darauf einzugehen, versagt hier der Raum.

Betrachtet man nun die einzelnen Fälle, welche Lv 5,14—16. 17—19. 20—26 (Vulg. 6,1—7); Nm 5,6—8. 19,20—22 enthalten sind, so handelt es sich um Rechtsverletzungen gegen das Heiligtum und gegen den Mitmenschen. Daß hierbei schwere Sünden gegen die von Jahwe eingeführte Kult- und Rechtsordnung gemeint sind, ist in Lv 5,14—16. 20—26 durch מָעַל מַעַל angedeutet. Für Lv 5,17—19 verlangt das Gleiche der Zusammenhang. Daß der Umgang mit einer nicht freigekauften Sklavin ein schweres Vergehen gegen das Eigentumsrecht ihres Herrn war, dürfte daraus hervorgehen, daß die gleiche Sünde mit einer Freien als todeswürdiges Verbrechen galt. Die bleibende Folge der Sünde, die Schuld, kam in den genannten 4 Fällen sichtlich dadurch zum Ausdruck, daß für die Vergehungen Lv 5,14—46. 20—26 Wiedererstattung vorgeschrieben wurde.

Lv 5,17—19 fehlt allerdings die ausdrückliche Vorschrift eines Schadenersatzes, aber daß der Wert des Schuldopfers einer Schätzung und zwar wohl zweifelsohne durch die Kultdiener unterlag, legt doch den Gedanken nahe, daß die Wiedererstattung auch in diesem Falle wenigstens nicht ganz aus dem Bereich der Möglichkeit zu verweisen ist. Wenn man sich das Vorbild der modernen Kritik recht zu Herzen nehmen wollte, könnte übrigens auch an eine Lücke gedacht werden. So trat die bleibende Folge der sündhaften Handlung auch hier wenigstens durch die vorgeschriebene Schätzung des Schuldopfers in die Erscheinung. Hinsichtlich Lv 19,20—22 macht dieser Umstand keine Schwierigkeit, denn da mußte der Sünder es an seinem Leibe verspüren, daß die Sünde fühlbare Folgen nach sich ziehe.

Um das Schuldopfer bei der Reinigung des Aussätzigen zu erklären, muß man sich vor Augen halten, daß die Krankheiten, welcher Art immer, als Strafe für die Sünde galten. Dies ist nicht bloß eine altisraelitische, sondern schon altbabylonische Anschauung. In der Šurpuserie erscheint die Krankheit als Strafe der Sünde. In den babylonischen Bußgebeten kommt dieser Gedanke fort und fort zum Ausdruck. In Altisrael werden leibliche Krankheiten als Strafe für die Sünde angedroht (Lv 26,16; Dt 28,22. 27. 35. 59. 62). Die Geschichte Israels bietet eine Anzahl von Beispielen, daß Jahwe die Sünden mit leiblichen Krankheiten straft. Um nur das eine oder andere Beispiel anzuführen, sei hingewiesen auf die Züchtigung Jeroboams 3 Kg 13,4; 2 Chr 13,17 f. 20; Ozias' 2 Chr 26,16—22. Der Aussatz wurde in Altisrael wohl ohne Zweifel als schwere Strafe angesehen. Demgemäß hatte er nach der Anschauung der damaligen Zeit eine schwere Sünde und folglich auch eine schwere Sündenschuld zur Ursache. Aus diesem Gedankengang heraus erklärt sich nun, warum bei der Reinigung des Aussätzigen neben dem Sündopfer noch ein Schuldopfer vorgeschrieben wurde. Die bleibende Folge der Sünde trat hier allen ersichtlich zum Vorschein so zwar, daß nach dem Gesetze der Ausschluß des Aussätzigen nicht bloß aus hygienischen und ästhetischen, sondern, wie wir meinen, auch aus ethischen Gründen angeordnet wurde. Wenn wir diese Erklärung hier geben, so sind wir uns wohl bewußt, daß sie von der bisherigen Auslegung abweicht, die als Grund für das Schuldopfer bei der Reinigung des Aussätzigen in künstlicher Weise eine Bundesverletzung konstruiert, für die der Aussätzige aber nicht verantwortlich war, da er ja nach dem Gesetze an der Erfüllung der Bundespflicht gehindert wurde. Diese Erklärung hat zur Folge, daß der Aussätzige wegen Beobachtung des Gesetzes hätte ein Schuldopfer darbringen müssen!

Man wird also unserer Anschauung wenigstens das Vorrecht einräumen müssen, daß sie eine einheitliche Auffassung der Schuldopferthora ermöglicht, indem sie das Schuldopfer auf eine vorhandene Sündenschuld zurückführt, die ihrer Natur nach als schwere galt und äußerlich in Erscheinung trat.

Der letzte Fall, in dem ein Schuldopfer gesetzlich angeordnet war, betrifft die Verletzung des Nasiraeatgelübdes (Nm 6,1—13). Daß die Gelübde nach Ansicht Altisraels eine Pflicht begründen, ist klar und deutlich und zwar zu wiederholten Malen in der Bibel ausgesprochen (Nm 30,3; Dt 23,21. 23; Pro 20,25 (nach Vulgata); Koh 5.3 f. Die Verletzung des Gelübdes schloß demnach Sünde und Schuld in sich, wenn auch nicht in der ethischen Ordnung,

insoweit die Vorbedingungen hierzu nicht vorhanden waren, sondern in der rechtlich-sozialen Ordnung der israelitischen Kultgemeinde. Nach all' dem, was wir aus den Bibelstellen über die Verbindlichkeit der Gelübde entnehmen können, muß dieselbe als streng verbindliche betrachtet worden sein. Das Nasiraeergelübde stellt sich schon seiner Natur nach als Gelübde mit schweren Verbindlichkeiten und daher als strenge verpflichtend dar. Damit war der erste Grund vorhanden, warum in diesem Falle ein Schuldopfer gesetzlich vorgeschrieben wurde. Die bleibende Folge der Sünde kam hier sichtlich dadurch zum Vorschein, daß der Nasiraeer sein Gelübde, das ein zeitlich beschränktes war, wie Nm 6,1—13 vorausgesetzt wird, von neuem beginnen mußte ohne Rücksicht darauf, welche Zeit hindurch er bereits vorher seiner Verpflichtung nachgekommen war. Wenn man will, so kann man hier wirklich von einem Ersatz sprechen, den der Nasiraeer an Opferzeit leistete, für die Zeit, die er bereits früher im Nasiraeat verbracht hatte.

Wir glauben hiermit den Beweis erbracht zu haben, daß das Schuldopfer für die Sündenschuld dargebracht wurde und daß es sich nicht empfiehlt, den Unterschied zwischen Sünd- und Schuldopfer anderswo zu suchen als in dem den Hebräern wohlbekannten Unterschied von Sünde und Schuld.

Die pseudo-cyprianische Schrift De rebaptismate*)

Von Univ.-Prof. Dr. **Gerhard Rauschen**—Bonn

Der Traktat De rebaptismate wurde zuerst von *Rigaltius* unter den Werken *Cyprians* hinter dessen 74. Briefe herausgegeben (Paris 1648); an dieser Stelle stand er nämlich in einer alten Reimser Handschrift, nach der ihn *Rigaltius* abdruckte. Aber schon der nächste Herausgeber der Schriften *Cyprians*, der Bischof *Johannes Fell* von Oxford, erkannte, daß der Traktat in der Ketzertauffrage eine ganz andere Stellung einnehme als der hl. *Cyprian* und versetzte ihn daher in seiner Ausgabe (Oxford 1682) in den Anhang, unter die „Opuscula vulgo adscripta *Caecilio Cypriano*". Auch die spätern Herausgeber haben ihn den Werken *Cyprians* angefügt; unter diesen sind besonders zu nennen *Baluze*, der die Reimser Handschrift des Traktates neu verglich (*S. Cypriani* opera, Paris 1726) und *Wilhelm von Hartel* (*Thascii Caec. Cypriani* opera, pars 3, Vindobonae 1871 im Corpus script. eccles lat. vol. III).

---

*) Anm. der Red. Soweit dieser Artikel zu früheren Veröffentlichungen in der ZfkTh von Dr. *Johann Ernst* kritisch Stellung nimmt, findet er weiter unten S. 164—175 eine Erwiderung. Im übrigen muß ausdrücklich daran erinnert werden, daß der Abdruck des Artikels nicht Zustimmung zu allen Ansichten des Verf. bedeutet.

Die Reimser Handschrift ist unterdessen verschollen, ebenso eine alte vatikanische, deren *Labbe* in seiner Konziliensammlung (vol. I synopsis u. col. 770) gedenkt; so konnte *Hartel* für seine Ausgabe nur die alten Drucke benutzen. Später sind aber zwei andere, allerdings sehr junge vatikanische Handschriften (saec. XVII) bekannt geworden[1]), von denen die eine zum Teil auf die verlorene vatikanische Handschrift zurückgeht. Eine in Rom von ihm angefertigte Kollation dieser beiden Handschriften stellte mir *Hans von Soden* in liebenswürdiger Weise zur Verfügung, und ich habe soeben auf Grund dieser Kollation, der vorhandenen Ausgaben und eigener Konjektur den Traktat neu herausgegeben[2]).

In den letzten Jahrzehnten ist über den Liber de rebaptismate viel gestritten worden. Es handelte sich besonders um die Tauflehre des Verfassers und um seine Zeit. Da die Abhandlungen hierüber zum Teil recht breit angelegt und dabei auf die verschiedensten Fundstätten verteilt sind, so ist es schwer, sich hindurchzuarbeiten und zu einem eigenen Urteil zu kommen. Ich will daher im folgenden einen Überblick über die neueren Forschungen hinsichtlich des Liber geben und dabei auch selbst zu den einzelnen Fragen Stellung nehmen; inbetreff der Zeit seiner Abfassung kann ich mich der jetzt allgemein herrschenden Meinung nicht anschließen.

I. Die Taufe im Namen Jesu

Beginnen wir mit einem Punkte, über den meines Erachtens ein Zweifel kaum noch möglich ist. Der unbekannte Verfasser des Liber de rebaptismate — sagen wir: der *Anonymus* — nennt die christliche Taufe mit Vorliebe „baptisma in nomine Jesu", er spricht oft von der bei derselben vorkommenden „invocatio nominis Jesu"

---

1) *Hans von Soden.* Eine neue Handschrift des ps.-cyprianischen Liber de rebaptismate, Rom 1910.

2) Florilegium patristicum digessit vertit adnotavit *Gerh. Rauschen,* fasc. XI: *Tertulliani* de baptismo et *Ps.-Cypriani* de rebaptismate, recensio nova, Bonnae 1916.



und schreibt dieser die Wirksamkeit der Taufe zu. Was bedeutet der Ausdruck *„in nomine Jesu“?* Bedeutet er die trinitarische Taufformel, oder besagt er, daß bei der Spendung der christlichen Taufe auf den Namen Jesu noch besonders Bezug genommen wurde?

Daß mit der „invocatio nominis Jesu“ die Taufformel selbst gemeint sei, bezeichnete *Johann Ernst* im Jahre 1900[1]) als „keineswegs so ganz unmöglich und unwahrscheinlich“. Ich selbst erklärte mich im Jahre 1904 entschieden dafür[2]), und mit Beziehung auf mich gab dann *Ernst* in seiner Schrift „Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit“ (Mainz 1905, 113 A. 1) dieser Meinung „durchaus den Vorzug“. Dagegen verstand *Anton Beck*[3]) unter der „Anrufung des Namens Jesu“ bei der Taufe „die Verkündigung des wahren Christus resp. der christlichen Lehre“, also die der Taufspendung vorhergehende Verkündigung des Evangeliums; die Taufe im Namen Jesu sei die christusgläubige, d. h. die ohne Irrtum über die Person Christi gespendete Taufe. *Hugo Koch*[4]) hatte es leicht, das zurückzuweisen; denn der *Anonymus* hält zweifellos die im Namen Jesu gespendete Taufe auch der Häretiker für gültig ohne Rücksicht darauf, ob ihre Häresie in einem christologischen Irrtum besteht oder nicht; nur bei dem, welcher für den Namen Christi stirbt, fragt er, ob er den wahren Christus bekennt, im anderen Falle nütze ihm sein Bekenntnis nichts (c. 11). *Nelke*[5]) versteht die Formel „im Namen Jesu“ so, daß der *Anonymus* auch eine unter bloßer Aussprechung des Namens Jesu ohne die trinitarische Formel gespendete Taufe für gültig hält. Dagegen wandte sich mit Recht *Hugo Koch* (a. a. O. 22); er fällt aber dabei in einen andern Fehler. *Koch* versteht nämlich die Formel so, daß der *Anonymus* bei der Taufe entweder außer der trinitarischen Form noch

---

1) Zeitschr. für kath. Theologie 1900, 437 Anm. 2.
2) Theol. Revue 1904, 466.
3) Kirchliche Studien u. Quellen, Amberg 1903, 30 ff.
4) Die Tauflehre des Liber de rebaptismate, Braunsberg 1907, 16 ff.
5) Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians, Thorn 1902, 189 ff.

eine besondere Anrufung des Namens Jesu meint oder den ganzen Taufakt als Anrufung des Namens Jesu betrachtet. Für die erstere Annahme beruft sich *Koch* auf De reb. c. 7 Anf., wo gesagt ist, daß, obschon der Taufbefehl Jesu (Ite docete omnes gentes baptizantes eos in nomine patris squ.) überall in der Kirche befolgt werde, doch die Anrufung des Namens Jesu wegen der Kraft dieses Namens nicht vergeblich sei. Aber *Koch* hat, wie *Ernst* nachwies[1]), diese Stelle mißverstanden; der *Anonymus* legt nämlich dabei den Nachdruck nicht auf das „baptizate", sondern auf das „docete" und will sagen: Der Taufe muß eine Belehrung im wahren Glauben vorhergehen, wie es auch gewöhnlich in der Kirche geschieht; aber trotz dieser ist die Anrufung des Namens Jesu wegen der eigentümlichen Kraft dieses Namens nicht überflüssig.

Unter der „Anrufung des Namens Jesu" ist also im Traktat De rebaptismate die trinitarische Taufformel zu verstehen. Auch in der Hl. Schrift wird „die Taufe im Namen Jesu" öfters erwähnt[2]), desgleichen beim hl. *Cyprian*[3]); es steht aber völlig fest, daß man zur Zeit des hl. *Cyprian* in Afrika taufte, indem man den Täufling über seinen Glauben an die drei göttlichen Personen und an die Vergebung der Sünden durch die Kirche fragte[4]); auch sagt *Cyprian* ausdrücklich, daß der hl. Petrus, wenn er am Pfingstfeste zur Taufe im Namen Jesu aufforderte, damit nicht sagen wollte, der Vater solle übergangen werden, sondern nur, ihm solle auch der Sohn zugesellt werden[5]). Daß der *Anonymus* den Ausdruck „Taufe im Namen Jesu" so sehr bevorzugt, hat nach *Ernst*[6]) darin seinen Grund, daß er dem Namen Jesu „für sich eine wirksame Kraft zuschreibt"; denn auch Übeltäter,

---

[1]) Zeitschr. f. kath. Theologie 1907, 654.

[2]) Apost. 10,18; 19,5; 22,16.

[3]) Z. B. Ep. 73,4 in nomine Jesu Christi baptizati. 73,14 in nomine Christi baptizare; 73,16 in nomine Jesu Christi ubicumque et quandocumque baptizare.

[4]) Cypr. ep. 69,7 u. 70,2.

[5]) Ep. 73,17.

[6]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1907, 655 f.

so erzählt der *Anonymus*, können mit diesem Namen nach Matth 7,22 Wunder wirken und auch Ungläubige mittels seiner gültig taufen[1]). Dem kann man zustimmen. *Nelke* findet[2]) dagegen in dem Ausdruck „invocatio nominis Jesu" beim *Anonymus* die Anschauung, daß die Taufe einen besonders engen und heiligen Anschluß an Jesus und speziell an seine hl. Menschheit bedeute; daher sei bei der Taufe am wesentlichsten der Glaube an Jesus. Das trifft aber nicht zu; denn nach dem *Anonymus* ist die Taufe aller Häretiker, also auch solcher, die in Bezug auf die Person Christi irren, gültig[3]).

II. Die Tauflehre des Liber de rebaptismate

1. Der *Anonymus* stellt sich die Frage, ob die in der Häresie Getauften, wenn sie reumütig ihr Heil in der Kirche suchen, wiedergetauft werden müssen oder ob sie nach altem kirchlichen Herkommen nur die Handauflegung zum Empfang des Hl. Geistes erhalten sollen. Zur Beantwortung dieser Frage will er die einschlägigen Bibelstellen sammeln und, wenn sie einander zu widersprechen scheinen, auf ihren wahren Sinn prüfen, um so eine heilsame und sichere Richtschnur für die kirchliche Praxis zu gewinnen (c. 1). Dabei geht er von den Stellen aus, in denen Johannes der Täufer und der Heiland sagen, daß die Christen mit dem Hl. Geiste und mit Feuer getauft werden, und erklärt dann, diese Geistestaufe könne auf dreifache Weise geschehen: a) proprie in ipso solo sancto spiritu, b) in baptismate spiritus et aquae, c) in sanguine proprio uniuscuiusque; über diese drei Arten will er im folgenden handeln (c. 2). An einer späteren Stelle (c. 15, p. 88,5) kommt der Verf. noch einmal auf diese Dreiteilung zurück und schreibt: „ut ex illis colligamus et aquam praestare spiritum solitam et sanguinem proprium hominibus praestare spiritum solitum et ipsum quoque spiritum prae-

---

[1]) De reb. c. 7.

[2]) Theol. Revue 1906, 404 u. 1908, 54.

[3]) Vgl. *H, Koch,* Die Tauflehre 23 f und *Ernst*, Zeitschr. für kath. Theol. 1907, 656.

stare spiritum solitum"; was er also in c. 2 „baptisma spiritus et aquae" genannt hat, das nennt er hier bloß „aqua", worunter die Wassertaufe in Verbindung mit der ihr gewöhnlich folgenden Firmung zu verstehen ist. Auch an anderen Stellen — z. B. c. 14, wo die Wasser- und Bluttaufe als nur verschiedene species der einen Taufe bezeichnet werden — versteht der *Anonymus* unter „aqua" die Wassertaufe in Verbindung mit der Firmung[1]).

2. Nach dem Gesagten findet der *Anonymus* die Wirkung der neutestamentlichen Taufe in der Mitteilung des Hl. Geistes; diese geschieht aber durch die Handauflegung des Bischofs, d. h. durch die Firmung. Das wird auch an verschiedenen Stellen des Traktates deutlich gesagt; z. B. c. 4 Anf.: „Cum ita invenitur, quid tibi frater videtur? Si quis non ab episcopo baptizatus, ita ut si in continenti etiam manus ei inponatur, priusquam tamen acciperet spiritum sanctum, fuerit defunctus"; dann c. 4 Ende: „aut non hac sola ratione id est per manus inpositionem episcopi spiritum sanctum consuesse praestari"; und c. 10 p. 82,5: „et ideo cum salus nostra in baptismate spiritus, quod plerumque cum baptismate aquae coniunctum est, sit constituta". Ausdrücklich wird auch gesagt, daß die Firmung höher steht als die Taufe[2]). Daß der Hl. Geist durch die Firmung und nicht durch die Taufe erteilt wird, war im dritten Jahrh. die allgemeine Ansicht[3]).

---

[1]) Dieselbe Kürze des Ausdrucks findet sich bei *Tertullian*, der De bapt. c. 10 (p. 209,15) von der Johannestaufe sagt: „daret et spiritum sanctum et remissionem peccatorum, si caelestis fuisset", obschon er in c. 8 Anf. der Handauflegung allein die Erteilung des Hl. Geistes zuchreibt.

[2]) So c. 6 Ende: baptismate aquae quod minus est . . ., *in baptismate spiritus, quod non dubie maius est.*

[3]) *Schüler* in der Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie 1897, 580; *Hugo Koch*, Die Tauflehre S. 11. Man vergl. z. B. *Tert.* de bapt. 6 in.: Non quod in aquis spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparamur. Dieselbe Auffassung hatte auch Papst *Kornelius*, der in einem Briefe an Bischof *Fabius* von Antiochien von *Novatian* bemerkt, er habe nur



Wie auf die Firmung, so legt der *Anonymus* den größten Wert auch auf den Glauben. Dem Häretiker nützt nicht einmal der Martertod für Christus, weil er einen falschen Glauben hat und daher nicht den rechten Christus bekennt (c. 11). Insbesondere wirkt der Glaube die Reinigung des Herzens und damit die Vergebung der Sünden[1]). Auch darin ist der *Anonymus* im Einklang mit der im dritten Jahrh. gewöhnlichen Anschauung[2]).

Aber die Wirkung der christlichen Wassertaufe als solcher, das heißt, der Wassertaufe ohne Firmung, schützt der Anonymus gering ein, und diese Geringschätzung ist ihm eigentümlich. Man lese nur, was er in c. 18 (p. 91,18) als Endergebnis seiner Schrift angibt: Ex quibus universis ostenditur, fide emundari corda,

---

die Klinikertaufe ohne die Firmung erhalten und beifügt: τούτων δὲ μὴ τυχὼν πῶς ἂν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔτυχεν; (*Eus.* h. e. VI 43, 14--15. ed. *Schwartz* p. 620). Ebenso dachte *Cyprian;* er schreibt Ep. 74,7: Porro autem non per manus inpositionem quis nascitur, quando accipit spiritum sanctum, sed in baptismo, ut spiritum iam natus accipiat. Wenn *Cyprian* in Ep. 74,5 sagt: „baptisma esse sine spiritu non potest", so hat er die Erklärung kurz vorher gegeben: Peccata sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat et spiritum sanctum.

[1]) Vgl. Reb. c. 5 p. 75,27: Sic paulo ante emundatis cordibus eorum deus per fidem ipsorum etiam remissionem peccatorum simul eis largitus est. C. 10 p. 82,15: per fidem ipsorum, quae postea emendata est, purificato corde eorum. C. 18 p. 91,27: Ait ad mulierem dominus: „Fides tua te salvam fecit, vade in pace". Ex quibus universis ostenditur fide emundari corda squ.

[2]) Der hl. *Cyprian* verlangt den rechten Glauben sowohl beim Spender als auch beim Empfänger der Taufe und hält sie im anderen Falle für ungültig (ep. 69,12). Aber auch auf seiten der Gegner der Wiedertaufe verlangte man den Glauben beim Empfänger der Taufe; vgl. *Cypr.* ep. 73, 4: „Plane quoniam inveni in epistula, cuius exemplum ad me transmisisti, scriptum esse quod quaerendum non sit, quis baptizaverit, quando is qui baptizatus sit accipere remissam peccatorum potuerit *secundum quod credidit*". In Ep. 75,9 sagt *Firmilian* von den Anhängern des Papstes *Stephan:* Sed dicunt eum, qui quomodocumque foris baptizatur, mente et *fide sua* baptismi gratiam consequi posse.

spiritu autem ablui animas, *porro autem per aquam lavari corpora*, sanguine quoque festinantius perveniri per compendium ad salutis praemia. Also der Glaube und die Firmung bewirken nach ihm die Rechtfertigung, der Martertod ist der kürzeste Weg zum Heile; von der Wassertaufe aber weiß er keine andere Wirkung, als daß sie die Körper abwasche. Eine so geringe Meinung von der Taufe hielt *Anton Beck* beim Anonymus für unmöglich und versuchte deshalb die cc. 16—18 seiner Schrift als unecht zu erweisen[1]); aber *Hugo Koch* wies nach, daß diese Interpolationshypothese abzuweisen sei[2]).

3. Daß die christliche Taufe die Sünden vergebe, lehrten *Tertullian* und *Cyprian* mit aller Deutlichkeit; sie verwerfen ja deswegen die Ketzertaufe, weil sie ihr diese Wirkung nicht zuschreiben wollten[3]). Aber dieselbe Kraft schreibt der Taufe auch *Cyprians* Gegner Papst *Stephan* zu, sogar hinsichtlich der Ketzertaufe[4]). Dagegen hat der Verfasser des Liber de rebaptismate folgende Auffassung von der Wassertaufe: „Die Wassertaufe gibt auch dem Gläubigen nicht die Gnade der Sündenvergebung und Heiligung; das tut vielmehr (außer dem Martyrium) die Geistes-

---

[1]) Kirchliche Studien und Quellen S. 37 ff.

[2]) Die Tauflehre S. 50 ff.

[3]) *Tert.* de bapt. 6: angelus baptismi arbiter superventuro spiritui sancto vias dirigit *ablutione delictorum*. *Cypr.* ep. 73,5: Quomodo ergo potest videri qui apud illos baptizatur consecutus esse *peccatorum remissam* et divinae indulgentiae gratiam per suam fidem, qui ipsius fidei non habuerit veritatem? Und Ep. 73,7: Manifestum est autem, ubi et per quos *remissa peccatorum* dari possit, quae in baptismo scilicet datur.

[4]) *Cypr.* ep. 74,5: Aut si effectum baptismi maiestati nominis tribuunt, ut qui in nomine Jesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizantur innovati et sanctificati iudicentur. Ep. 75,8: Et quoniam Stephanus et qui illi consentiunt contendunt, dimissionem peccatorum et secundam nativitatem in haereticorum baptisma posse procedere, apud quos etiam ipsi confitentur spiritum sanctum non esse squ. In Ep. 75,17 sagt *Firmilian* von Papst *Stephan*: concedens illis non modicam sed maximam gratiae potestatem, ut dicat eos et adseveret per baptismi sacramentum sordes veteris hominis abluere, antiqua mortis peccata donare squ.

taufe oder Firmung. Die Wassertaufe gibt nur eine Anwartschaft auf die Gnade des Hl. Geistes, aber nicht diese selbst; der Hl. Geist ist bei ihr ganz unbeteiligt. Die Wassertaufe hat daher keinen direkten Heilswert und ist von der Johannestaufe nicht verschieden".

So, wie es hier geschieht, stellte schon vor 20 Jahren *Johann Ernst* die Tauflehre des *Anonymus* dar. Er hat diese seine Auffassung später gegen verschiedene Gegner, besonders gegen *Anton Beck*[1]), *Nelke*[2]) und *Hugo Koch*[3]), ausführlich verteidigt[4]). Von diesen drei Gegnern hat *Koch* am gründlichsten zu zeigen versucht, daß der Anonymus in seiner Lehre über die Taufe der Gläubigen mit Cyprian, Stephan und der Kirchenlehre übereinstimme; aber meines Erachtens hat *Ernst* seine Einwendungen widerlegt. Ich will hier nicht die Erklärung der einzelnen Stellen, wie sie von *Koch* gegeben und von *Ernst* verbessert wurde, wiederholen, sondern nur auf einzelne Hauptpunkte hinweisen.

4. Wie oben gesagt wurde (S. 4 ff), sieht der *Anonymus* das Wesen der neutestamentlichen Taufe in der Geistmitteilung, d. h. in der Firmung. Diese kann nach seiner Meinung ein Häretiker nicht erteilen; der *Anonymus* verlangt ja, daß der in der Häresie Getaufte, wenn er zur Kirche kommt, durch Handauflegung den Hl. Geist erhalte[5]). In diesem Punkte stimmt der *Anonymus* zweifellos mit *Cyprian* und auch mit dessen afrikanischen Gegnern überein[6]). Ob auch Papst *Stephan* die Gültigkeit oder doch die Wirksamkeit der Ketzerfirmung leugnete, ist zweifelhaft; jedenfalls stellen *Cyprian* (ep. 74,5) und

---

[1]) Kirchliche Studien und Quellen, Amberg 1903, 15—36.

[2]) Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians, Thorn 1902, 171 ff.

[3]) Die Tauflehre des Liber de rebaptismate, Braunsberg 1907, 32—50.

[4]) Zeitschrift für kath. Theologie 1895, 241 ff; Historisches Jahrbuch 1898, 408 ff; Zeitschr. f. kath. Theol. 1900, 425—460; 1907, 648—699.

[5]) De reb. c. 6 p. 76,25 ff; c. 10 p. 82,12 ff: si vero ab alienis traditum fuerit, ut potest hoc negotium et ut admittit corrigatur, quia spiritus sanctus extra ecclesiam non sit.

[6]) *Cypr.* ep. 69,10.

Firmilian (ep. 75,12) die Sache so dar, als wenn der Papst die Wirksamkeit der Ketzertaufe verteidige, die der Ketzerfirmung aber nicht gelten lasse[1]). Die Sündenvergebung schreibt der *Anonymus* dem Glauben zu (oben S. 89). So bleibt bei ihm für die Taufe keine rechte Heilswirkung mehr übrig; er nennt sie ein „*quasi initium quoddam mysterii dominici* commune nobis et ceteris omnibus, quod possit postmodum residuis rebus inpleri, alias non profutura talis invocatio, cum sola permanserit" (c. 7 p. 78,20): an einer anderen Stelle (c. 6 p. 76,14) sagt er, sie könne jedem Menschen „ad salutem consequendam non modicam praerogativam" geben; am Ende der Schrift (c. 18 p. 91,30) weiß er ihr, um sie vom Glauben und von der Firmung zu unterscheiden, keine andere Wirkung als „die Abwaschung des Leibes beizumessen. Klar lehrt der *Anonymus* im Gegensatz zu *Cyprian* und zu Papst *Stephan*, daß die Häretikertaufe zwar gültig ist, aber keine Heilswirkung hat[2]).

An zwei Stellen weiß sich *Koch* gegen *Ernst* nur so zu helfen, daß er eine Textverderbnis annimmt, die aber

---

[1]) Über die Stellung *Stephans* zur Ketzerfirmung vgl. *Ernst* im Hist. Jahrb. 1898, 411 f und in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1909, 48 Anm. 1; *Nelke*, Die Chronologie 203 Anm. 56 (er will beweisen, Stephan leugne die Gültigkeit der Ketzerfirmung); *Dölger*, Das Sakrament der Firmung historisch-dogmatisch dargestellt, Wien 1906, 130—149. Daß *Stephan* eine Wiederholung der Firmung bei den aus der Häresie Konvertierenden verlangt hat, kann nicht bewiesen werden; er verlangte nur (ep. 74,1): nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis inponatur *in paenitentiam*, was allerdings *Cyprian* und *Firmilian* gleichstellen dem „manus inponitur *ad accipiendum spiritum*" (ep. 74,5 u. 75,12); jedenfalls hat er aber auf der anderen Seite auch eine Wiederholung der Firmung nicht wie die der Taufe verboten. *Dölger* beruft sich zum Beweise dafür, daß *Stephan* die Ketzerfirmung gelten ließ, vor allem auf *Augustin* (S. 140 f); das kann ich nicht billigen.

[2]) Das folgert auch *Koch* (S. 43) aus De reb. c. 6 p. 76,30: Quando haec nuda et singularis (invocatio nominis Jesu), si in errore sit constituta, non possit ad salutem praestandam sufficere, ne hac ratione etiam ethnicos et haereticos abutentes nomen Jesu credamus ad salutem sine vera re atque integra posse pervenire.



nicht vorhanden ist. Die eine Stelle ist c. 2 p. 72,18: Ait enim *dominus* eis, qui postmodum baptizari haberent, quia crederent, baptizandos esse, non quemadmodum *a se* in aqua in paenitentiam, sed in spiritu sancto. *Ernst* erklärt[1]) diese Stelle richtig so, daß die Taufe, welche der Heiland während seines irdischen Lebens spendete, bezw. durch seine Jünger spenden ließ, nur Bußtaufe und gleich der Johannestaufe gewesen sei. Diese Deutung will *Koch*[2]) nicht gelten lassen und sagt, sie beruhe auf offenkundig falscher Lesart; entweder sei nämlich statt „dominum" zu schreiben „Johannem" oder statt „a se" zu schreiben „a Johanne". *Ernst* gibt ihm darin recht[3]), hält aber noch eine dritte Änderung für möglich, nämlich „se" statt „a se". Aber nichts ist zu ändern; denn derselbe Gedanke, der hier vom Anonymus ausgesprochen wird, findet sich schon bei *Tertullian*, was *Ernst* und *Koch* entgangen ist; *Tertullian* schreibt nämlich De bapt. c. 11: Itaque tinguebant *discipuli eius* ut ministri ut Johannes antepraecursor *eodem baptismo Johannis*, ne qui alio putet, quia nec exstat alius nisi postea Christi, qui tunc utique a discentibus dari non poterat, utique nondum adimpleta gloria domini. Wenn die Jünger Jesu nur mit der Johannestaufe tauften, so gilt das auch vom Herrn, von dem es bei Joh 4,2 heißt: καίτοιγε Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν ἀλλ' οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

Die zweite Stelle, an der *Koch* eine Änderung für notwendig hält, ist c. 4 Ende. Der *Anonymus* hat hier gesagt, der Kämmerer von Äthiopien in Apost. 8,26 ff sei durch die Taufe allein ohne die Firmung gerechtfertigt worden; daraus folge aber, daß in Ausnahmefällen auch durch die Firmung allein, wenn die Taufe früher gespendet wurde, der Hl. Geist erteilt werden könne, ohne daß man zu fragen brauche, welcher Art (ob häretisch) die frühere Taufe war. Dann fährt er fort: „Du müßtest denn etwa für jenen früheren Fall (mit dem Kämmerer) hinsichtlich deren, die

[1]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1900, 445 Anm. 2.
[2]) Die Tauflehre 34 Anm. 36.
[3]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1907, 662 Anm. 2.

nur getauft waren im Namen Jesu, sagen, daß sie ohne den Hl. Geist selig werden können (statuas etiam sine spiritu sancto posse salvos fieri), oder daß nicht nur auf diese Weise, nämlich durch Handauflegung des Bischofs, der Hl. Geist erteilt zu werden pflege (aut non hac sola ratione sed si [besser: id est] per manus inpositionem episcopi spiritum sanctum consuesse praestari), oder daß auch ein Nichtbischof den Hl. Geist zu erteilen pflege (aut etiam non episcopum dicas spiritum sanctum solitum esse largiri)". Um hier der Behauptung des *Anonymus*, der Hl. Geist sei zur Seligkeit notwendig, zu entgehen, will *Koch* (S. 41) im ersten Drittel des Satzes vor „posse salvos fieri" ein „*non*" einsetzen, das „entweder dem Verf. in der Feder geblieben oder später im Text ausgefallen sei". Aber auch hier ist nichts zu ändern, die Stelle gibt mit „non" gar keinen Sinn; ohne „non" aber ist der Satz vorzüglich formuliert und gut verständlich. Auch *Adolf Jülicher* sagt bei Besprechung der *Koch*'schen Schrift[1]), er lehne die von *Koch* eingefügte Negation „aufs schärfste ab".

Dagegen ist eine andere Stelle, auf die *Ernst* großen Wert legt[2]) und von der auch *Koch* sagt (S. 47), daß sie auf den ersten Blick als schwerwiegende Instanz zugunsten der *Ernst*'schen These erscheine, meines Erachtens für diesen Zweck wertlos. In c. 10 p. 82,4 ff sagt der *Anonymus*, unser Heil beruhe auf der Geistestaufe, die gewöhnlich mit der Wassertaufe verbunden ist: darum müsse der Bischof, wenn er die Taufe spende, sofort die Firmung folgen lassen; wenn aber ein niederer Kleriker „per necessitatem" die Taufe spende, müsse entweder der Bischof diese (durch die Firmung) ergänzen oder, wenn das nicht geschehen könne, müsse man die Ergänzung Gott überlassen; bei der Taufe der Häretiker und Schismatiker aber müsse, weil bei ihnen weder der Hl. Geist noch der rechte Glaube sei, zuerst durch Reue und Glauben das Herz gereinigt und dann ihnen durch

---

1) Theol. Literaturzeitung 1907, 508.

2) Zeitschr. f. kath. Theol. 1907, 666 u. vorher.

die Handauflegung des Bischofs der Hl. Geist erteilt werden. Nach dieser Darlegung fährt der Verf. fort: Signum quoque fidei integrum hoc modo et hac ratione tradi in ecclesia merito consuevit, ne invocatio nominis Jesu quae aboleri non potest contemptui a nobis videatur habita, quod utique non oportet, *quamquam talis invocatio, si nihil eorum quae memoravimus secutum fuerit, ab operatione salutis cesset ac vacet.* Klar ist hier gesagt, daß die Ketzertaufe, wenn sie allein bleibt, d. h. wenn ihr nicht Reue, Glaube und Firmung folgen, ohne Heilswirkung ist, und es ist ganz verfehlt, wenn *Koch* (S. 48) in dieser Stelle die Heilsnotwendigkeit der Geistmitteilung, d. h. der Firmung, nicht finden will, sondern nur die Notwendigkeit von Reue und Glauben. Die Hauptfrage aber ist, ob der Schlußsatz (Signum quoque . . cesset ac vacet) nur für die Häretikertaufe gilt oder auch für die Taufe eines Orthodoxen durch einen niedern Kleriker. *Ernst* sucht zu beweisen, daß der Satz auch für diese gelte, der Verf. also sage, auch die Taufe der Rechtgläubigen wirke das Heil nicht, wenn ihr nicht die Firmung folge oder doch wenigstens ein Notfall vorliege. Ich muß aber gestehen, daß der Satz an dieser Stelle nur für die Häretikertaufe gilt; denn nicht nur war von dieser im vorhergehenden zuletzt die Rede, sondern, was *Ernst* und *Koch* nicht beachtet haben, auch im folgenden, und dieses wird sogar mit „enim" als Begründung dem Satze angefügt.

Eine andere Stelle scheint sogar ausdrücklich für *Koch* zu sprechen. In c. 6 wird erzählt, daß die Apostel und die andern Jünger des Herrn, die dessen Taufe empfangen hätten[1]), in der Nacht vor seinem Leiden ihn alle verließen und Petrus ihn sogar verleugnete; dann heißt es weiter (p. 76,8): ut hac ratione ostenderetur nobis, quae *medio tempore* quoquo modo contraxerant delicta, eadem haec in eis fide postmodum sincerata per baptisma spiritus sancti non dubie esse dimissa. *Koch* fragt (S. 37):

[1]) Dagegen behauptet *Tertullian* von den Aposteln: „quos tinctos non invenimus in domino praeter Paulum" (De bapt. c. 12).

„Wann und wo wurden die vorher begangenen Sünden nachgelassen?“ und antwortet: „Doch offenbar in der Taufe“. Dem wird man zustimmen müssen, wenn man nicht mit *Ernst*[1]) annehmen will, daß der Herr ihnen als seinen Jüngern in außerordentlicher und außersakramentaler Weise die Sünden vergeben habe. Der *Anonymus* scheint also hier der Taufe Jesu an seinen Jüngern eine Wirkung zuzuschreiben, die er bei anderen nicht gelten läßt (vgl. c. 2 p. 72,20: in aqua in paenitentiam).

III. Das Verhältnis der Schrift De rebaptismate zu Cyprian

Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß zwischen den Ketzertaufschriften *Cyprians* und dem Liber de rebaptismate Beziehungen bestehen. *Cyprian* war der Hauptverfechter der Theorie von der Ungültigkeit der Ketzertaufe; alle stimmen auch darin überein, daß er im ersten Kapitel des Liber gemeint ist, wo gesagt wird, die Frucht des unseligen Streites könne nur die sein, „ut unus homo, quicumque ille est, magnae prudentiae et constantiae esse apud quosdam leves homines inani gloria praedicetur“. Manche von den Einwürfen, die der *Anonymus* sich macht, sind Argumente *Cyprians;* an einer Stelle ist sogar eine sprachliche Übereinstimmung zwischen ihm und *Cyprian* unverkennbar[2]).

In einer langen Abhandlung[3]) verteidigte *Johann Ernst* im Jahre 1896 den Satz, der *Anonymus* habe die Briefe 69—72 *Cyprians* gekannt, das Umgekehrte aber sei in den Briefen 73 und 74 der Fall; *Cyprian* habe hier den Liber zwar nicht „ausschließlich noch vorzugsweise noch ex professo“ bekämpft, „nehme aber nebenbei auf ihn in einer Weise Bezug, die jeden Zweifel ausschließt“. Denselben Gedanken hatte schon früher *Péters* ausge-

---

[1]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1907, 665 Anm. 1.

[2]) *Cypr.* ep. 73,17 (p. 791,6): illi quia iam legis et Moysi antiquissimum baptismum fuerant adepti; De reb. c. 2 p. 71,21: desciscens a lege, id est a Moysi antiquissimo baptismate.

[3]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, 219—244).



sprochen[1]). *Ernst* fand entschiedenen Widerspruch bei *Schüler*[2]), der seinen Gegenbeweis am Schlusse also zusammenfaßte (S. 589): „Die Meinung, daß die Beziehungen des Traktates zu der übrigen Literatur des Ketzertaufstreites ihm seine Stellung zwischen Ep. 72 und 73 anwiesen, dürfte also nach unserer Kritik als haltlos erscheinen; diese bestätigt vielmehr die Meinung *Fechtrups*[3]), wonach die Schrift De rebaptismate mehr als eine Widerlegung sämtlicher von *Cyprian* — auch im 73. Brief — vorgebrachten Beweise erscheint, während anderseits die von *Cyprian* bekämpften Gründe der Gegner solche sind, welche sich jedem nahe legen mußten, der eine Wiedertaufe der Häretiker verwarf".

Aber *Ernst* ergab sich nicht. Im Historischen Jahrbuch 1898, 399—419 wandte er sich gegen *Schülers* Beweise und kam zu dem Schlusse (S. 419): „Und so erscheint uns denn die Bezugnahme *Cyprians* auf den Liber de reb. in Ep. 73 und folglich die Abfassung unseres Traktates vor dem 3. karthagischen Konzil, auf welchem die Ep. 73 zur Verlesung kam, als außer Frage gestellt"[4]). *Ernst* fand nun volle Zustimmung bei *Bardenhewer*[5]), und *Harnack*[6]) hielt seine These wenigstens für „recht wahrscheinlich"; aber gegen ihn wandten sich

---

[1]) Der hl. Cyprian von Karthago 1877, 518.

[2]) Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1897, 578 ff.

[3]) Der hl. Cyprian I, Münster 1878, 207.

[4]) Wie gewagt allerdings *Ernst* urteilen kann, um eine liebgewordene Meinung zu stützen, dafür ein Beispiel. Im Hist. Jahrb. 1898, 402 f bringt er eine Menge von Stellen, an denen der *Anonymus* auf die Macht des Namens Jesu hinweist, darunter auch De reb. c. 7 p. 78,13, wo auf Matth 7,22 (Domine, domine, nonne in tuo nomine prophetavimus) verwiesen wird. Nun beruft sich *Cyprian* in Ep. 73,16 zum Beweise, daß nicht jede Taufe Gnade wirke, auf Matth 7,21 (Non omnis qui dicit mihi domine, domine), also auf den der obigen Stelle vorhergehenden Vers. Das könne aber, meint *Ernst*, nicht Zufall sein, *Cyprian* müsse hier die obige Ausführung des *Anonymus* im Auge haben. Wirklich?

[5]) Gesch der altkirchl. Literatur II² 500 f.

[6]) Die Chronologie II 395.

in langen Widerlegungen *Nelke*[1]), *Anton Beck*[2]) und *Hugo Koch*[3]). *Nelke* und *Koch* lassen die Schrift De rebaptismate nach der Septembersynode 256 vor Ausbruch der valerianischen Verfolgung entstanden sein; *Beck* vermutet als ihren Verfasser Papst *Sixtus II* und versetzt sie in das Ende des Jahres 257.

Diese neuen Gegner bekämpfte *Ernst* in der Abhandlung „Zeit und Heimat des Liber de reb.“ (Theol. Quartalschrift, Tübingen 1908, 579—613 u. 1909, 20—50). Er bemerkt dabei, daß der gewichtigste Angriff gegen ihn von *Koch* ausgegangen sei und daß gerade dieser ihn zur Entgegnung veranlaßt habe (1908, S. 581). Noch später haben sich *d'Alès* und *Hans von Soden* gegen *Ernst* gewandt. *D'Alès* bemerkt in seiner Schrift: La question baptismale au temps de Saint Cyprien (Paris 1907, S. 14 ff), wie schon früher *Koch* getan hatte, die meisten der hier einschlägigen Ideen hätten damals in der Luft gelegen und es sei daher schwer zu beweisen, *Cyprian* in Ep. 73 und 74 und *Firmilian* in Ep. 75 hätten gegen den Liber de rebaptismate angekämpft. *Hans von Soden*[4]) hält eine literarische Berührung zwischen Ep. 73 und dem Liber de rebaptismate für „aufs höchste wahrscheinlich“; da aber *Cyprian* die Tauflehre des Liber nirgends deutlich auch nur streift, so sei es zweifellos, daß der Liber dem *Cyprian* unbekannt geblieben sei, da er sonst eine Gegenschrift vom Umfang und von der Bedeutung des Liber nicht ignoriert hätte. *Ernst* suchte diese beiden Gegner in der Theol. Quartalschrift 1911, 364—404 zu widerlegen. Gegen *von Soden* bemerkt er hier (S. 373), auch er wisse für die Tatsache, daß *Cyprian* die Tauflehre des Liber nicht berühre, keine „ganz evidente restlose Erklärung“. Denselben Einwand hatte ihm schon früher *Hugo Koch* gemacht, der bemerkte[5]), es sei doch

---

[1]) Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians 171—203.

[2]) Kirchliche Studien und Quellen, Amberg 1903, 59—68.

[3]) Zeitschr. für neutest. Wiss. 1907, 191—211.

[4]) Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe, Rom 1909, 30 f.

[5]) Zeitschr. für neutest. Wiss. 1907, 191.

unerklärlich, daß *Cyprian* in den Ep. 73 und 74 gegen den Liber polemisiere, dabei aber „jene mit der gesamten Tradition und Lehre der Kirche in so schreiendem Widerspruch stehende Theorie ungerügt lasse". Auch *Ernst* fühlte die Kraft dieses Argumentes und entgegnete[1]): „Auch für uns wäre dasselbe nahezu entscheidend, wenn wir nicht durch entgegenstehende durchaus beweiskräftige Argumente versichert wären, daß der Liber de rebaptismate vor Ep. 73 verfaßt sein muß". Welche sind, so fragen wir, diese durchaus beweiskräftigen Argumente? Schon im Jahre 1896 bezeichnete *Ernst* drei Beweisgründe als durchaus unanfechtbar; er schrieb[2]): „Mag man auch bezüglich der bis jetzt geltend gemachten Argumente noch seine Bedenken haben, ihnen einzeln sowohl als zusammengenommen vielleicht die volle Beweiskraft bestreiten können; die nachstehend darzulegenden Beweisgründe lassen meines Erachtens solche nicht mehr zu". Es sind folgende:

a) Als „ganz frappant" bezeichnet *Ernst* (a. a. O.) die Bezugnahme auf den Liber de rebaptismate in *Cypr.* ep. 73,3. Hier nennt *Cyprian* die Wiedertaufe eine „apud nos autem non *nova* aut *repentina* res"; in De reb. c. 3 (p. 72,31) aber redet der *Anonymus* seinen Gegner an: „tu qui *novum* quid inducis" und c. 6 (p. 77,12) sagt er von der Wiedertaufe „nunc primum *repente* insurgere". Die Bemerkung *Cyprians* müsse, sagt *Ernst*, eine Replik auf diesen Vorwurf des Anonymus sein. Als wenn nicht auch andere die Wiedertaufe eine Neuerung hätten nennen können! Sagte nicht Papst *Stephan* den Wiedertäufern (ep. 74,1): „Nihil innovetur", und weist nicht *Cyprian* auch an anderen Stellen (ep. 70,1 u. 71,4) darauf hin, daß die Praxis der Wiedertaufe nicht neu sei? Auch das Wort *repentinus* braucht bei *Cyprian* hier nicht auf das *repente* des Liber zurückzugehen, da es in früheren Briefen *Cyprians* schon vorkommt (30,2 u. 61,3). Schon *Schüler* und *Nelke* wiesen darauf hin, und *Ernst* sah sich später

---

[1]) Theol. Quartalschr. 1909, 45.

[2]) Zeitschrift f. kath. Theol. 1896, 228.

genötigt[1]), das „ganz frappant“ fallen zu lassen und nur noch zu sagen, „die Konkordanz der beiderseitigen Redewendungen sei nicht wenig auffallend“.

An derselben Stelle (ep. 73,3) sagt *Cyprian*: Nos non demus *stuporem haereticis* patrocinii et consensus nostri; der *Anonymus* aber bemerkt c. 1 (p. 70,18) an einer Stelle, wo er wahrscheinlich den *Cyprian* meint: *haereticorum stupore* praeditus. Hier ist allerdings die Ähnlichkeit sehr frappant: es fragt sich aber, von wem der Ausdruck herrührt. *Koch*[2]) hält ihn bei *Cyprian* für ursprünglich, *Ernst*[3]) beim *Anonymus*. Die Frage ist tatsächlich nicht zu entscheiden; besonders großen Wert wagt deswegen auch *Ernst* diesem Punkte nicht mehr beizulegen.

b) „Als ganz sicher und unanfechtbar glauben wir aber auch heute noch die Bezugnahme auf den Traktat De rebaptismate in Ep. 73,9 und 22 nachweisen zu können“, so schrieb *Ernst* im Hist. Jahrbuch 1898, 415. Prüfen wir zunächst die erste dieser „ganz sicheren“ Stellen.

In *De reb.* c. 3 und 4 wird zunächst Joh 3,5 (Nisi quis renatus fuerit ex aqua et sp. sancto squ.) als Einwendung des Gegners zitiert, der daraus folgere, daß Taufe (aqua) und Firmung (spiritu sancto) zusammengehören. Diese Deutung der Stelle nimmt der *Anonymus* an und sagt, man verfahre auch in der Kirche demgemäß, indem man gewöhnlich beide Sakramente zusammen spende. Aber was gewöhnlich vereint sei, könne doch gelegentlich getrennt werden; dafür bringt er drei Beispiele: die Geschichte in Samaria (Apost. 8), wo der Diakon Philippus taufte und erst später die Apostel Petrus und Johannes firmten; dann Joh 20,22, wo der Herr zu den früher getauften Aposteln spricht: „Empfanget den Hl. Geist“; endlich der Kämmerer von Äthiopien (Apost. 8,26 ff), der froh seinen Weg fortsetzte, obschon er nach

---

[1]) Theol. Quartalschrift 1908, 590.

[2]) Zeitschr. für neutest. Wiss. 1907, 194.

[3]) Theol. Quartalschr. 1908, 586 ff.

seiner Taufe nicht gefirmt worden war. In c. 5 wird dann weiterhin vom *Anonymus* auf den Hauptmann Kornelius hingewiesen zum Beweise, daß man ausnahmsweise den Hl. Geist empfangen könne, ehe man getauft ist. Aus diesen Prämissen folgert dann der *Anonymus* in c. 6, daß auch ein Häretiker, der zur Kirche übertrete, hier den Hl. Geist durch Handauflegung erhalten könne auf seine frühere häretische Taufe hin, zumal die Gewohnheit der ganzen Kirche seit den Zeiten der Apostel für diese Praxis spreche.

Auch *Cyprian* kommt in Ep. 73,9 auf die Taufe der Samariter durch den Diakon Philippus zu sprechen, nämlich: „Einige wenden ein, die Samariter hätten von Petrus und Johannes die Firmung und den Hl. Geist erhalten, seien aber von ihnen nicht wiedergetauft worden“. *Cyprian* entgegnet, das habe mit der Ketzertaufe nichts zu tun, da die Samariter, nicht aber die Häretiker, den rechten Glauben und die rechte Taufe erhalten hätten.

Nun argumentiert *Ernst*[1]): Mit dem „Einige wenden ein“ konnte *Cyprian* nur den *Anonymus* meinen; denn die Erwähnung der Samariter habe wohl im Zusammenhang beim Anonymus einen Sinn; es sei aber nicht abzusehen, wie ein anderer diese Geschichte für die Gültigkeit der Ketzertaufe verwenden konnte. Ich antworte: Es ist richtig, daß die Einwendung, welche sich *Cyprian* hier von anderen machen läßt, wenig Sinn hat, und es war ihm daher leicht, sie zu widerlegen. Aber konnte sie nicht doch einer machen? Der *Anonymus* benutzt übrigens diese Geschichte gar nicht als Einwendung gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe, sondern nur als ein Beispiel unter mehreren, die beweisen sollen, daß Taufe und Firmung nicht immer unmittelbar aufeinander folgen müssen.

Im Hist. Jahrbuch 1898, 415 kommt *Ernst* auf diesen Gegenstand wieder zurück, bringt aber jetzt ein ganz neues Moment hinein. Wie schon gesagt, beginnt der *Anonymus* in c. 3 mit Joh. 3,5 (nisi quis renatus fuerit sq.), mit welcher Stelle man beweisen wolle, Taufe und Fir-

---

1) Zeitschr. f. kath. Theol. 1896. 230.

mung gehören zusammen. Aber auch *Cyprian* verwendet in Ep. 72,1 diese Stelle in demselben Sinne für sich. *Ernst* meint nun, der *Anonymus* komme auf die Stelle zu sprechen, eben weil *Cyprian* sich darauf berufe, er mißverstehe aber diesen, als wolle er sagen, Taufe und Firmung müßten immer zusammen gespendet werden, und nur solche, welche beide Sakramente zusammen empfangen, könnten selig werden. Auch in spätern Abhandlungen (Theol. Quart. 1908, 605 u. 1911, 365) wiederholt *Ernst* denselben Gedanken und fügt das letztemal bei: „Auf Grund dieser Mißdeutung polemisiert unser Anonymus gegen Cyprian darauf los, die Polemik gegen den mißdeuteten Satz Cyprians ist ‚der rote Faden', der sich hindurchzieht durch das ganze Corpus des Traktates von c. 3—15, an dem, wie an einem Leitmotiv, sich die übrigen Ausführungen anreihen".

Das ist ein stattliches Gebäude, das aber leider auf Sand gebaut ist! α) Woher weiß *Ernst*, daß der *Anonymus* den Hinweis auf Joh 3,5 aus *Cypr.* ep. 72,1 genommen hat? Die Johannesstelle ist doch bekannt genug, um ihm auch ohne Anregung *Cyprians* in den Sinn zu kommen. β) Der *Anonymus* hat die Stelle bei *Cypr.* ep. 72,1 auch nicht mißverstanden. *Cyprian* verstand die Johannesstelle so, daß Taufe und Firmung zum Heile notwendig seien; geradeso versteht sie auch der *Anonymus* und fügt bei, darum würden auch beide Sakramente gewöhnlich zusammen gespendet, es sei aber nicht ausgeschlossen, daß sie gelegentlich auch vereinzelt gespendet werden könnten; dafür bringt er drei Beispiele. γ) Völlig unbegreiflich ist mir, wie *Ernst* sagen kann, der *Anonymus* polemisiere in c. 3—15 gegen die Mißdeutung von Joh 3,5. Der *Anonymus* zitiert diese Bibelstelle nur im Anfang von c. 3 und erinnert später daran höchstens durch den Ausdruck „ex aqua renasci"; beweisen will er, daß wegen der Kraft des Namens Jesu, der über den Häretiker bei seiner Taufe angerufen worden sei, eine Wiederholung der Taufe bei seiner Bekehrung unnötig sei; aber zu beweisen, daß für gewöhnliche Fälle nicht beide, Taufe und Firmung, notwendig seien, also zu polemisieren

gegen die obengenannte Deutung von Joh 3,5 kommt ihm gar nicht in den Sinn, er hält diese Deutung sogar für richtig.

c) Die dritte „sichere“ Stelle ist für *Ernst* De reb. c. 11 verglichen mit *Cypr*. ep. 73,22. In c. 11 fragt der *Anonymus* seinen Gegner: Quid autem statues in personam eius verbum audientis, qui forte adprehensus in nomine Christi statim confessus ac priusquam baptizari aqua permitteretur ei fuerit punitus. Er antwortet dann selbst, ein solcher könne nicht verloren gehen nach Matth 10,32 (qui me confessus fuerit squ.); dieses Wort des Herrn gelte für jeden, der den wahren Glauben bekenne, möge er Katechumene oder Gläubiger sein. — Auch *Cyprian* sagt in Ep. 73,22, man werfe ihm die Katechumenen der Kirche vor, die vor der Taufe gemartert werden: er entgegnet darauf, diese könnten nicht verloren gehen, denn sie hätten in Wahrheit die Taufe empfangen, nämlich die Bluttaufe, von der der Herr im Evangelium bei Luk 12,50 spreche und für die auch der reuige Schächer am Kreuze ein Beispiel sei.

Es handelt sich also in beiden Fällen um Katechumenen, die vor ihrer Taufe gemartert werden. Beide, der *Anonymus* und *Cyprian*, behaupten, daß diese selig werden; aber die Behandlung dieses Gegenstandes ist doch bei beiden sehr verschieden. Der *Anonymus* stempelt diesen Fall als einen neuen Beweis für seine These, daß man unter Umständen von der Wassertaufe absehen könne; daß diese Katechumenen selig werden, beweist er aus Matth 10,32. *Cyprian* aber behandelt den Fall als Einwendung gegen seine Lehre von der Ketzertaufe, und zum Beweise, daß diese Katechumenen selig werden, beruft er sich auf Luk 12,50 und auf die Geschichte vom reuigen Schächer. Schon diese Verschiedenheit spricht gegen *Ernsts* Behauptung[1]), hier müsse der Anonymus *Cyprians* Ep. 73,22 vor sich gehabt haben.

Ernst fragt ferner: Wie konnte der Anonymus schreiben: „Quid autem statues in personam eius verbum

---

[1]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, 231; Hist. Jahrb. 1898, 418 ff.

audientis", wenn die Antwort auf diese Frage schon bei Cyprian Ep. 73,22 vorlag? Es müsse also, so meint er, der Brief 73 des *Cyprian* nach Abfassung des Liber de rebaptismate geschrieben sein und *Cyprian* diesen Liber benutzt haben. Dagegen bemerkt mit Recht *Hugo Koch*[1]): „Jedenfalls ist die Ausführung Cyprians nicht die Antwort auf die Frage des Anonymus, da dieser selbst schon, und zwar viel eingehender uns auseinandersetzt, was Cyprian mit wenigen Worten abmacht".

Es läßt sich also nichts Stichhaltiges dafür beibringen, daß der Liber de rebaptismate vor *Cyprians* Ep. 73 und 74 geschrieben ist; vieles aber spricht dagegen, besonders die Tauflehre des Liber (oben S. 87 ff).

IV. Zeit und Ort der Entstehung

Auch über Zeit und Ort der Abfassung des Liber de rebaptismate ist in letzter Zeit viel geschrieben worden[2]). Eine alte Nachricht hierüber haben wir bei *Gennadius* (De viris inl. c. 27); er berichtet, ein „Ursinus monachus" oder „Ursinus homo Romanus" habe gegen die Wiedertaufe der Häretiker geschrieben[3]), indem er zeigte, es sei weder „legitimum" noch „domino dignum", solche wiederzutaufen, die entweder bloß im Namen Jesu oder im Namen des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes

---

[1]) Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1907, 198.

[2]) *Ernst*, Wann und wo wurde der Liber de reb. verfaßt? in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, 193 ff und im Hist. Jahrbuch 1898, 399 ff u. 737 ff. *Derselbe*, Zeit und Heimat des Liber de reb., in der Theol. Quartalschrift 1908, 579 ff; 1909, 20 ff; dazu 1911, 230 ff u. 364 ff. *Schüler*, Der pseudocyprianische Traktat De reb. nach Zeit und Ort seiner Entstehung untersucht, in der Zeitschr. f. wissensch. Theologie 1897, 555 ff. *Hugo Koch*, Zeit und Heimat des Liber de reb., in der Zeitschr. für neutest. Wiss. 1907, 190 ff. *Hans von Soden*, Der Streit u. s. w. S. 29—33.

[3]) Die älteren Ausgaben haben alle „monachus", auch die Ausgabe von *Bernoulli* 1895: dagegen steht nach alten Handschriften „homo Romanus" in der Ausgabe von *Richardson* (Texte u. Untersuchungen XIV 1a. Leipzig 1896).



„quamvis pravo sensu“ getauft wurden; es genüge vielmehr für solche die Handauflegung eines katholischen Priesters. Was *Gennadius* hier zur Charakterisierung der Schrift sagt, paßt ganz auf den erhaltenen Liber de rebaptismate. Denn dessen Verf. will tatsächlich zeigen, daß die Wiedertaufe weder „legitimum“, d. h. schrift- und traditionsgemäß, noch „domino dignum“, d. h. der Macht des Namens Jesu entsprechend, sei; er läßt auch die Taufe gewöhnlich „im Namen Jesu“ (oben S. 84 f) gespendet werden, was *Gennadius* so verstanden hat, als wenn er zwei Taufformen (in nomine Jesu und in nomine patris squ.) kenne. Man nimmt daher allgemein an, daß die Bemerknng des Gennadius unserem Anonymus gilt[1]).

1. Nach der Stellung, welche *Gennadius* dem *Ursinus* in seinem Schriftstellerkataloge anweist, würde dieser der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts angehören. In diese Zeit haben ihn denn auch früher *Oudin*[2]), *Baluze* in seiner Cyprianausgabe[3]) und *Routh*[4]) versetzt. Alle Spätern aber weisen ihn der Zeit *Cyprians* zu, und zwar weitaus die meisten den zwölf Monaten von der Septembersynode 256 bis zum Beginne der valerianischen Verfolgung. So schreibt *H. von Soden* (a. a. O. 29): „Allgemein anerkannt ist jetzt, daß der sehr originelle und kühne Traktat noch zu Lebzeiten Cyprians verfaßt ist, auf den er mit Fingern weist“. Über den Zeitansatz des *Gennadius* setzt man sich hinweg mit dem Bemerken, dieser habe sich auch in der Titulatur „Ursinus monachus“ getäuscht; der Verfasser sei vielmehr Bischof gewesen; das letztere ist richtig.

Aber hat nicht *Gennadius* mit seiner Zeitbestimmung doch recht? Ich muß zugestehen, daß das, was man bisher für das 4. Jahrh. angeführt hat, ziemlich wertlos ist.

---

[1]) *Ernst* in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, 198: *Schüler* a. a. O. 606.

[2]) Commentarius de script. eccles. I, Lipsiae 1722, 1005 s.

[3]) Venetiis 1718, 646.

[4]) Reliquiae sacrae V² 289 s.

So weist man auf De reb. c. 1 hin, wo der Verf. sagt, über die Ketzertauffrage seien schon „nonnulla scripta aut rescripta“ gewechselt worden, auch sei die Frage eine „res *olim* composita et ordinata“; ferner auf c. 6: „cum sit maximum incommodum et dispendium sanctae matris ecclesiae *adversus prisca consulta post tot saeculorum tantam seriem* nunc primum repente ac sine ratione consurgere“. Das alles kann aber rhetorische Übertreibung sein; unter „prisca consulta“ kann man die Ansicht der Apostel in dieser Angelegenheit verstehen (vgl. c. 10: contra decretum apostolorum) und „saecula“ brauchen nicht „Jahrhunderte“ zu sein, das Wort bedeutet auch „Generation“ oder „Geschlecht“. Auch verschlägt es wenig, daß in der verlorenen vatikanischen Handschrift (oben S. 84) und in dem erhaltenen codex Vat. Barb. 653 aus dem 17. Jahrh. als Verfasser der Schrift ein „Ursinus monachus“ genannt wird; das scheint nämlich nur eine spätere Beifügung aus *Gennadius* zu sein[1]). Auf der anderen Seite spricht es aber auch nicht gegen das 4. Jahrhdt., wenn in c. 1 die Frage eine „nova quaestio“ genannt wird; neu war sie auch, wenn sie nach langem Schweigen wieder auftauchte, und streng genommen war sie auch zur Zeit *Cyprians* nicht neu, da schon um 220 sich je eine afrikanische und kleinasiatische Synode mit ihr beschäftigt hatte.

Was mich bewegt, als Entstehungszeit des Liber das vierte dem dritten Jahrhundert vorzuziehen, ist außer dem Zeugnis des *Gennadius* und außer der Tatsache, daß sich im 3. Jahrh. keine Spur der Schrift nachweisen läßt, das Folgende:

a) Der Stil der Schrift ist jedenfalls von dem des *Tertullian* und *Cyprian* sehr verschieden und weist in seiner breiten Rhetorik und in seinem geringen Wortschatz eher auf spätere Zeit hin. Ich habe auch zwei sprachliche Eigentümlichkeiten gefunden, die diesen Eindruck bestätigen: α) Der Verf. wendet einmal sicher den *Nominativus absolutus* an, dessen erste Beispiele sich bei *Lucifer von Calaris* um 350 zeigen, der dann öfters

---

[1]) *Schüler* in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1897, 559.

gegen Ende des 4. Jahrhunderts in der Peregrinatio Aetheria und am häufigsten später bei *Gregor von Tours* vorkommt[1]). β) In De reb. c. 16 (p. 90,3) gebraucht der Anonymus „*quam mox*“ für „simulatque“; das kommt sonst in der ganzen Latinität nur noch an einer verderbten Stelle bei *Florus* (I 20,2) vor; *mox* = simulatque ist im spätern Latein häufiger, besonders wieder bei *Lucifer von Calaris*[2]).

b) Der Liber de rebaptismate vertritt, wie oben S. 87 ff gezeigt wurde, eine ganz eigentümliche Tauflehre. Der Verf. wollte der Häretikertaufe keine heiligende Kraft zuschreiben, auf der anderen Seite aber auch die Wiedertaufe der Häretiker bekämpfen, da diese der Überlieferung widersprach. So bildete er die Theorie aus, daß die Taufe überhaupt, auch innerhalb der Kirche, keine heiligende Kraft habe, daß sie aber infolge des bei ihr angerufenen Namens Jesu eine Anwartschaft auf das Heil gebe, das allerdings erst durch die Firmung erlangt werde; wenn also der zur Kirche übertretende Häretiker durch Handauflegung den Hl. Geist erhalte, so sei ihm damit alles zum Heile Notwendige gegeben. Dagegen lehrten *Cyprian* und auch Papst *Stephan* deutlich, daß die Wassertaufe die Sünden vergebe und den Menschen zum Kinde Gottes mache; der Papst schrieb diese Wirkung auch der Häretikertaufe zu (oben S. 90 A. 4). Nun frage ich: Wenn der Anonymus ein Zeitgenosse *Cyprians* und *Stephans* gewesen wäre, wie hätte er dann seine eigentümliche Tauf-

---

[1]) Die Stelle ist De reb. c. 14 ex.: „Igitur *dicens*, quemadmodum geminari potest baptisma quod apostolus unum esse praedicat, utique manifestum est illa ratione, quia diversae sunt species unius atque eiusdem baptismatis“; vgl. dazu Peregr. Aeth. 16,7: „benedicens nos episcopus profecti sumus“. — Ein zweites nicht so klares Beispiel des Nom. absol. ist De reb. c. 7 ex.: Idcircoque debet invocatio haec nominis Jesu quasi initium quoddam .. accipi .. *alias non profutura talis invocatio*, si sola permanserit. Über den Nominativus absolutus handeln: *Löfstedt,* Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae, Leipzig 1911, 158, und am eingehendsten *Bonnet*, Le latin de Grégoire de Tours, Paris 1890, 565 ff.

[2]) *Wölfflin*, Archiv für lat. Lexikographie XIV 41 u. 526 ff.

lehre entwickeln und auf ihr seine ganze Polemik gegen den Anabaptismus aufbauen können, ohne zu ahnen, daß er dabei in Gegensatz zu der allgemeinen Auffassung seiner Zeit stand oder ohne diese allgemeine Auffassung, wenn er sie kannte, zu widerlegen oder doch zu erwähnen? Als *Ernst* die These vertrat, *Cyprian* habe, als er die Ep. 73 und 74 schrieb, den Liber de rebaptismate gekannt und berücksichtigt, da hielt ihm *Hugo Koch* entgegen[1]), in diesem Falle hätte er sich gegen die eigentümliche Tauflehre dieses Liber wenden müssen, und das machte auf *Ernst* einen solchen Eindruck, daß er schrieb[2]), das Argument wäre gegen ihn „nahezu entscheidend". Kann man aber nicht auch umgekehrt fragen: Konnte der *Anonymus*, wenn er Zeitgenosse *Cyprians* war, seine Theorie zugunsten der kirchlichen Auffassung von der Ketzertaufe entwickeln, ohne zu ahnen oder zu erwähnen, daß er damit in Widerspruch trat zu der herrschenden kirchlichen Auffassung von der Wirksamkeit der Taufe? Er mußte doch wissen, daß, wenn seine Tauflehre falsch war, auch seine ganze Polemik gegen die Wiedertaufe wertlos und hinfällig war.

Dazu kommt, daß die theologischen Anschauungen des Liber de rebaptismate dem ausgehenden 4. Jahrhundert nicht fremd sind[3]). Sowohl der hl. *Augustinus*[4]) als auch der hl. *Hieronymus*[5]) lehren, wie später

---

[1]) Zeitschr. für wiss. Theol. 1907, 191 f.

[2]) Theol. Quartalschr. 1909, 45.

[3]) Darauf hat mich P. *Heinrich Brewer S. J.* brieflich aufmerksam gemacht.

[4]) Ep. 98,5 (Mi. 33,362): Nam si christiani baptismi sacramentum, quando unum atque idipsum est, etiam apud haereticos valet et sufficit ad consecrationem, quamvis *ad vitae aeternae participationem non sufficiat* squ. — Sermo 8 ineditus (Mi. 46,840) nr. 3 sagt von der häretischen Taufe: Ita deus docuit aliud esse signum salutis aliud ipsam salutem, aliud formam pietatis aliud virtutem pietatis.

[5]) Dialogus contra Lucif. c. 9 (Mi. 23,164): Arianus vero, cum aliud nihil crediderit nisi in patre solo vero deo et in Jesu Christo salvatore creatura et in spiritu sancto utriusque servo, quomodo spiritum sanctum ab ecclesia recipiet, qui *necdum remissionem peccatorum consecutus est?*

Papst *Leo I*[1]), daß die Häretikertaufe zwar gültig ist, aber die Vergebung der Sünden und das ewige Heil nicht wirkt; ja die *Apostolischen Konstitutionen* sagen, gerade wie der Anonymus (c. 18 p. 91,30), daß die Wassertaufe, wenn ihr die Firmung nicht folgt, nur den Schmutz des Körpers, nicht den der Seele abwäscht[2]).

c) Der Traktat de rebaptismate ist gerichtet gegen die Schrift eines katholischen Bischofs, welcher die Wiedertaufe der Häretiker forderte. Eine solche Schrift zugunsten der Wiedertaufe konnte auch noch im vierten Jahrhundert erscheinen. Denn mit dem Konzil zu Arles 314 war keineswegs völlige Klarheit und Einigkeit über die Ketzertaufe, auch nicht im Schoße der Kirche erreicht[3]). Nicht nur übten im 4. Jahrh. die Donatisten, Luciferianer und Eunomianer die Wiedertaufe, nicht nur behandeln die Altercatio Luciferiani et orthodoxi des *Hieronymus* und die sieben Bücher *Augustins* De baptismo diese Frage, sondern es lehrten auch ausdrücklich im Orient die hl. *Athanasius, Basilius* und *Cyrill von Jerusalem* die Notwendigkeit der Wiedertaufe; der 68. Apostolische Kanon bestimmte: Si quis episcopus vel presbyter vel diaconus secundam ordinationem acceperit ab aliquo, deponatur et ipse et qui eum ordinavit, nisi ostendat ab haereticis se ordinationem habere; *a ta-*

---

[1]) Ep. 159,7 ad Nicetam: Nam hi, qui baptismum ab haereticis acceperunt, cum antea baptizati non fuissent, invocatione spiritus sancti per inpositionem manuum confirmandi sunt, quia formam tantum baptismi *sine sanctificationis virtute* sumpserunt.

[2]) Const. apost. VII 44 (ed. *Funk* p. 450): Καὶ μετά τοῦτο βαπτίσας αὐτὸν ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, χρισάτω μύρῳ ἐπιλέγων . . . ταῦτα καὶ τὰ τούτοις ἀκόλουθα λεγέτω· ἑκάστου γὰρ ἡ δύναμις τῆς χειροθεσίας ἐστὶν αὕτη. Ἐὰν γάρ μὴ εἰς ἕκαστον τούτων ἐπίκλησις γένηται παρὰ τοῦ εὐσεβοῦς ἱερέως τοιαύτη τις, εἰς ὕδωρ μόνον καταβαίνει ὁ βαπτιζόμενος ὡς Ἰουδαῖοι καὶ ἀποτίθεται μόνον τὸν ῥύπον τοῦ σώματος, οὐ τὸν ῥύπον τῆς ψυχῆς.

[3]) Vgl. über das Folgende *Ernst*, Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian, Mainz 1901; *Walther Sattler*, Die Stellung der griechischen Kirche zur Ketzertaufe bis ca. 500, Diss. Marburg 1911.

libus enim baptizati vel ordinati nec fideles nec clerici esse possunt; der 19. Kanon des allgemeinen Konzils zu Nicäa forderte die Wiedertaufe der Paulianisten, d. h. der Anhänger des Paul von Samosata, obschon sie nach *Athanasius* (or. contra Arianos 2,43) sich der richtigen Taufformel bedienten; im Abendlande lehrte der hl. *Optatus von Mileve*, der Verfasser der sieben Bücher Contra Parmenianum Donatistam, deutlich um 370 die Ungültigkeit der Ketzertaufe. *Optatus* oder ein ihm nahestehender katholischer Bischof kann der Verfasser der Schrift gewesen sein, gegen die der Liber de rebaptismate gerichtet ist.

2. Die Heimat des Liber de rebaptismate war am wahrscheinlichsten Afrika, weil dort die Praxis der Wiedertaufe am meisten verbreitet war, nicht nur zur Zeit des hl. *Cyprian*, sondern auch später im 4. Jahrh. wegen der donatistischen Spaltung. Für Afrika spricht auch, daß der Verf. sich einer lateinischen Bibelübersetzung bediente, die der des *Cyprian* nahestand und uns nur in Afrika begegnet[1]. *Schüler*[2] wollte die Heimat des Anonymus in Italien suchen, weil er in der Gefallenenfrage den Rigorismus *Novatians* verrate; aber *Hugo Koch* wies nach[3], daß diese Voraussetzung falsch ist. Wäre der Verfasser ein Bischof in Italien gewesen, so hätte er sich jedenfalls in dieser Frage auf die Autorität des römischen Stuhles berufen, deren der Anonymus gar nicht gedenkt. Gallien und Spanien kommen als Heimat kaum in Betracht, da hier unseres Wissens über die Ketzertaufe nie gestritten worden ist.

---

[1]) *Hans von Soden*, Der Streit S. 52.
[2]) Zeitschr. f. Wiss. Theol. 1897, 598 ff.
[3]) Zeitsch. f. neutest. Wiss. 1907, 214 ff.

Literaturberichte

Rezensionen und kürzere Anzeigen

Das Jenseits. Von Dr. *Jos. Zahn,* o. ö. Professor der Dogmatik und der christlichen Symbolik an der Universität Würzburg. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1916. VIII + 432 S. 8. M 5.—.

Um die Eigenart dieses Buches zu würdigen, muß man sich vor Augen halten, daß es aus öffentlichen Vorlesungen hervorging, die der Verfasser im Wintersemester 1913/14 für Studierende aller Fakultäten gehalten hat. Es bietet demnach keine streng fachwissenschaftliche Behandlung des Themas, sondern sucht die katholische Lehre vom Jenseits in einer anziehenden und leicht verständlichen Form für weitere, akademisch gebildete Kreise nach ihrem erhabenen Inhalt, ihrer klaren Vernünftigkeit und herzerhebenden Kraft darzulegen; es will zugleich den Geist erleuchten und das Gemüt erwärmen. Und dieses Ziel ist vom Verf. wohl erreicht worden; das Buch kann nicht nur Priestern, sondern auch gebildeten katholischen Laien unbedenklich und aufs wärmste empfohlen werden.

In neun Vorlesungen werden der Reihe nach folgende Themen behandelt: 1. Sinn und Recht der Jenseitslehre; 2. Sterblichkeit des Leibes und Unsterblichkeit der Seele; 3. Übergang vom Diesseitsleben zum Jenseits, Unhaltbarkeit aller Zwischenstands- und Apokatastasis-Theorien und endgültige Entscheidung des Diesseitslebens für das Jenseits; 4. der selbstverschuldete Verlust des Endziels der seligen Vollendung oder die Lehre von der Hölle; 5. Verschiebung des seligen Gottbesitzes für die noch nicht völlig geläuterten Gerechten oder die Lehre vom Purgatorium; 6. die Vollendung der Seele in Gott, in der Gottanschauung; 7. die Voll-

endung des Menschen dem Leibe nach in der Auferstehung; 8. die Vollendung der Gesamtmenschheit oder das Weltgericht; 9. die Vollendung aller Dinge oder die Zukunft des Kosmos nach der Lehre der Offenbarung. — Der Verf. beschränkt sich nicht darauf, nur den Inhalt der katholischen Lehre wiederzugeben, zu beweisen, zu entwickeln und gegen mögliche Einwürfe zu verteidigen, sondern zieht auch aus andern Wissensgebieten alles heran, was zur besseren Würdigung und zum tieferen Verständnis des Dogmas beiträgt. Insbesondere berücksichtigt er die Ergebnisse der vergleichenden Religionswissenschaft, indem er die Anschauungen der alten Kultur- und der Naturvölker über das Jenseits reichlich zu Worte kommen läßt.

Angesichts der allbekannten Tatsache, daß gewisse Abweichungen von der katholischen Lehre in eschatologischen Fragen vor kurzem noch in manchen Geistern keine geringe Unruhe und Verwirrung anstifteten, ist es mit Freuden zu begrüßen, daß der Verf. sich streng ans kirchliche Dogma hält. Schon im Vorwort (S. IV) gibt er uns die Versicherung: „Ich bin auch auf Grund meiner heiligsten Überzeugung außerstande, den Wünschen jener zu genügen, welche sich von einer Abschwächung oder Umdeutung der Lehren des Evangeliums und der Dogmen der Kirche das Heil versprechen". Es war unvermeidlich, daß er auch auf *Schell* und seine eschatologischen Irrungen zu sprechen kam; aber er tut es mit möglichster Kürze und in schonendster Form. Wer die Verhältnisse kennt, unter denen *Z.* seine Vorträge hielt, wird diese Zurückhaltung nur billigen können.

Das Einzige, was mir aufgefallen ist, ist die, fast möchte ich sagen, etwas schroffe Ablehnung der Ansicht jener Theologen, die im Fegfeuer nur einen Strafort erblicken und nicht eine Veranstaltung, die den Zweck hat, die abgeschiedenen Seelen erst allmählich von noch etwa anhaftenden läßlichen Sünden und ungeordneten Neigungen zu reinigen. Hier hätte vor allem streng unterschieden werden müssen zwischen Nachlassung von läßlichen Sünden und allmählicher Läuterung von sittlichen Unvollkommenheiten. Daß im Fegfeuer, nicht d u r c h das Fegfeuer wie durch einen Schmelzofen, sondern auf Grund von Liebesakten, deren Grad Gott als unerläßliche Bedingung festgestellt hat und zu denen die Seele nicht gleich am Beginne ihrer Leiden, sondern erst allmählich sich erschwingen kann, eine Reinigung von läßlichen Sünden stattfindet, mag man immerhin, gestützt auf manche Aussprüche der hl. Schrift und der Väter als wahrscheinliche oder auch wahrscheinlichere Ansicht bezeichnen. Dafür aber, daß die armen Seelen erst allmählich und gleichsam schritt-

weise die ungeordneten Neigungen, mit denen sie am Ende ihrer Erdenlaufbahn noch behaftet waren, ablegen, läßt sich auch nicht ein einziger stichhaltiger Beweis aus Schrift und Tradition erbringen. Den Verlauf dieser langsam sich vollziehenden sittlichen Ausreifung im Fegfeuer kann man sich wieder auf zweifache Weise vorstellen, entweder so, daß man glaubt, die armen Seelen des Reinigungsortes hätten noch irgendwelche Kämpfe mit ungeordneten Neigungen, z. B. der Selbstsucht, der Ungeduld u. s. w. zu bestehen, oder so, daß man annimmt, es finde in ihnen ohne derartige Kämpfe und Versuchungen durch beständige Übung, besonders durch stetige Zunahme in der Liebe Gottes eine allmähliche Aneignung jener Tugenden statt, die die Seele auf Erden vernachlässigte, und diese Aneignung müsse nach Gottes Willen bis zu jenem Grade geschehen, der der Stufe ihrer künftigen Seligkeit entspricht. Diese zweite Ansicht verteidigt *Dom. Palmieri S J.* in seiner dem Verf. leider ganz unbekannt gebliebenen vortrefflichen Monographie: Tractatus theologicus de Novissimis. Prati, 1908. § 23. p. 65 ff. Aber er bemerkt vorsichtig: „Nihil utique certi hac in re possumus affirmare nec video doctores de hac quaestione sollicitos, cum praesto non sint testimonia Scripturae vel Traditionis ad quaestionem dirimendam, ut integrum videatur alterutram partem eligere". Außerdem macht er ausdrücklich darauf aufmerksam, daß der vollkommene Besitz aller Tugenden und die Freiheit von allen ungeordneten Habitus im Augenblick des Todes nicht als unerläßliche Bedingung zum Eintritt in die Seligkeit aufgefaßt werden darf, da es allgemeine Überzeugung in der Kirche ist, daß die Seelen der Martyrer augenblicklich zur Glorie des Himmels zugelassen werden, auch wenn sie nicht vor dem Tode alle erworbenen Tugenden besaßen. Anders aber ist zu urteilen von der ersten Auffassung einer schrittweisen sittlichen Läuterung der armen Seelen, derzufolge sie noch zu ringen hätten mit der Macht der bösen Gewohnheiten und nur unterstützt durch die bitteren Strafen des Fegfeuers erst allmählich dazu kämen, sie abzulegen. Eine solche Auffassung schiene mir der armen Seelen ganz unwürdig zu sein, die am Ende ihrer Prüfungszeit angelangt, von allen Banden und Hindernissen des Leibes befreit, von allen irdischen Reizen und Lockungen losgelöst, mit der vollen Kraft ihres Sehnens nach dem Besitze Gottes hinstreben. Es gibt im Fegfeuer keine Sünde, auch keine läßliche Sünde mehr und daher auch keine Hinneigung zu ihr, keine ungeordneten unfreien Regungen des Willens.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

De obiecto formali actus salutaris disquisitio dogmatica. Scripsit *Emericus David,* S. Theologiae Doctor, in Collegio Albertino Bonnensi Repetitor. Bonnae 1913, Sumptibus Petri Hanstein. (VIII, 70) M 1.50.

Mit liebenswürdiger Bescheidenheit führt der Verfasser im Vorworte seine Arbeit ein und ersucht um eine Äußerung zu der von ihm vertretenen Anschauung. Nach ausführlicher Darlegung über Sinn und Wichtigkeit der Frage, über die grundlegenden Begriffe des Obiectum formale und des Actus salutaris (1—26) folgt eine kurze Geschichte (27—56) und endlich die spekulative Lösung des Problems (57—70). Das Endergebnis lautet: „Propterea sententia actui salutari proprium obiectum formale denegans saltem probabilior esse videtur" (70). Es ist dabei die Rede von einer ratio formalis quae, die dem Heilsakt so eigentümlich ist, daß sie einem natürlichen Akte nicht zugänglich sein kann. Dieses Formalobjekt wäre, weil den Kräften der Natur nicht erreichbar, ein im strengen Sinne übernatürliches.

Volle Anerkennung verdient zunächst, daß wieder einmal eine Monographie geboten wird, in der der Spekulation ein breiterer Raum zugewiesen ist und wohl auch, daß der Verfasser sich nicht gescheut hat, die lateinische Sprache in Anwendung zu bringen. Die ersteren Abschnitte sind mit vorzüglicher Genauigkeit und Gewandtheit ausgearbeitet. Weniger befriedigend ist die „historia problematis". Neben der recht dankenswerten Erörterung über die Lehre des hl. Thomas durfte eine Auseinandersetzung mit dem wichtigsten Argument des Hauptgegners Suarez nicht fehlen. Diese Auseinandersetzung hätte den Autor zum großen Vorteil seiner Arbeit über Thomas hinauf in die Zeit der bedeutsamen anthropologischen Kontroversen geführt. Dem letzten Teil, der „solutio problematis", muß man eine gewisse Originalität der Auffassung zuerkennen; die These *Davids* aber wird man bei der von ihm gewählten Fragestellung als genügend gesichert betrachten können.

Gleichwohl ist der Leser nicht befriedigt; aus der Verneinung der Ansicht des Suarez ergibt sich noch keine positive Lösung der wichtigen Frage nach dem Objekt des Heilsaktes. Wie es scheint, ist gerade die von *David* bevorzugte Problemstellung bereits Anlaß gewesen, von einem Extrem der Auffassung in das andere überzugehen, ohne gehörig zu würdigen, was in der Mitte liegt. *Ernst* hat in einem Artikel des Katholik (1913, 2, 255—271) „Von der Übernatürlichkeit der Heilsakte", zu dem die Untersuchung *Davids* nächste Veranlassung war, im selben Sinne sich

geäußert. Es entspricht dem Wunsche des Verfassers der vorliegenden Abhandlung, wenn hier kurz auf drei weitere Fragen hingewiesen wird.

1. Welche Anforderungen sind an das Objekt des Heilsaktes zu stellen, so daß es einen solchen ohne diese bestimmte objektive Vollkommenheit nicht gibt und nicht geben kann? Ohne Widerspruch zu fürchten kann man behaupten, daß es einen entitativ übernatürlichen Akt mit sündhaften, irrtümlichen oder sittlich indifferenten Objekten nicht geben kann; es dürfte aber außerdem schwer sein, sich der Kraft der Argumente zu entziehen, mit denen *Ernst* (a. a. O.) dartut, daß jeder Heilsakt, wir können wohl sagen jeder entitativ übernatürliche Akt ein Objekt aus dem Glauben habe, ja haben müsse, d. h. ein Objekt aus jener Erkenntnissphäre, zu der sich der Mensch im Glauben bekennt und die alsdann für sein sittliches Wollen die einzig maßgebende ist. Die Schwierigkeiten, die nach einer richtigen Auffassung dieser Ansicht noch bleiben, bes. bezüglich der dem Glauben vorhergehenden Akte und bezüglich der Frage „de salute infidelium", vermögen *Ernsts* Beweisführung kaum zu entkräften, während bei ihrer Ablehnung der Zusammenhang der großen Offenbarungstatsache mit unserem Heilsleben und die Gnadenlehre Augustins und der älteren Konzilien nicht recht verständlich werden.

Vertritt aber ein Theologe diese Anschauung, so entsteht weiterhin die 2. Frage nach dem inneren Grund dieser Forderung und nach dem etwaigen Zusammenhang zwischen diesem Objekt und der substantiellen Übernatürlichkeit. Bei Augustin ist ein Heilsakt wesentlich ein solcher, der zielstrebig ist, der zum ewigen Leben führt; das ist er als freier menschlicher Akt nur dann, wenn er ex fide und ex caritate stammt und so gleichsam (wenigstens implicite) ein Erkennen und ein Anstreben des übernatürlichen Zieles darstellt. „Tief und schön war sein (Augustins) Hinweis darauf, daß der himmlische Lohn zur Sittlichkeit nicht als äußere Gabe und Krönung hinzukommt. sondern daß er die Entfaltung der hienieden grundgelegten sittlichen Güte ist". (*Mausbach,* Ethik des hl. Augustin, 2. 277) Das den Heilsakt bezeichnende „sicut oportet" bedeutet einmal: hinführend zum ewigen Leben, dann: ex fide und ex caritate. Es ist wohl nicht zulässig, dieses „sicut oportet" bei Augustin lediglich auf die Entität des Aktes und das „ex fide" nur auf den vorhandenen Habitus zu deuten. Hiermit ist nun offenbar ein innerer Grund angegeben, warum der Heilsakt ein Objekt aus dem Glauben haben müsse; denselben wird man übrigens auch für die Forderung der sittlichen Gutheit geltend machen. Der Heilsakt ist aber durch das

Objekt noch nicht im vollen Sinne zielstrebig und zur Visio beatifica hingeordnet; dazu gehört die substantielle Übernatürlichkeit. Gerade hieraus ergibt sich ein enger Zusammenhang zwischen beiden Elementen des actus salutaris; nur wenn Entität und Objekt harmonisch zusammenstimmen, ist der Mensch im vollen Sinne durch den Heilsakt formell zum ewigen Ziel in der Anschauung Gottes hin gerichtet; der letzte Grund ist der Zusammenhang, wie er in der Visio beatifica vorhanden ist. Daraus, daß die Wirkung des hl. Geistes, soll sie nicht halb und einseitig sein, Entität und Objekt umfaßt, begreift sich, warum zum Heilsakt eine innere Gnade notwendig ist und warum diese Gnade eine Illustratio sein muß. Schwieriger gestaltet sich die spekulative Frage, wenn die besprochene Zusammengehörigkeit in die gewöhnliche Einteilung einer moralischen, physischen oder metaphysischen eingereiht werden soll, d. h. wenn zu entscheiden ist, ob es aus der Natur der entitativen Übernatürlichkeit moralisch, physisch oder metaphysisch unmöglich sei, daß sie vom hl. Geiste einem Akte mitgeteilt werde, dessen Objekt nicht aus dem Glauben ist. Es kann wohl als metaphysisch unmöglich bezeichnet werden, daß ein dem Objekt nach sündhafter Akt entitativ übernatürlich sei; denn Hinordnung zum ewigen Leben und zugleich Abkehr von ihm in der Sünde, oder Teilnahme am göttlichen Innenleben und Sünde bedeuten einen Widerspruch; vielleicht läßt sich dasselbe bei einem sittlich indifferenten Objekt verstehen. Ob aber auch bei einem rein natürlichen, wenn auch sittlich guten Akte? Augustin spricht einen Gedanken aus, der richtig verstanden (cf. Prop. damn. Baii 25 u. Prop. damn. ab Alexandro VIII 7. Dez. 1690 n. 8) hier zu beachten wäre. Was nicht aus dem Glauben ist, ist Sünde. Rein natürliches Wollen, auch dem Objekt nach, ist in der jetzigen Ordnung defectuos, hat Teil an der malitia peccati originalis und begründet ein Mißfallen Gottes; es fehlt den Werken bei aller sittlichen Gutheit „die höchste Beseelung, deren sie fähig sind", deren Abgang aber mit der Erbsünde zusammenhängt. Es bliebe freilich zu untersuchen, inwieweit das auch bei Werken der Gerechtfertigten zutrifft. Bei umgekehrter Fragestellung, ob es ein Widerspruch ist, daß ein dem Objekt nach zielstrebiger Akt entitativ natürlich sei, würde nach den Ausführungen *Davids* nur ein Zurückgreifen auf die potentia ordinata des wirkenden hl. Geistes übrig bleiben.

3. Wer sich der Ansicht *Ernsts* anschließt, der wird in einem guten Sinne von einem übernatürlichen Formalobjekt des Heilsaktes sprechen können, wenn auch der von *David* genau umschriebene Begriff nicht zutreffend ist. *David* gibt dies übrigens

zu (S. 4). Gebrauchen wir doch den Ausdruck übernatürlich vielfach von Dingen, die nicht in so naher Beziehung zum substantiell Übernatürlichen stehen und bleibt doch eine gewisse bestimmende Funktion des Formalobjektes, insoferne einem Akte, der nicht aus dem Glauben ist, die Formalität der substantiellen Übernatur versagt bliebe.

Diese Bemerkungen sollen keineswegs den Wert der vorliegenden Arbeit herabdrücken, sondern nur der Ausdruck des Wunsches sein, es möchten die angeregten Fragen im Zusammenhange in gleich tüchtiger spekulativer Untersuchung klargelegt werden, wie *David* die eine Seite der Frage vorgelegt hat.

Innsbruck. Franz Pangerl S. J.

Synopsis Theologiae dogmaticae specialis. Auctore Dre. *A. Šanda*, in Seminario Litomericensi Theologiae Professore. Volumen primum: De Deo uno, de Deo trino, de Deo creante, de gratia habituali, de virtutibus infusis, de gratia actuali. Friburgi Brisgoviae 1916. (XVIII, 384.)

Das charakteristische Merkmal, wodurch sich diese neue zusammenfassende Darstellung der Dogmatik von ähnlichen Werken unterscheidet und sehr vorteilhaft auszeichnet, ist die Fülle und Tiefe der spekulativen Fragen, die hier auf engem Raume geboten werden. Im Interesse der Schulung zu scharfem logischen Denken und einer echt wissenschaftlichen Aneignung und Vertiefung der Theologie, die dem Priester so notwendig ist und oft besser dient als eine Menge apologetischen Detailwissens, ist das Buch mit Freude zu begrüßen. Die Erfahrung lehrt auch, daß sich nur mit diesem tieferen Erfassen der Glaubenswahrheiten bei den jungen Theologen rechte Lust und Liebe zu ihrer Wissenschaft einstellt, die nach dem Wunsche Pius X eine Hauptfrucht der priesterlichen Erziehung sein soll. Das reiche spekulative Material ist naturgemäß in sehr knappe, fast durchweg syllogistische Form gegossen; kurze, aber scharf und deutlich herausgearbeitete Begriffsbestimmungen leiten gewöhnlich die Untersuchungen ein. Trotz der gedrängten Darstellung ist dem Buche fast durchgängig eine wohltuende Klarheit und eine gefällige einfache Sprache eigen. *Šanda* hat aber über der Spekulation keineswegs die positive Seite der Theologie vernachlässigt; dieselbe bündige, oft recht instruktive Form hat ihm ermöglicht, sehr ausgiebig Beweise aus Schrift und Tradition aufzunehmen. (vgl. z. B. 166—179) Bes. anregend und reichhaltig sind die Abschnitte de Deo uno, de gratia habituali und de virtutibus. Der Verfasser hat es zum Vorteil seines Werkes

vorgezogen, in den Kontroversfragen stets bestimmt Stellung zu nehmen; der gedrängten Form ist es wohl zuzuschreiben, wenn die Abweisungen der gegenteiligen Ansichten öfters etwas scharf klingen.

Das Buch ist gedacht zunächst als Textbuch, dann aber auch als Repetitorium nach größeren scholastischen Studien. Nach beiden Richtungen wird es bei seiner Anlage vortreffliche Dienste leisten.

Praktische Erfahrungen veranlassen den Rezensenten, zum „Textbuch" einige Vorschläge auszusprechen: Auffallend ist die Einteilung des Buches, insoferne nach dem Traktat de Deo creante sofort der de gratia folgt. Es ist allerdings richtig, daß zum Verständnis der Traktate über die Erbsünde und die Erlösung die Kenntnis der Gnadenlehre von Vorteil ist; der Vorteil scheint uns aber den Nachteil nicht aufzuwiegen, der darin gelegen ist, daß die Gnadenlehre in diesem Falle ohne die genauere Kenntnis des Erlösungswerkes und insbes. ohne die der Erbsünde und ihrer Folgen vorgetragen werden muß. Eine kurze Einleitung über die Gnade und den Begriff des Übernatürlichen darf freilich am Eingang des Traktates de Deo elevante nicht fehlen. Praktisch aber und in der Natur der Sache begründet ist es, wenn der Verfasser die Gratia habitualis vor der actualis behandelt und wenn er der Praedestination ihren Platz nach dem Abschnitt über die aktuelle Gnade anweist. — Dem Interesse der Hörer dürfte es förderlicher sein, wenn statt der längeren Bibliographie in den Prolegomena zu Beginn der einzelnen Abteilungen gut ausgewählte Hinweise auf solide, allgemeine Darstellungen und Monographien eingefügt würden; das Buch würde dadurch wichtige und nützliche Fingerzeige bieten für die spätere Bibliothek des Priesters, zu deren Zusammenstellung der ins Leben hinaustretende Theologe erfahrenen Rat so notwendig braucht. Erwünscht wäre es auch, wenn durch fortgesetzte Verweise auf *Denzingers* Enchiridion die Hörer nachdrücklichst auf das Studium dieses Handbuches hingelenkt würden. Hin und wieder wären genauere Angaben über die Irrtümer der Modernisten und die neuesten Anschauungen der Protestanten am Platze; ebenso die vielfach unentbehrliche Bestimmung des theologischen Charakters jener Thesen, die nicht Dogmen sind.

Die von *Š*. vorgelegte Lehre ist durchaus solid und gesund; die spekulativen Untersuchungen enthalten manches Originelle. Es kann nicht die Absicht des Rez. sein, alles bes. Interessante anzugeben und etwa alle von der seinigen abweichenden Anschauungen zu prüfen; nur einiges möchten wir dem Autor zur Prüfung vorlegen:

Die knappe Art der Darstellung bringt es leicht mit sich, daß man den einen oder andern Ausdruck, als weniger zutreffend, abge-

ändert wünschte; besonders einige Redeweisen im Traktat de Deo trino dürften sich kaum empfehlen. — Der Verfasser negiert bei der Visio beatifica eine species expressa: das läßt sich in der Ansicht der Thomisten, die zwischen Intellectio und Verbum (species expressa) einen reellen Unterschied annehmen, allerdings verstehen; es ist aber nicht klar ersichtlich, daß *Š.* diesen Unterschied annimmt. Falls man ihn negiert, kann die große Verschiedenheit der Visio von unserer jetzigen abstraktiven Erkenntnis noch nicht Veranlassung sein, die species expressa abzulehnen, die ja nichts anderes als einen Erkenntnisakt bedeutet. — Der Verfasser ist Molinist; er gibt aber in der Gnadenlehre der Annahme einer Elevatio interna für den Actus indeliberatus den Vorzug; es wäre in diesem Falle genauer darauf zu zu sehen, daß das Wort gratia alsdann stets in einheitlicher Bedeutung gebraucht werde. — Interessant sind die längeren Ausführungen über die Inhabitatio des hl. Geistes. Man muß die Schwierigkeit, die *Š.* vorlegt, anerkennen; die gewöhnliche Erklärungsweise scheint der erhabenen Auffassung der Schrift von der Geistessendung in die Seele des Gerechten nicht völlig genug zu tun. Zur Lösung wird eine „entitativa praesentia" angenommen, ohne daß ganz klar herausgehoben wäre, ob damit eine Unio entitativa zwischen der Seele und dem hl. Geiste verstanden werden soll oder nicht; eine Unio hypostatica wird ausdrücklich abgewiesen. Eine solche entitative Vereinigung bietet jedenfalls große, kaum überwindliche Schwierigkeiten; wir hätten gewünscht, daß sich der als gewandter Exeget bekannte Verfasser eingehender mit der Redeweise und der Auffassung der hl. Schrift auseinandersetzte. — Genauer wird auch die Frage nach dem Objekt der Heilsakte behandelt. Die Argumentation gegen die Forderung eines Objektes aus der Glaubenserkenntnis (p. 328—330) dürfte nicht durchschlagend sein. Es ist mit dieser Forderung keineswegs die andere verbunden, daß der Gläubige vor jedem guten Werk einen Glaubensakt setze; es wäre auch nicht richtig, daß man für diese Forderung keine anderen positiven Beweise habe als die von *Š.* angegebenen Schrifttexte. Daß in der Schrift „keine Spur von einer solchen Doktrin enthalten sei", ist wohl zuviel behauptet; scheint doch selbst die Erklärung, die der Autor für den „lebendigen Glauben" in der Schrift vorschlägt, nicht ganz befriedigend.

Wir wünschen aufrichtig, daß es dem Verfasser bald möglich werde, mit dem zweiten Bande seine Synopsis zum Abschluß zu bringen. Hörer der Theologie, die nach diesem Textbuch in die heilige Wissenschaft eingeführt werden, gehen mit solider und gründlicher Kenntnis ins Leben hinaus und werden auch später gern und mit Nutzen zu dem liebgewonnenen Führer zurückgreifen.

Innsbruck. Franz Pangerl S. J.

Franz Cumont, **Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum.** Vorlesungen am Collège de France; autorisierte deutsche Ausgabe von *Georg Gehrich.* 2. verbesserte und vermehrte Auflage. Verlag von B. G. Teubner. Leipzig-Berlin 1914. XXVIII + 347 S. 8°. M 5.—.

„Ich habe ausschließlich die innere Entwicklung des Heidentums in der lateinischen Welt behandelt und nur gelegentlich und beiläufig seine Beziehungen zum Christentum berücksichtigt", so erklärt der Verfasser in der Vorrede zur ersten Auflage (S. VI). Um diese innere Entwicklung aufzuzeigen, gibt er, nach einem kurzen Überblick über die allgemeinen Beziehungen zwischen Rom und dem Orient (1. Kap.) und über die Gründe für die Expansionsfähigkeit der orientalischen Kulte im römischen Kaiserreiche (2. Kap.), in je einem Kapitel Aufschluß über die religiösen Einströmungen, welche das römische Heidentum aus Kleinasien (*Cybelekult*), Ägypten (*Isis und Serapis*), Syrien, Persien (*Mithrasmysterien*) und schließlich durch Astrologie und Magie erfahren hat (3.—7. Kap.). Diese Ausführungen sind mit vieler Sachkenntnis durchgeführt, und dürften im großen und ganzen (mit einigen Abstrichen) auf Anerkennung rechnen können.

Anders steht es mit dem letzten Kapitel, in dem der Verfasser das Resultat seiner Einzeluntersuchungen darbietet, unter dem Titel: Die Umwandlung des römischen Heidentums. Und zwar sind es, abgesehen von der ganzen Auffassung, die mehr rhetorischen Aufputz als historische Akribie verrät, vorab drei Mängel, die da zutage treten. Was uns *Cumont* hier als das Heidentum bietet, war etwa die religiöse Anschauung eines oder des andern aus den gebildeten Heiden; die Masse des Volkes wird damals ebenso wenig wie heute sich mit derlei tiefen Spekulationen abgegeben haben, wie sie uns der Verfasser vorführt; und wir meinen damit nicht bloß das Volk der Sklaven und der freien Bauern, sondern auch und vor allem das der sog. Gebildeten, wie es die Bäder und Theater der großen Städte bevölkerte. Es wäre dies also geradeso, wie wenn ich Schleiermachers Religionsphilosophie als die religiösen Anschauungen des seinerzeitigen Protestantismus schlechthin darstellen wollte. Es fällt aber dieser Umstand umso mehr ins Gewicht, als es anders wie im Christentum eine verpflichtende Lehre oder Lehrautorität im Heidentum überhaupt nicht gegeben hat, man also umso weniger aus der Doktrin Einzelner auf die Auffassung der Gesamtheit schließen darf.

Aber auch dieses einigermaßen geläuterte Heidentum ein-

zelner Gelehrten ist nicht sowohl das Produkt eines Synkretismus aus jenen heidnischen Religionen, die uns *Cumont* im einzelnen vorgeführt hat. Den allergrößten Anteil an jener Läuterung hat eben das Christentum selbst, mit dem seit Celsus die heidnische Philosophie in ständiger Berührung stand und an dessen Wahrheiten diese notgedrungen Zugeständnisse und Einräumungen machen mußte, wollte sie in ihrer Polemik gegen dasselbe irgendwie bestehen. Da also, wo *Cumont* im letzten Kapitel von der Umwandlung des Heidentums spricht, konnte er die christlichen Einflüsse nicht ohne die weitestgehende Berücksichtigung lassen. Hier zeigte sich eben die Religion Christi als der Sauerteig, der einmal eingelassen in das Kulturleben der Menschheit, diese erfaßt, auch da, wo man an eine volle Hingabe an sie noch lange nicht dachte.

Wo der Verfasser schließlich sein angebliches Heidentum mit den Anschauungen der Christen des hinsterbenden römischen Kaiserreiches vergleicht, begeht auch er den gewöhnlichen Fehler landläufiger Religionsvergleichung: jenes wird über Gebühr hinaufgehoben; das Christentum kommt nur nach einem Bruchteil, dem nämlich, was es mit der natürlich vernünftigen Religion und Sittlichkeit gemeinsam hat, zu Wort. So konnte er den ganz und gar unwahren Schlußsatz niederschreiben: „Die beiden feindlichen Religionen bewegen sich in derselben intellektuellen und moralischen Sphäre, und tatsächlich geht man in dieser Zeit ohne Erschütterung und ohne Bruch von der einen zur andern über. Bei der Lektüre von langen Werken der letzten lateinischen Schriftsteller, eines Ammianus Marzellinus, eines Boethius oder auch der Panegyriken der offiziellen Redner haben die Gelehrten sich bisweilen fragen können, ob ihre Autoren Heiden oder Christen waren, und die den Göttern ihrer Ahnen treu gebliebenen Glieder der römischen Aristokratie unterschieden sich in der Zeit eines Symmachus und eines Prätextatus weder in ihrem Denken noch in ihrer Sittlichkeit wesentlich von den Anhängern des neuen Glaubens, die mit ihnen zusammen im Senate saßen. Der religiöse und mystische Geist des Orients hatte nach und nach die ganze Gesellschaft durchdrungen und alle Völker auf ihre Vereinigung in dem Schoße einer universalen Kirche vorbereitet" (S. 243). Wenn dem so wäre, so bleibt nur das eine merkwürdig, wie sie sich gegenseitig immer noch auf Leben und Tod bekämpfen konnten, eine Tatsache, die doch auch *Cumont* noch eben auf derselben Seite eingeräumt hatte.

Innsbruck. Emil Dorsch S. J.

Jenseitsreligion. Erwägungen über brennende Fragen der Gegenwart. Von Dr. *Georg Grupp.* Zweite und dritte Auflage. Freiburg in Br. 1916, Herdersche Verlagsbuchhandlung XII+265 S. 8°. — M 3·60.

Es sind wirklich „brennende Fragen", die der Vf. in seinem Buche berührt, wie schon aus den Titeln der einzelnen Artikel zu erkennen ist. („Weltchristentum", „Der Tod und das Jenseits", „Religion und Sittlichkeit", „Religion und Politik" u. s. w.) Doch geht *G.* nicht näher und tiefer auf die einzelnen Fragen ein, die Schrift ist eher eine Reihe von Aphorismen, die oft ohne näheren inneren Zusammenhang nebeneinander angereiht werden. Sie kann deshalb auch keinen eigentlich wissenschaftlichen Wert beanspruchen, da der Vf. namentlich auch die Zitate oft aus zweiter Hand bringt und neben einer Reihe gut belegter Zitate auch manche anführt, bei denen wir weder den Urheber noch die Stelle erfahren.

Der Vf. zeigt eine große Belesenheit, seine Sprache ist recht frisch, und somit könnte das Buch anscheinend auch in seiner aphoristischen Form für die Kreise der katholischen Laienintelligenz recht brauchbar sein. Leider fehlt es aber der Schrift sehr an Klarheit und Genauigkeit.

Es ist hier nicht möglich, auf alles Einzelne einzugehen; man fühlt sich beinahe bei jeder Seite zum Widerspruch gedrängt. Schon die Aufschriften der einzelnen Artikel geben oft nur inadäquat den Inhalt wieder; so erfahren wir in den Aufsätzen „Das moderne Übermenschentum" (S. 41 ff), „Der Begriff des Unendlichen" (76), „Was heißt Sein?" (78), „Wunder" (105), „Wert und Gehalt der Dogmen" (114), „Leben und Kultur" (123), „Religion und Politik" (159) eigentlich sehr wenig über das angekündigte Thema.

Die Begriffe werden nicht immer genau präzisiert und nicht genug auseinandergehalten, so z. B.: dogmatische Formeln und Symbole, übernatürlich und übervernünftig, ideal und jenseitig, der Begriff des Dogmas im Allgemeinen und des Mysteriums u. s. w.

In den Ausführungen über die verschiedenen Irrtümer vom Wesen der Religion werden die ganz verschiedenen Ansichten des Pantheismus, Voluntarismus, Modernismus, Rationalismus so ziemlich zusammengeworfen. Ungenau wird das Verhältnis zwischen der geoffenbarten Religion des A. B., des N. B. und der natürlichen Religion angegeben (S. 17), ebenfalls nicht richtig die Ansicht des heil. Thomas über den Begriff des Seins (78 f). Die Ansichten der Gegner und die von ihnen vorgebrachten Schwierigkeiten werden oft nur ganz ungenügend widerlegt (so *Nietzsche* 50 ff, *Lessing* 16, 116).

Für das Mittelalter hat *G.* viele Worte der Anerkennung, dabei lesen wir aber doch wieder Sätze, wie: Das Mittelalter hat die natürliche und positive Theologie nicht genügend unterschieden (28), es sei vielleicht zu weit gegangen in der Herabsetzung des Ehelebens (155), es habe in jedem Körper Organe göttlicher Kräfte erblickt, was zu magischen Auffassungen Anlaß gab (167) u. a.; auf jeden Fall ist es unzulässig hier immer nur von „dem" Mittelalter zu sprechen.

Einen Theologen von Beruf werden wohl die Ausführungen des Verf.s über die natürliche Religion und die natürliche Erkenntnis Gottes, deren Möglichkeit er beinahe zu leugnen scheint (25, 102), über die Mystik, von welcher er behauptet, daß sie noch einen gewissen Zusammenhang mit den alten Mysterien habe, insofern sie das Göttliche in einem verfeinerten Orgiasmus zu ergreifen strebt (224), über die Offenbarungen, welche sich nach *G.* (auch die echten) nur bei naiven Gemütern einstellen, woraus sich auch erkläre, daß bei den Russen sich „mystische Erscheinungen" ereignen (242), dann mehrmal Ausdrücke, wie „Persönlichkeit Gottes", „Der Wille muß die Glaubensgründe ergänzen" (103), „Die Apologeten betrachten und behandeln die Religion mehr nach ihren immanenten Wirkungen" (113), „Christus hat Gott in sich selbst dargestellt" (122), wohl nur mit Befremden erfüllen können.

Somit kann das Buch zu einer klaren, soliden Belehrung, namentlich der philosophisch und theologisch noch nicht geschulten Laienwelt nicht empfohlen werden. Sein Nutzen könnte darin bestehen, daß es auf die betreffenden Fragen und Probleme aufmerksam macht und dazu anregt, darüber in streng wissenschaftlichen oder populär wissenschaftlichen Schriften, deren viele vom Vf. angeführt werden, eine gründlichere Belehrung zu suchen.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

Maria, die immerwährende Jungfrau. Eine exegetische Studie von *Friedrich Kirmis,* Religions- und Oberlehrer an der städt. Oberrealschule in Kattowitz O. S. — Breslau 1916, Fr. Goerlich. 96 S. M 3·50.

Der Titel des Buches gibt nicht adäquat seinen Inhalt wieder. — Die Frage der Jungfrauschaft Mariä vor der Geburt und in der Geburt Jesu wird vom Verf. nur äußerst kurz berührt (S 9,10). Dann werden die gewöhnlichen Einwürfe gegen die Jungfräulichkeit Mariä nach der Geburt Christi (Mt 1,18; 1,25; Lc 2,7) in hergebrachter Weise widerlegt. Der Verf. tritt mit Recht für die Annahme einer wirklichen Ehe zwischen Josef und Maria zur Zeit

der Verkündigung durch den Engel und bringt mehrere Beweise vor; ἀπολῦσαι (Mt 1,19) sei dann als „befreien" (= verlassen durch Josef selbst) zu übersetzen; παραλαβεῖν (1,20) ist nach der Meinung des Verf. soviel als „behalten", συνελθεῖν (1,18) von der ehelichen Beiwohnung zu verstehen (S. 11—21).

Der weitaus größte Teil der Schrift ist aber der Lösung einer einzigen Schwierigkeit, der Frage von den „Brüdern" und „Schwestern" Jesu gewidmet (S. 21—84).

Daß diese „Brüder" und „Schwestern" keine Kinder Mariä sein können, wird negativ schon aus der Tatsache eines Gelübdes der Jungfräulichkeit von Seiten der Mutter Jesu nachgewiesen (S. 21 ff). Auch die in den ersten Jahrhunderten selbst von einigen Kirchenschriftstellern und dem einen oder andern Vater vertretene Meinung, sie seien Kinder Josefs aus einer früheren Ehe, bezw. aus seiner angeblichen Leviratsehe mit der Frau seines kinderlos verstorbenen Bruders Klopas, wird als irrig erwiesen (S. 24 ff).

Doch müßten die „Brüder" und „Schwestern" des Heilandes nach der Analogie der Bedeutung dieser Benennungen an anderen Stellen der hl. Schrift Blutsverwandte Jesu sein. — Zwei von den „Brüdern" Jesu, Jakobus und Joseph (Joses) haben als Söhne der Maria Kleophä oder Klopas zu gelten, (Jo 19,25; Mc 15,40; Mt 27,56; Lc 24,10), deren Mann (Mt 10,3) Alphäus war. Da nach dem Verf. die Identifizierung Alphäus = Klopas schon aus sprachlichen Gründen nicht angeht, und auch die Annahme eines Doppelnamens nicht genug begründet ist, ist Kleophas eher als Vater der genannten Maria, „Schwester" Jesu, zu denken; nach Hegesipp (*Eus.* H E III, 11) sei er ein Bruder des hl. Josef gewesen. Seinen Namen versucht *K.* gestützt auf *Epiph.* Haer 78,7 als Abkürzung von Κλεοπάνθηρος zu erklären, und spricht auf Grund dieses seinen Namens die Vermutung aus, daß er der erstgeborene Sohn und älter als der hl. Josef war. Maria Klopas wäre also die Nichte der Mutter Gottes gewesen (S. 28 ff).

Des weiteren will der Verf. noch den Nachweis liefern, daß die beiden genannten „Brüder" Jesu auch durch ihre Mutter und ihren Großvater mütterlicherseits mit Jesus blutsverwandt waren. Nach den bei *Eusebius* (H E I 7,10) verzeichneten Aussagen der Verwandten Jesu hat sich Mathans (Mt 1,15) Frau Estha später mit einem Gliede der Nathanschen Linie und zwar mit Levi (Lk 3,24) verheiratet, dessen Sohn Mathat, der Großvater von Heli, des Vaters der Mutter Gottes ist (Lc 3,23). Somit wäre Maria mit dem Gemahle Josef im dritten Grade blutsverwandt, wodurch die Annahme, daß sie eine Erbtochter gewesen ist, eine Bestätigung fände; weiter folgt daraus, daß Jesu Mutter und Maria Klopas

auch durch ihre Väter „Schwestern" sind und somit Jakobus der Kleine und Joses mit Jesus auch durch ihre Großväter blutsverwandt sind (S. 39 ff). Diese Ausführungen des Verf. führten ihn auch zur Erörterung der Frage über die Stammbäume Jesu bei Mt und Lk, wobei er auch die bekannte, an den Namen Καϊνάν anknüpfende Schwierigkeit zu lösen versucht und sich für eine Interpolation ausspricht (S. 44—57).

Die weitere Annahme, daß die andern zwei „Brüder" Jesu, Jakobus und Joses, leibliche Brüder der zwei vorher genannten und auch Söhne des Alphäus und der Maria Klopas seien, wird durch Vergleichung mehrerer Texte (Jud 1,1; Lk 6,15; Mk 3,18; Act 1,13 u. s. w.) nahegelegt (S. 59 ff).

Den Apostel Matthäus (Levi) möchte *K.*, gestützt auf Mk 2,14, Mt 9,9, Lk 5,27, für den Sohn des Alphäus, des Mannes Mariä Klopas halten, weil er aber trotzdem niemals Bruder Jesu genannt wird, vermutet er, daß er eine andere Mutter hatte als Jakobus der Kleinere, daß also Alphäus als Witwer die Maria Kleophä geheiratet und ihr Levi als Stiefsohn in die Ehe mitgebracht. Joseph (Joses) dagegen, wohl identisch mit dem Act 1,23 erwähnten Joseph Justus, sei ein Sohn dieser Maria aus ihrer späteren Ehe mit einem gewissen Sabbas. Die zwei Ehen seien durch Mk 16,1 und Mk 15,47 angedeutet, und die Vermutung finde auch in der apokryphen Historia Joseph fabri lignarii eine Bestätigung (S 61 ff).

Im folgenden gibt der Verf. eine Erklärung der Beinamen der Brüder Jesu Λεββαῖος, Θαδδαῖος, Ματθαῖος, Καναναῖος und ὁ μικρός, und findet selbst in der Bedeutung dieser Beinamen eine Bestätigung seiner früheren Angaben über das verwandtschaftliche Verhältnis der „Brüder" Jesu zu dem Herrn (S. 64 ff).

Da nach *Eus.* (H E III, 326) auch der zweite Bischof von Jerusalem, Symeon, ein Sohn des Klopas war, entsteht noch die Frage, in welchem Verhältnisse er zu den „Brüdern" Jesu steht. Eine Verwechslung mit Simon dem Eiferer ist nach *K.* nicht anzunehmen, der Verf. spricht vielmehr die Vermutung aus, daß er ein Sohn der Maria Kleophä aus einer dritten Ehe gewesen ist. Eine Schwierigkeit gegen diese Annahme ergibt sich aus den chronologischen Angaben des Hegesippus über Symeon (*Eus.*, H E III, 32,3), welche aber Verf. als unzuverlässig abweist (S. 69 ff).

Nachdem noch eine Reihe von Vermutungen über das ungefähre Alter der Personen, von welchen die Rede war, zur Zeit des Todes Christi ausgesprochen worden ist (S. 78 ff), beschließt der Verf. die Schrift mit einem Anhange über den Stammbaum Jesu bei Matthäus (S. 84—94).

Wie aus dieser Inhaltsangabe des Buches erhellt, handelt es

sich bei den Ausführungen der Schrift meistens nur um mehr oder weniger begründete Vermutungen, wie der Verf. selber ausdrücklich bemerkt (S. 83). Es werden wohl nicht alle seine Kombinationen allgemeine Billigung in den Fachkreisen finden. Unter Anderem scheinen uns besonders die Angaben über das Alter der in Frage stehenden Personen ziemlich willkürlich zu sein. Der Grundsatz, nach welchem der Wert der apokryphen Schriften zu bemessen ist, dürfte in der allgemeinen Fassung wie er vom Verf. (S. 10 Anm 2) ausgesprochen ist, übertrieben sein; jedenfalls wird manchem scheinen, daß *K.* sich zu oft auf die Apokryphen als Bestätigung seiner Vermutungen beruft. Dagegen hätte bei der Lösung der Frage, ob die „Brüder" Jesu nicht vielleicht als leibliche Kinder Josefs aus einer andern Ehe zu gelten haben, die kirchliche Auffassung über die immerwährende Jungfräulichkeit des heil. Josefs mehr betont werden müssen. Auch hätte der Traditionsbeweis der Jungfräulichkeit Mariä nach der Geburt Jesu, resp. die Tatsache eines Gelübdes der Jungfräulichkeit viel ausführlicher und gründlicher behandelt werden müssen.

Die fleißige Arbeit hat jedoch manches annehmbare Resultat gebracht und zur Klärung der Verwandschaftsverhältnisse Mariens beigetragen.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

Biblische Studien. Herausgeg. von *O. Bardenhewer*. Freiburg i. B., Herder. 8°. XVII. Band, 5. Heft: **Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter** (Lk 16,1—13) von Dr. *A. Rücker*. 1912. IV, 65 S. M 2.—. XVIII, 5: **Samaria und Peraea bei Flavius Josephus.** Von Dr. *Leo Haefeli*. 191 S. M 3.50. — XIX, 3: **Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien.** Historisch-kritische Untersuchung zu Klemens von Rom 1 Kor 5,7 von Dr. *Ernst Dubowy*. 1914. VIII + 111 S. M 3.60.

1. Privatdozent *A. Rücker* wollte in seiner Studie „Über das Gleichnis vom ungerechten Verwalter" in erster Linie die Geschichte der Auslegung berücksichtigen, welche diese schwierige Parabel im Laufe der Jahrhunderte gefunden hat. Indes hat er es keineswegs unterlassen, durch eigene Bewertung dieser Versuche das Schlußurteil, das sich der Leser über die Arbeit bilden will, anzubahnen. In wohl lückenloser Darstellung läßt der Verfasser vor den Augen des Lesers all die verschiedenen Versuche vorüberziehen, die bestrebt waren, das Ärgernis zu heben oder doch zu mildern, das in diesem Gleichnis zu liegen scheint. Der Ver-

fasser unterscheidet 3 Gruppen von Auslegungen: „1. Allegorische Ausdeutungen meist zeitgeschichtlicher Art. 2. Teilweise Ausschaltung der Allegorie verbunden mit moralischer Auslegung. 3. Neuere Ablehnungen der Allegorie und ihre Kritik“. Sollte diese Gruppenbildung allen Anforderungen entsprechen, so müßte sie wohl lauten: vollständige Allegorie, teilweise Allegorie, Ausschluß der Allegorie. Sodann kommt mir vor, daß diese geschichtliche Übersicht durch Bildung und scharfe Unterscheidung von einigen Untergruppen für den Leser leichter faßlich geworden wäre. Dies gilt namentlich vom zweiten Teile. Dabei würde an den Tag kommen, daß manche Schriftsteller wohl mit Unrecht in diese Gruppe eingereiht wurden. So sehe ich z. B. nicht ein, warum jene Schrifterklärer, welche, wie z. B. *L. Fonck,* in der Handlungsweise des Verwalters das Anstößige vermindern wollen, in diese 2. Klasse eingereiht werden (S. 41 f). Von einem „Allegorisieren“ kann man ja nur dann reden, wenn solche Züge des Bildes auf die Wahrheit übertragen werden, welche im Evangelium selbst weder mit ausdrücklichen Worten noch durch die ganze Anlage des Bildes angewendet werden. So wird jeder ein Allegorisieren finden, wenn man im Hausvater, dem Verwalter und den Schuldnern, in Weizen und Öl, in den Zahlen 100, 80 und 50 einen höheren Sinn erblickt und wäre es auch dieser: Wir sind nicht unumschränkte Herren der Dinge dieser Welt, sondern nur Verwalter an Stelle dessen, dem „der Erdkreis gehört und alles, was in ihm ist“ (Ps 23 [24],1). Keineswegs aber ist es bloß eine „teilweise Ausschaltung der Allegorie“, wenn *Fonck* u. aa. eine „Verdünnung des Unrechts“ (S. 42) vornehmen. Es geschieht ja nicht im Interesse der gegebenen Lehre, sondern um des Bildes selbst willen. Das Gleichnis muß aus den natürlichen, damals obwaltenden Verhältnissen heraus erklärt und alles gerechtfertigt werden, was nicht in ihm selbst als töricht oder unerlaubt hingestellt ist. Darum muß auch hier bewiesen werden, daß einerseits das der Klugheit erteilte Lob nicht einem plumpen Betruge gespendet wird, anderseits aber immerhin eine Ungerechtigkeit bestehen bleibt, die den Titel „der ungerechte Verwalter“ erklärt. Alles das geschieht durch die Annahme, daß wir hier keine Schuldner im eigentlichen Sinne vor uns haben, deren ausständige Zahlungen zudem wohl in Geld ausgedrückt würden, sondern in ihnen Pächter erblicken müssen, deren jährliche Abgaben in Bodenprodukten angegeben sind und denen für die Zukunft der jährliche Pachtschilling — allerdings mit ungebührender Freigebigkeit — herabgesetzt wird.

Was *Rücker* zur Beurteilung der einzelnen Erklärungen sagt, ist gut und richtig; nur wäre es erwünscht, daß er am Schlusse eine Zusammenfassung des Ganzen geboten hätte, besonders auch damit der Grundgedanke scharf gefaßt erscheine und so das Gleichnis für den gottesdienstlichen Gebrauch (am 8. Sonntag nach Pfingsten) ohne weitere Umformung und Umdeutung zu verwenden wäre. Zu dem Zwecke hätte betont und bewiesen werden müssen, daß das in Vers 8 dem schlauen Rentmeister erteilte Lob nicht vom Heilande, sondern vom Gutsherren gespendet wurde, daß somit dieser Vers noch zum Bilde und nicht bereits zur Lehre gehört. Daraus, daß ὁ Κύριος im 3. Evangelium einige Male den Erlöser bezeichnet, folgt noch nicht, daß es auch hier in dieser Bedeutung zu nehmen sei. Im Vorausgehenden (V. 3. 5a b) ist darunter 3mal der Eigentümer zu verstehen. Daß es hier gerade so zu nehmen ist, ergibt sich aus dem mit Nachdruck gesetzten καί ἐγώ . . . λέγω (V. 9). Hier wird eine Verschiedenheit des Subjektes bei Gleichheit des Prädikates (Anerkennung) hervorgehoben, und somit ist das Lob in V. 8 vom Gutsherrn, nicht vom Heiland gespendet. V. 9 läßt sich umschreiben: „Wie der Gutsherr, trotzdem er geprellt worden, nicht umhin konnte, die Klugheit des geriebenen Betrügers anzuerkennen und als solche zu loben, so stelle auch ich die wahre Klugheit im Gebrauche der Reichtümer als etwas Lobenswertes hin". — Die Ähnlichkeit mit Lc 11,8, wo einem κἀγώ λέγω ein vom gleichen Sprecher, dem Heiland, gesagtes λέγω vorausgeht, ist nicht mit Recht herbeigezogen (S. 59). Letzteres ist nur ein formelhafter Einschub und bezeichnet „sicherlich"; hier liegt ein Gegensatz zwischen ὁ κύριος und καὶ ἐγώ.

Es ist leider nicht der Ort, auf weitere Einzelheiten einzugehen und aus dem inzwischen erschienenen Werke von *J. Kögel*, das denselben Titel führt[1]), und den sehr beachtenswerten Ausführungen von *N. Schlögl*[2]) neue Gesichtspunkte zu erörtern.

2. Das zweitgenannte Heft bietet eine Zusammenstellung dessen, was *Josephus Flavius* in verschiedenen Stellen seiner Werke an Einzelheiten über die mittlere und östliche Provinz des hl. Landes bietet. Eine objektive Darstellung ist zum Teil erschwert durch die Übertreibungssucht dieses merkwürdigen Mannes und seinen mehrfach unrichtig überlieferten Text. Man vergleiche nur die von *F. Westberg*[3]) gebotenen, wenn auch zum Teil einer

---

[1]) Gütersloh 1915.

[2]) BZ XIV (1916) 41—43.

[3]) Die biblische Chronologie nach Flavius Jos. und das Todesjahr Jesu, S. 64—71.



Verbesserung bedürftigen Angaben über falsche Ortsnamen bei Josephus, die sich um ein Beträchtliches vermehren ließen. Trotzdem bietet *Haefelis* Zusammenstellung mit ihrer guten Würdigung recht brauchbare Einzelheiten und bildet einen durchaus schätzenswerten Beitrag zur biblischen Geographie.

Das Werk hätte entschieden gewonnen, wenn der Verf. die neuere Literatur noch mehr herangezogen hätte. Die reichhaltigen Artikel von *L. Heidel, F. Vigouroux* u. aa. im Dictionnaire de la Bible sind nicht verwertet. Von den auf gründlicher Ortskenntnis beruhenden und auch sonst fast durchweg sich aufs vorteilhafteste empfehlenden Veröffentlichungen *Dalmans* und seiner Mitarbeiter über geographische Fragen[1]) finden sich nur die ersten Hefte erwähnt; *Baedekers* Reisehandbuch erscheint noch in der 1891 veröffentlichten 3. Auflage. — Die Darstellung wird mitunter etwas schwerfällig gemacht durch den Umstand, daß die griechischen Ausdrücke des Josephus ohne Übersetzung in den deutschen Text aufgenommen wurden.

S. 18 versucht der Verf., die Angabe des Josephus zu erklären, nach der der Berg Garizim „zur Rechten der Stadt Sichem liegt". Selbstverständlich ist das „nicht eigene Beobachtung des Josephus", aber auch nicht „Anlehnung an Deut 11,29", wo der Garizim als „Berg des Segens" erscheint, sondern die Ortsbestimmung hat den Sinn: der Berg liegt im Süden der Stadt. Nach der üblichen „Orientierungsstellung" zur aufgehenden Sonne wurde der Süden einfach mit „rechts" bezeichnet. Vgl. 4 Reg 23,13, wo der Berg des Ärgernisses als „rechts von Jerusalem" liegend bestimmt wird. Andere Stellen bei *Gesenius-Buhl,* unter יָמִין 6, dazu die Stelle Ez 47,2 aquae redeuntes „de templo a latere dextro", dort wo südlich vom Tempel die Marienquelle sprudelt. Vgl. Tob 1,1. — Wenn S. 98 und besonders S. 108 Gadara, die Hauptstadt des alten Peraeas, in es-salṭ gesucht und die Gleichsetzung mit dem zur Dekapolis gehörigen Gadara als abgetan betrachtet wird, so ist eine noch fragwürdige Hypothese als bewiesene Behauptung ausgegeben.

3. *Ernst Dubowy* hat sich jene Stelle vom ersten Klemensbriefe (1 ad Kor 5,7) zum Gegenstande einer verdienstvollen Untersuchung gewählt, in der vom hl. Paulus gesagt wird, er „habe die ganze Welt über die Gerechtigkeit belehrt und sei bis in den äußersten Westen gekommen (ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών)". Die Arbeit ist in ihrer Anlage und Durchführung methodisch richtig und fortschreitend angeordnet. Statt den Leser durch eine Aufzählung all der vielen gegebenen Erklärungen zu erschrecken

[1]) Palaestinajahrbuch I—XI 1905—1915.

— nach *Walter Bauer*[1]) wären es 13 — führt ihn der Verfasser durch die einzelnen logisch angeordneten Fragen sicher hindurch, so daß er mit jedem Schritte das gesuchte Ergebnis in greifbarere Nähe gerückt sieht. Das fragliche Wort τὸ τέρμα τῆς δύσεως ist 1. kein unechter Einschub, sondern gehört zum Text; es ist 2. weder hyperbolisch noch 3. metaphorisch zu fassen, sondern δύσις ist als geographische Ortsbezeichnung für Abendland zu nehmen. Weiterhin ist 4. τέρμα τῆς δύσεως nicht subjektiv zu fassen als der westlichste Punkt, den Paulus erreicht hat, sondern im objektiven Sinne zu verstehen von einem Lande, das in der damaligen Zeit den äußersten Westen der bekannten Welt bildete. 5. Jetzt leuchtet auch ein, daß weder Italien noch Gallien noch Britannien, sondern nur Spanien gemeint sein kann. — Somit will *Klemens von Rom* sagen, der Apostel sei auf seinen Missionsreisen bis nach Spanien vorgedrungen. Der schwierigste Punkt ist der letzte: 6. der Beweis ist zu erbringen, daß diese Nachricht als glaubwürdig hinzunehmen ist, daß somit die Angabe auf Grund einer geschichtlichen Erinnerung auftritt und sich nicht aus den Reiseplänen des Apostels (AG 19,21; Rm 15,24) ein legendenhafter Bericht gebildet hat. Mit viel Geschick löst der Verfasser die Schwierigkeit, welche sich erhebt aus dem Mangel an Zeugnissen für diese Reise bei späteren Schriftstellern und dem Fehlen einer örtlichen Erinnerung auf der iberischen Halbinsel. Eine kurze Behandlung der Angabe des Fragmentum Muratorianum „profectionem Pauli ad urbem (ab Urbe) ad Spaniam proficescentis“ (Z. 38 f) mit den daran sich knüpfenden Fragen und etlicher anderer Texte wäre nicht unnütz gewesen. Dafür ist ein umso reichhaltigerer Abschnitt über den kulturgeschichtlichen Hintergrund der Reise angefügt, die Verkehrsverhältnisse und die Judenkolonien auf der Pyrenäenhalbinsel. Ein Anhang handelt über Taršîš; hier folgt der Verf. den Ausführungen von *Paul Haupt*, die auf dem 13. Orientalistenkongreß im Jahre 1902 (nicht 1904 oder 1912 S. 107) vorgelegt wurden. Auch *D.* möchte diese Phönizierkolonie in Südspanien suchen, wenngleich er für diesen strittigen Punkt keine Sicherheit in Anspruch nehmen will.

Man bedauert es vielleicht, daß der belesene Verfasser es fast ganz unterlassen hat, der Spanienreise im Leben des Apostels eine etwas bestimmtere Stelle anzuweisen (S. 102 A. 4) und ihr Verhältnis zu seinen letzten Reisen zu bestimmen, sowohl zu jenen, von denen wir nur die Pläne kennen (Phil 1,26; Phm 22; Hebr 13,23), als auch zu jenen, die nach dem Zeugnisse der Pastoralbriefe tatsächlich zustande

[1]) ThLz XLI 1916, 432.

kamen. Nur der Mangel von Anhaltspunkten wird ihn davon abgehalten haben. — S. 98 A. u. ö. wären die semitischen Zitate etwas genauer zu geben, z. B. Bābā ḳammā statt Baba kamna. S. 104 fehlt unter den Stellen, an denen von Taršîš — Schiffen (= Fahrzeugen, die für eine weite Seereise gut gebaut sind) die Rede ist, der Text Ps 47 (48),8. — Die vorzüglichen philologischen Ausführungen hätten mitunter durch kürzere und übersichtlichere Fassung noch mehr gewonnen.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Leben Jesu nach den 4 Evangelien. Von *Joseph Sickenberger.* I. Die Zeit der Vorbereitung. (Biblische Zeitfragen, VII. Folge. 11./12. Heft.) Münster, Aschendorff, 1915. 80 S. 8⁰. M 1.—.

Mit dem vorliegenden Doppelhefte der Biblischen Zeitfragen tritt ein neues „Leben Jesu" vor die Öffentlichkeit. Der Verfasser[1]) will damit die gesicherten Ergebnisse der katholischen Forschung zu einem Gesamtbilde des Weltheilandes vereinen. Der bereits vorliegende Teil behandelt außer der Kindheitsgeschichte und der Tätigkeit des Vorläufers den Beginn der Wirksamkeit Christi und schließt mit der Perikope von der Samariterin.

Betreffs des Stammbaumes des Herrn beim hl. Lc wird die mariologische Auffassung mit Recht bevorzugt. In der etwas zu kurz ausgefallenen Besprechung des lieblichen Geheimnisses Mariä Verkündigung wird die Apposition „aus dem Hause David" auf Maria bezogen. Mit praktischem Sinne wurde auf die Erklärung der drei Hymnen ein besonderer Fleiß verwendet; ebenso erfährt der Johannesprolog, zu dessen Erklärung der Verf. bereits früher mit Erfolg einen wichtigen Beitrag geliefert, eine lichtvolle und genaue Untersuchung. In Betreff des Sternes der Weisen wird die Annahme eines eigentlichen Wundersternes als einzige Möglichkeit erwiesen. Aus dem folgenden sei noch die gute Zusammen-

---

[1]) In der im vorigen Hefte der ZkTh XL (1916) 750—754 veröffentlichten Besprechung der „Einleitung ins Neue Test." desselben Verfassers könnte vielleicht ein Satz S. 751 dahin mißverstanden werden, als ob dem verdienten Gelehrten der Vorwurf des Ungehorsams gegen kirchliche Dekrete gemacht worden wäre. Eine derartige Beschuldigung lag dem Rezensenten fern; der Umstand, daß der Verfasser seine Ansicht nur „als mögliche Beantwortung der synoptischen Frage" hinstellt, will offenbar anzeigen, daß er eine derartige Stellungnahme zu vermeiden bestrebt war.

stellung über die Brüder des Herrn und die sorgfältige Erklärung des Gespräches am Jakobsbrunnen rühmend hervorgehoben. Wenn dabei aus dem vielumstrittenen Vers Joh 4,35 geschlossen wird, die Rückreise nach Galilaea sei „ungefähr im Dezember" erfolgt, so zeigt der Verf. an, daß er die Einjahrhypothese zurückweist; es steht wohl zu erwarten, daß er sich in der Fortsetzung des Werkes zur Dreijahrhypothese bekennen wird. An weiteren chronologischen Angaben ist zu erwähnen, daß das Jahr 5 vor Beginn unserer Zeitrechnung als wahrscheinliches Geburtsjahr Jesu vorgeschlagen wird (S. 31) und die Angabe Lc 3,1 auf das Jahr 28/29 bezogen erscheint (S. 46 f).

S. 9 möchte der Verf. das Wort σίκερα aus einem aramäischen שִׁכְרָא ableiten. Da es aber dann wohl σίχρα oder σέχρα (syr. šachrā) heißen müßte, dürfte man wohl eher auf das assyrische šikaru[1]) zurückgreifen müssen. — Die vom Autor S. 10 mit Recht empfohlene Erklärung, die *Bardenhewer* vom Namen der Gottesmutter geboten hat, geht nicht von der Wurzel מרי = מרה aus, sondern ist auf den Stamm מרא zurückzuführen. — Es dürfte wohl besonders in Betracht der nötigen Eile zuviel sein, gelegentlich der Flucht der heiligen Familie von dem „in etwa 14 Tagen erreichbaren . . . Nachbarlande Ägypten" zu reden (S. 28).

Wenn *S.* das erste Paschafest im Leben des Herrn „wahrscheinlich als das des Jahres 29" bezeichnet (S. 62. 79. vgl. 40), so kann ich mich ihm nicht anschließen, da dieser Ansatz nur in der — von ihm bereits abgelehnten — Einjahrtheorie in annehmbarer Weise erfolgen kann. Denn dadurch würde im Zweijahrsysteme das Leidenspascha ins Jahr 31, in der Dreijahrtheorie ins Jahr 32 fallen. Nun ist aber der letztere Ansatz völlig ausgeschlossen, der andere nur wenig wahrscheinlich. So wenig nämlich astronomische Berechnungen imstande sind, ein positives Ergebnis zu zeitigen, so können sie doch eine Reihe von Möglichkeiten ausschließen. Letzteres gelingt in Bezug aufs Jahr 32, in dem keiner der beiden in Frage kommenden Monate einen Freitag als 14. oder 15. Nisan anzusetzen gestattet; im Vorjahre 31 ist wohl eine schwache Möglichkeit für einen 15. Nisan als Kreuzigungsfreitag offen, aber nicht mehr. Hier hat die Einjahrhypothese mit der zeitlichen Einrahmung Lc 3,1 = 28/29 und dem 7. April 30 freilich einen Vorteil. Die Zweijahrhypothese kann sich wohl mit der Angabe Lc 3,1 zur Not abfinden und das Jahr 30 als Leidenspascha annehmen; doch diesen Standpunkt hat *S.* bereits abgelehnt. In dem Dreijahrsystem sind nur zwei Möglichkeiten offen: in der einen betritt man den Weg *Homanners* und nimmt den 3. April 33

---

[1]) *Muß-Arnold* S. 1033 f.

als Todestag des Herrn an, hat aber dann das Mißliche, den Beginn der Lehrtätigkeit des Herrn von dem mit solcher Feierlichkeit Lc 3,1 angegebenen Datum abrücken und das erste Pascha ins Jahr 30 verlegen zu müssen. Die andere Möglichkeit, zu der man dadurch hingedrängt wird, ist die so oft als „Kronprinzenära" für abgetan erklärte Annahme, welche die 4 Osterfeste in die Jahre 27 bis 30 verlegt. Hoffentlich wird die Zeit lehren, daß diese Wahl nicht unbedacht getroffen wurde und die Feuerprobe der Kritik zu bestehen im Stande ist.

Der Fortsetzung des Werkes wird ein weiter Leserkreis mit Spannung entgegensehen; möge sie dem guten Anfang sich bald ebenbürtig anschließen!

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Der Alexandriner Apollos. Eine exegetische Studie von *Rudolf Schumacher.* Kempten, Kösel, 1916. VI + 49 S. 8. M 1.—.

Der Verfasser der vorliegenden Einzeluntersuchung hat seinerzeit die anziehende Person des hl. Erzmartyrers Stephanus zum Gegenstand seines Erstlingswerkes gewählt, das ZkTh XXXVII (1913) 361 f anerkennend besprochen wurde. Hier behandelt er einen zweiten Hellenisten der Apostelkirche, dessen Auftreten manches Ähnliche mit dem des hl. Stephanus hat: glänzende Beredsamkeit bei gründlicher Bildung, die ihm weitgehende Erfolge sicherte, dem aber bei beiden nicht die Tragik fehlt; trotz tadelloser Verwaltung des Predigtamtes haben Stephanus und Apollos zu Unruhen Anlaß gegeben, die der Mutterkirche von Jerusalem von außen, der Kirche von Korinth durch allzu feurige Anhänger des wortgewandten Apollos entstanden.

Der belesene Verfasser versucht mit viel Geschick, die dürftigen Angaben der AG und des 1 Kor zu einem Gesamtbilde des merkwürdigen Alexandriners zu vereinen. Gewiß bietet das mit warmer Verehrung für seinen Helden entworfene Charakterbild auch manches Lehrreiche für unsere Zeit; es zeigt, wie Schriftkenntnis und Beredsamkeit mit Feuereifer verbunden den Erfolg sichern.

Eine Hauptschwierigkeit liegt in der AG (18,25), nach welcher der angehende Glaubensbote einerseits „im Wege des Herrn unterwiesen" war, andrerseits aber „nur die Johannestaufe kannte ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου". Könnte hier nicht vielleicht mehr betont werden, daß das Wort ἐπίστασθαι vielfach eine mehr praktische Erkenntnis bezeichnet und daß für den fraglichen Satz die Wieder-

gabe möglich wäre: „A. hatte [damals, als er mit Aquila und Priscilla bekannt wurde] nur die Johannestaufe erfahren = empfangen?" — So sehr ich den weiteren Ausführungen, z. B. über die Angriffe gegen den Doppelbericht, beistimme, kann ich mich nicht recht mit dem letzten Kapitel befreunden. In ihm wird im Anschluß an *B. Heigl*[1]) die Hypothese abgelehnt, daß Apollos es gewesen, der die Gedanken des Völkerapostels (unter seiner Leitung und Aufsicht) zum herrlichen Hebräerbriefe verarbeitet hat. Ich erlaube mir, zu Gunsten dieser Ansicht, für welche besonders der jüngst verewigte Prof. *von Belser*[2]) sich eingelegt, ein Wort der Rettung zu sprechen. Meines Erachtens ist Apollos die einzige bekannte Persönlichkeit der Urkirche, für welche positive Gründe angegeben werden können, die ihn als Redaktor jenes Briefes empfehlen: seine Beredsamkeit und seine alexandrinische Bildung entsprechen dem Bilde, welches das merkwürdige Schriftstück von seinem Verfasser entwirft, ohne daß wir auf dessen angebliche Bekanntschaft mit Philo uns einzulassen brauchen. Von den übrigen Männern aus dem Bekanntenkreise des Apostels, die angeführt wurden, haben uns zwei selbständige Schriften hinterlassen (Lukas und Klemens von Rom). Es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß der dritte Evangelist durch seinen Wortschatz, der Römische Bischof durch seine Kunstprosa mit dem Verfasser des Hebräerbriefes Ähnlichkeiten aufweisen. Allein andrerseits besteht eine allzugroße Verschiedenheit in Stil und Auffassung, welche ihre Beteiligung am Hebr recht unwahrscheinlich machen, wenn nicht ganz ausschließen. Für die vielen anderen, die vorgeschlagen wurden (als selbständige Verfasser oder Ausarbeiter des Hebr) spricht kaum die leiseste Spur eines Grundes, so für Silvanus, den Diakon Philippus[3]) oder Ariston; auch für das Ehepaar Aquila und Priscilla konnte *Harnack*[4]) nur weithergeholte Gesichtspunkte geltend machen. Es bleibt nur noch Barnabas übrig, für den das äußere Zeugnis des Tertullian und Novatians spricht, die ihn aber im Gegensatz zur sicheren und echten Überlieferung des Morgenlandes als eigentlichen Verfasser betrachten. — *Sch.* macht gegen die Apolloshypothese im Anschluß an *Heigl* geltend: sie „scheitert schon an der Stelle 2,3 ... diese Stelle konnte Apollos nicht schreiben; Paulus war nun einmal keiner der eigentlichen ἀκούσαντες des Herrn; den Unterricht eines anderen Apostels aber scheint Apollos

[1]) Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer, Freiburg 1905, S. 135—137.

[2]) Einl.[2] S. 576 f.

[3]) So im Anschluß an *W. M. Lewis, W. M. Ramsey*, Luke the Physicien p. 301—28 nach *Harnack* ThLz XXXIV (1909) 164 f.

[4]) ZnW I (1900) 16—41.

nicht genossen zu haben“ (S. 45). Wenn mich mein Urteil nicht trügt, so würde dieser Grund auch den Apostel Paulus als Verfasser ausschließen, falls man nicht den Gebrauch der Figur der ἀνακοίνωσις annimmt. In dieser Voraussetzung aber passen die Worte vollständig für Paulus und Apollos, ja sie sind dann schriftstellerisch mit großem Feingefühl gebraucht in dem Schreiben an die Gemeinde von Jerusalem, deren Grundstock ja damals (um 63) noch aus Christen bestand, welche den Heiland im Gegensatz zu den Schreibern persönlich gekannt haben. Dazu kommt, daß *Heigl* durch seine Gründe folgerichtig zur Annahme gedrängt wird, der Hebr.-Brief stehe in demselben Verhältnisse zum Völkerapostel, wie seine übrigen 13 Briefe (S. 154—56), eine Meinung, die durch innere Gründe, deren Gewicht das Bibelkommissionsdekret vom 24. Juni 1914 n. 3 anerkennt, recht unwahrscheinlich gemacht wird. — Somit möchte ich nicht die Behauptung von *Heigl* (S. 137) und *Sch.* (S. 45) unterschreiben: „aus den Angaben des N. T. kann nur die Möglichkeit der Abfassung durch Apollos gefolgert werden“. Die Apolloshypothese bietet einerseits das, was man von einer Hypothese erwarten muß, nämlich eine befriedigende Erklärung des sonst ungelösten Rätsels der ausgesprochenen Kunstprosa des Hebr[1]), andrerseits steht ihr nichts Ernstes entgegen. Der Umstand, daß Apollos von der Tradition niemals für die Abfassung des Briefes vorgeschlagen und zum erstenmale durch Luther namhaft gemacht wurde, kann gegen diese Auffassung, da sie als Hypothese auftritt, nicht geltend gemacht werden. Somit besteht nur die Wahl zwischen ihr und dem Endurteile des *Origenes*: Die Gedanken sind von Paulus, die Form von einem anderen, „von wem, weiß Gott“[2]). Dieser Standpunkt macht wohl der Bescheidenheit des großen Landsmannes von Apollos alle Ehre, stellt aber an unsere neuzeitliche Neugier schier allzugroße Anforderungen.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland. Herausgegeben von *Paulus v. Loë O.P.* u. *Benediktus Maria Reichert.* — Elftes Heft: **Das Beten der Mystikerinnen** dargestellt nach den Chroniken der Dominikanerinnen-Klöster zu Adelhausen, Diessenhofen, Engeltal, Kirchberg, Oetenbach, Töß

---

[1]) Vgl. ZkTh XXIX (1905) 1—27; *Blaß*, Grammatik² S. 5 f. 286 f. 303—305.

[2]) Bei Eus; HE 6, 25, 13 MSG 20,584 *E. Schwartz* II 578—580.



und Unterlinden von P. *Hieronymus Wilms O. P.* Otto Harrassowitz, Leipzig 1916. X + 179 S. M 7.—.

Wer in unrichtigen Vorstellungen über Mystik befangen und so durch den Titel dieser Monographie irregeführt, vermutet, daß sie hauptsächlich von Visionen, Offenbarungen, Ekstasen oder Schwärmereien seelisch zerrütteter Nonnen handle, wird durch die Lesung bald eines bessern belehrt werden. Das „Beten der Mystikerinnen" ist nichts anderes als kerngesundes katholisches Gebetsleben, wie es in beschaulichen und opferwilligen Seelen, die im Klosterfrieden die Feier des Gottesdienstes zur Lebensaufgabe sich gestellt haben, zu prächtiger Blüte gelangt.

Von Visionen, Offenbarungen und anderen ins Gebiet des Wunderbaren gehörenden Erscheinungen hören wir zwar auch; allein der betreffende Abschnitt über das „außerordentliche Gebetsleben" (7. Kap. S. 142—176) nimmt weder einen großen noch einen bevorzugten Platz des Buches ein.

In richtiger Würdigung des gesunden mystischen Lebens befaßt sich der größte Teil des Buches mit „natürlichen" Gebetsstufen, d. h. mit solchen, die ohne außergewöhnliche Begnadigung von allen erreicht werden können, die sich darum bemühen. Den Höhepunkt des gewöhnlichen Gnadenlebens und den Wesensbestandteil der Mystik bildet die Sammlung und Beschauung. Darüber handelt das 6. Kapitel (S. 129—142). Die vorhergehenden Kapitel verbreiten sich über Übungen der Frömmigkeit, die sowohl Vorstufen der Beschauung sind, als auch Anlässe, in denen sie sich vorzugsweise betätigt: Chorgebet, Privatgebet, Sakramentenempfang, Betrachtung. Das erste, einleitende Kapitel bietet einen allgemeinen Überblick dar über das geistliche Leben in den im Titel genannten sieben Klöstern, die als Hauptstätten der mittelalterlichen deutschen Mystik anzusehen sind, wenigstens soweit der Dominikanerorden in Betracht kommt.

Zumeist kommen die Chroniken selbst zum Worte in der kernigen und gemütvollen Sprache des mittelalterlichen Deutschland. Unter Wahrung der eigentümlichen Färbung der Originale werden die Texte in neuhochdeutscher Sprache wiedergegeben.

Der Leser wird in einen Kreis demütiger Seelen eingeführt, die ihr ganzes Sinnen und Trachten auf die Vereinigung mit Gott richten, dabei in strengster Sittenreinheit leben, neben dem beschaulichen Leben die werktätige Nächstenliebe nicht vergessen und täglich nach den Forderungen einer gesunden Aszese Selbstverleugnung üben. Es darf nicht befremden, wenn ein so ausgezeichnetes Streben mit außerordentlichen göttlichen Gnaden-

erweisen belohnt wurde. Mag man auch über die Natur mehrerer in den Chroniken erzählten Wunderdinge verschiedener Ansicht sein; mögen auch die Nonnen über das Wesen ihrer Erlebnisse öfter der Täuschung sich hingegeben haben und von Visionssucht nicht frei gewesen sein; dies eine kann nicht geleugnet werden: die erzählten wunderbaren Vorgänge atmen den Geist kindlicher Frömmigkeit und erwiesen sich für die Nonnen als Ansporn zum geistlichen Fortschritt. Gern wird man *W.* beipflichten (145): „Es sind Blüten am Baume des Glaubens, seine Natur, sein Leben offenbarend. Es mögen manche taube Blüten darunter gewesen sein; es waren auch viele echte. Das reine opfervolle Leben der Nonnen verbürgt es".

Die Monographie dient zunächst wissenschaftlichen Zwecken; doch kann auch der Leser, der Erbauung sucht, reichen Gewinn daraus schöpfen.

Innsbruck. Ludwig Lercher S. J.

Venantius Fortunatus, seine Persönlichkeit und seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowinger-Reiches. Von *Richard Koebner* [Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, herausgegeben von *Walter Goetz.* Band 22] Verlag B. G. Teubner, Leipzig 1915. S. 150. gr. 8°. M 5.—.

Von den 1908 von *Walter Goetz* unternommenen Veröffentlichungen über „Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance" liegt bereits eine Reihe von Arbeiten von allgemeinem Interesse vor. Als Beispiele seien erwähnt: *Joachimsen* ‚Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus' und *Ganzenmüller* ‚Das Naturgefühl im Mittelalter'. In beiden Untersuchungen wird ein großer Literaturzusammenhang aufgedeckt und teilweise auf die Abhängigkeit von der Antike zurückgegriffen. In diese ‚Kulturgeschichte des Mittelalters' wird im 22. Band der Sammlung der christliche Dichter Venantius Fortunatus einbezogen. Bereits *W. Meyer* [Göttinger Abhandlungen NF 4. Bd. 5 Abh. 1901] hatte Fortunatus den ersten mittelalterlichen Dichter Frankreichs genannt; den Stoffen und den Gedanken nach solle an ihm nichts Antikes mehr sein. — Seine Person mußte daher in die von *Goetz* eingeleitete Geschichte des Mittelalters aufgenommen werden. *Koebner* hebt mit Recht hervor, wohl um das Urteil seines Vorgängers zu mildern, daß ‚Venantius Fortunatus in der Technik durchaus Epigone antiker Dichtung und Rhetorik bleibt. Das mythologische Beiwerk

der heidnischen Schulen ist gefallen, dafür ist aber lyrisches Empfinden und religiöses Leben von der antiken Denkart ganz verschieden'.

Alle diese Momente würde natürlich auch *Meyer* nicht in Abrede stellen, es fragt sich nur, ob man dem Antiken oder dem aufstrebend Neuen in der Person des Dichters eine größere literarhistorische Bedeutung beimißt. Wie sollte nun da das Schlußergebnis lauten? Ein Unterschied in der Missionierung der alten Kulturländer und der unkultivierten Wandervölker dürfte bei Beantwortung dieser Frage aufklärend wirken. Als der Gotenbischof Ulfila die Bibel wortgetreu in die Volkssprache übersetzte, haben sich unwillkürlich Stabreim und Rythmus dazugesellt, und so die erste Darlegung des Lebens Jesu formell zur Poesie gemacht. Unter den altbritischen Christen so wie unter den später bekehrten Angelsachsen werden nach Weise uralter Volksdichtung [Skalden, Barden] Lieder über den Heiland gesungen [Caedom Kynewulf]. Im 12. und 14. Jahrhundert zeigt sich in Island [Halfred Vanraadeskjold, Oejnar Skuleson, Oesten] und später noch in Dänemark und Schweden das Volkslied bei der Missionierung behülflich. Die Epen der Sachsen und Franken ,Heliand und Christ' sind uns durch die germanische Forschung geläufiger geworden.

In all den Dichtungen, die den im Vergleich mit der Antike so jugendlichen und phantasiereichen Völkern geboten werden, ist die äußere poetische Form Nebensache, es kommt auf den neuen christlichen Inhalt an. Die kunstvollen tiefsinnigen Prosa-Darlegungen des christlichen Altertums werden aber selbst bei den wenigen ausgebildeten Lateinkundigen fürs erste nicht populär, sondern der in irgend einer noch so rohen Form neu hergerichtete Stoff, diese Form ist aber stets und überall die poetische. Fortunatus gehört entschieden zu den Dichtern, die inmitten der zu christianisierenden Jugendvölker stehen. Mit Prudentius, dem Schüler des h. Ambrosius, der für die hochgebildete italische Umgebung schreibt, läßt sich seine Arbeitsweise nicht wohl vergleichen, es sei denn daß man hervorhebt, wie beide ihrem Leserkreis entsprochen und gefallen haben: der ältere durch ästhetisch abgeklärte, vollendete Form, der jüngere durch Schwulst und Phantastik und ohne irgend eine Prosa-Literatur konkurrierend zur Seite haben. Für seine Zeit und Umgebung steht aber Fortunatus im Vergleich mit Prudentius auf einer ganz einzigartigen Höhe. Die Art, wie er noch die lateinische Sprache und die Technik der Rhetoren handhabt, läßt mit seinen Werken erst die Antike zum Abschluß kommen, nach ihm kann man kaum mehr von einem sanften Übergang reden, es handelt sich vielmehr um

einen klaffenden Bruch. Ganz langsam in vielen Stufenfolgen kommt das Abendland erst wieder zu der literarischen Höhe, die den Fortunatus als glücklichen italischen Erben den fürstlichen Herren und Frauen gegenüber in Gallien so hoch erhoben hatte. Wenn *Koebner* gegen *Meyer* betont, daß die Abkehr vom antiken Gedankenkreis bei Fortunat nicht die hohe literar-historische Bedeutung gehabt habe, die *Meyer* ihr beimesse [S. 116], so hat dies nur für die nächsten Jahrzehnte und wieder nur insofern Geltung, als die unmittelbare Umgebung und die nächste Folgezeit zu einer Nachahmung noch gar nicht fähig war. Die um ein Jahrhundert später anhebende Sammeltätigkeit des Beda Venerabilis ist wieder ganz von der italischen Benediktinerkultur gehoben und getragen; aber auch Beda ist bei aller Treue im Sammeln alter literarischer Schätze selbständig fast nur in seinen Dichtungen in der sächsischen Muttersprache. Fortunatus ragt daher als origineller Gelegenheitsdichter in lateinischer Sprache weit über seine ganze Umgebung hinaus. Der Schwulst der Rede, die Phantastik und zum Teil auch die Leidenschaft der Gedankenwelt fallen ebensowohl dem Leserkreis als dem Autor zur Last. Man muß aber methodisch sehr vorsichtig sein, wenn man aus gemeinsamen Charakter-Merkmalen der Zeit auf die Person und den Seelenzustand eines einzelnen Menschen Schlüsse machen will. Wer würde bei einem Baumeister der Zopfzeit aus seinen Bauplänen auf den Charakter schließen und ihn in Gegensatz stellen zu einem früheren Meister, der in vollendeter Gotik zeichnete und arbeitete? Die Poesie, ihre Motive und Ausführungen sind nun allerdings mit der Seele des Dichters viel enger verwachsen als der Plan mit dem Architekten, aber trotzdem darf die historische Charakteristik die wichtigen zeitgeschichtlichen Momente nicht außer acht lassen, in denen alle Schriftsteller mit ihrem Leserkreise übereinstimmen. — Alle Urteile, die *Koebner* über Fortunatus fällt, würde ich daher durch stete Rücksichtnahme auf die Verhältnisse mildern[1]) und den Leser immer wieder darauf auf-

[1]) Beispiele. Zu Gedicht VI 10 S. 32: „Wir sehen in diesem schwulstigen Bekenntnis zum ersten Mal den Trieb lebendig, der das innere Leben und die Dichtung seiner jüngeren Jahre von nun an beständig stimuliert: das ekstatische Träumen und Genießen in der empfindsam erregten Phantasie". S. 39: „Für V. Fortunatus, ihren Freund und den Günstling ihres Königs (von Austrasien), bedeutete die gefühlsschwelgerische Stimmung, die sie liebten, das Lebenselement seiner ekstatischen Phantasie". S. 76: „An diesen Schmeicheleien gewahren wir aber auch schon die ganze Hohlheit und Brüchig-

merksam machen, wie wir unser heutiges nüchternes Empfinden nicht als Maßstab an eine so verschiedene und merkwürdige Zeit anlegen dürfen. Durch diese berechtigten Bedenken werden wir allerdings der Person des Autors gegenüber in einer großen Reserve gehalten, vieles das man gern erschließen möchte, bleibt zweifelhaft und fraglich.

Trotz dieser nötigen kritischen Bemerkungen ist die Art, wie *Koebner* die Einzeldichtungen jeweils mit der veränderten Umwelt[1]) verbindet, aller Anerkennung wert und jeder Leser wird hier viel Neues finden. Die heutige protestantische Forschung hat allerdings dadurch, daß sie überall das psychologische Problem, das ‚innere Erlebnis' stark in den Vordergrund rückt, eine mit klaren historischen Mitteln kaum lösbare Aufgabe gestellt. Durch dieses mehr psychologische Ziel bleibt die philologische Frage der Abhängigkeit des Fortunatus von klassischen Vorbildern fast ganz unbeantwortet. Der Verfasser ist mit allen überlieferungsgeschichtlichen und chronologischen Fragen sehr vertraut. Den Bischof Vitalis, dem die beiden ersten Gedichte gewidmet sind, verweist er mit guter Begründung nach Altinum, einer kleinen Stadt in Venetien, statt nach Ravenna [Vitalis der Name des Bischofes ist sicher, Ravenna der Name der Stadt unsicher, weil handschriftlich nur in der Überschrift des Gedichtes erhalten]; das Lobgedicht auf Maria wird als spätes Alterswerk, aber als dem Fortunatus zu eigen anerkannt. [S. 143—149]

Innsbruck. H. Bruders.

---

keit der Bildung der Bischöfe, von der Fortunatus so viel Wesens machte". S. 78: „Er will in seiner Briefprosa sich und den Empfänger durch den Wortschwall in einen verwirrten Rauschzustand versetzen. Er schätzt diesen Kunsterfolg ungemein". S. 91: „Fortunatus hatte mit seinen 2500 Hexametern [in der Vita Martini] seinem literarischen Ehrgeiz genug getan; er ging an keine weitere selbständige Aufgabe heran". S. 105: „Wenn man von der Schilderung der Todesgefahr und der Rettung Chilperichs absieht, so ist der Panegyrikus ein ödes Machwerk".

[1]) Vergleiche auch seinen eigenen Ausblick über die enge Monographie hinaus S. 119: „Wenn es gelingt, die Geschichte des religiösen Volkslebens im Abendland vom Ausgang der christlichen Antike bis ins Mittelalter in ihren Hauptmotiven zu erfassen, dann wird die Gestalt des Fortunatus vielleicht deutlicher in ihrer geschichtlichen Bedingtheit erscheinen können . . ."



Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluß an die Schrift „de civitate Dei". Von *Ernst Troeltsch* [Historische Bibliothek, herausgegeben von der Redaktion der Hist. Zeitschrift, Band 36] München und Berlin 1915. Verlag Oldenbourg (XII 173 S. M 5.50).

Das Werk von *Troeltsch* über den hl. Augustinus berührt sich in seiner Problemstellung enge mit der Untersuchung *Koebners* über Venantius Fortunatus. *Koebner* hob im Gegensatz zu *Meyer* bei dem spätlateinischen Dichter den ‚Epigonen der Antike' stärker hervor, dieser den ‚neuen christlichen Geist', den Fortunatus in die alten Formen goss. Während aber *Koebner* und *Meyer* in ihren Ergebnissen weniger einander bekämpfen, als vielmehr willkommene Ergänzungen bieten, ist die These von *Troeltsch* scharf gegensätzlich formuliert. Augustin gehört zur christlichen Antike, bildet deren Krone und bringt sie zum Abschluß; irrig ist die herrschende Meinung, derzufolge Augustins Werke die wesentliche Unterlage für die abendländische Entwicklung bieten. Die ‚Civitas Dei' ist eine Gelegenheitsschrift, in der man zu Unrecht die Civitas Dei und die Civitas terrena mit Kirche und Staat wiedergegeben hat.

Wohl jeder unbefangene Leser würde erwarten, daß Augustin nicht nur als Abschluß der Antike, sondern auch als Grundlage der Neuen Zeit geschildert werde, das merkwürdige „aut, aut", und zwar mit dem Endresultat, daß der große Mann nur der Antike angehöre, wirkt fürs erste befremdend. Unwillkürlich sieht man sich unter den vielen Gründen, welche die These stützen sollen, nach dem Motiv um, das den Autor veranlaßt, sein Problem so eigenartig zu stellen. Man dürfte nicht fehl gehen, wenn man den allgemeinen Grund hiefür in den bekannten Soziallehren von *Troeltsch* sucht. Hiernach ist der ethische, religiöse und kulturelle Geist in den einzelnen Epochen außerordentlich verschieden. Die großen Unterschiede sind auch nicht so sehr von Gedankenentwicklungen abhängig, wie sie religiöse oder philosophische Schulen durch Kontinuität oder Tradition weiterzugeben sich bemühen, als vielmehr von der allgemeinen Kulturlage selbst. Erst die Kulturgeschichte Europas z. B. vermittelt über die bisherige Rechts-, Verfassungs- und Dogmengeschichte hinaus ein religionsgeschichtliches Verständnis des Christentums. Nun erfolgt gerade mit dem Ableben Augustins in Hippo der große Kulturbruch, das westliche Europa sinkt jäh unter der Germanenherrschaft von seiner geistigen Höhe herab. Daher kann Augustin mit der neuanhebenden Zeit nichts gemein haben. — Die Thesenstellung

hängt also enge mit dem ‚System *Troeltsch*' zusammen und ist in fester Folgerichtigkeit klar vorgelegt. Der Verfasser übt an einer Reihe von Autoren eine in manchen Stücken gesunde Kritik. Zuerst habe man Augustin wie einen Vertreter der eigenen Ideen angesehen, dann sei der Blick für die geschichtlichen Unterschiede klarer geworden und man habe den großen Afrikaner weiter geschichtlich zurückgestellt; erst jetzt durch *Troeltsch* [?] und seine religionsgeschichtliche Auffassung rücke Augustin an den ihm allein gebührenden Platz, denselben, welchen er auch in seinem wirklichen Leben inne hatte. In all diesen Darlegungen bedarf nur der negative Teil (Augustin ist nicht grundlegend tätig für den Aufbau der christlich germanischen Kultur) der eingehenden Beweisführung. *Troeltsch* hebt zu dem Ende, und hier hat er Recht, hervor (S. 161): „Der Weg von der Antike zum Mittelalter ist verwickelter als die rein konstruktiven Darstellungen es erscheinen lassen, für die es beinahe ein Dogma geworden, daß A. das Mittelglied dieses dialektischen Übergangs gewesen sei. Das gilt von den unter Hegelschem Einfluß konstruierenden Werken A. Dorners, v. Eickens, Gierkes". — Für die ersten Jahrzehnte und selbst Jahrhunderte der neuen Kultur- und Staatenbildung im Abendland konnte der hl. Augustin vorerst nicht den maßgebenden Autor machen; erst nach langsamer, mühevoller Vorbereitungsarbeit kommt er nach und nach mit seinen weltumspannenden Ideen zu Ehren. Seine Schrift ‚de Civitate Dei' wird auf das neue Staatswesen schon zur Zeit Karls des Großen angewandt. Was die historische Bedeutung des „Gottesstaates" angeht, so trifft *Troeltsch* mit seinen Ausführungen nicht das Richtige. In der Tat war die Civitas Dei eine apologetische Schrift. Sie setzt die Donatistische Theorie der zwei Weltreiche: Satan-Christus, Babylon-Jerusalem voraus, wie sie der gemäßigte Ticonius in einem Kommentar zur Apokalypse zuerst ausgebildet hatte. Diese Theorie ist aber wieder nur eine Korrektur an der unter den Donatisten lebendigen Kampf-Auffassung: Petrus — [Donatisten —] und Judas — [katholische] Kirche. [Vergleiche die näheren Ausführungen in dieser Ztschr. 1911 S. 698—713] Trotz dieses eng gebundenen historischen Sinnes paßt sich der „Gottesstaat" mit seinen generellen Auffassungen leicht andern Zeitverhältnissen an. Ferner ist sicher zu erweisen, daß A. selbst an vielen Stellen unter Civitas Dei die Kirche auf Erden verstanden hat. Alle die Stellen bei denen dies zutrifft, sind von den Ticonius-Auffassungen, dem ersten Vorbilde, nicht wesentlich verschieden.

Troeltsch ist in seinen kühnen Auffassungen und Darlegungen ein klarer, konsequenter und verhältnismäßig angenehmer Gegner.

Er hat ganz Recht mit der Auffassung, daß wenn es nach Harnack einmal eine Hellenisierung des Christentums gab, man unter der Germanenherrschaft einer Germanisierung Raum geben muß; kurz die religiöse Idee, die in ihrem Wahrheitsgehalt einmal preisgegeben wird, und zwar für einen Kulturfaktor, ist jedem neuen Kulturfaktor, mit den von ihm bedingten Änderungen, zu unterstellen. Der übernatürliche Charakter des Christentums ist wie bei Harnack vollständig preisgegeben, aber die theoretische Durchführung des Entwicklungsproblems leidet nicht an dem gleichen Mangel der Konsequenz. Die Folgerichtigkeit in der Thesenstellung bringt aber den Verfasser in eine Zwangslage gegenüber den historischen Tatsachen. Inbezug auf den Einfluß der Schriften des hl. Augustin muß man unterscheiden zwischen dem Studium derselben in führenden Kreisen und ihrer verhältnismäßig späten allgemeinen Einwirkung auf die Kultur. Lange bevor A. mit seinen weltumspannenden Ideen in die mittelalterliche Welt Aufnahme fand, wurden seine Werke in den Klosterschulen abgeschrieben und eingehend studiert. Dieses erste Eindringen in die führenden geistlichen Kreise vollzieht sich aber nicht so unmittelbar, wie es z. B. *A. Dorner* und viele nach ihm in konstruktiver Art darlegen. Nur eine eingehende historische Spezialuntersuchung kann hier einen im einzelnen befriedigenden Aufschluß geben. (Vergleiche *Fuchs*, Der Geist der bürgerl. kapital. Gesellschaft 1914 S. 179—324; *Schulz*, Der Einfluß A. in der Theologie und Christologie des VIII. u. IX. Jahrh. 1913; *Wörter*, Beiträge zur Geschichte des Pelagianismus 1898, des Semipelagianismus 1899 [5. und 6. Jahrh.]; *Wiggers*, Die Schicksale der aug. Anthropologie von der Verdammung des Semipelagianismus auf den Synoden zu Orange und Valence 529 bis zur Reaktion des Mönches Gottschalk für den Augustinismus, in Ztschr. für die hist. Theologie Bd. 24, 25, 27, 29.)

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

Einführung in die Psychologie auf aristotelisch-thomistischer Grundlage mit Berücksichtigung der modernen Psychologie. Von Dr. *Johann Ude*, k. k. Professor an der Universität in Graz. Graz und Wien 1916, Verlagsbuchhandlung „Styria". gr. 8°, XIV und 169 S. Br. K 5.—.

Wie der Titel besagt, handelt es sich um eine Einführung, also möglichst knappe Darstellung der aristotelisch-thomistischen Psychologie mit Berücksichtigung der Modernen. Naturgemäß ge-

schieht letzteres vor allem in der Lehre von der Sinneserkenntnis, wobei immer die 4 Punkte: Anatomisches, das Zustandekommen der betreffenden Empfindung, das Formalobiekt dieses Sinnes und dessen biologische Bedeutung erörtert werden. *U.* hebt hervor, daß ihm Sinnesempfindung und Sinneswahrnehmung gleichbedeutende Begriffe sind. Wir erkennen durch dieselbe direkt die Objekte.

Die Verstandeserkenntnis, welche von der Scholastik wohl immer mit Vorliebe ausfürlich behandelt wurde, wird hier doch sehr kurz, in 14 Seiten, abgehandelt. Immerhin wird die wichtigste Frage, die Abstraktion, mit einer gewissen Vollständigkeit vorgeführt. Umso länger und mit sichtbarer Liebe verweilt *U.* bei dem Strebevermögen; dies ist ja auch jenes Gebiet, in dem der Verfasser früher schon besondere Arbeiten veröffentlicht hat[1]). Die psychologische Entwicklung des freien Willensaktes findet dabei eine ausführliche, interessante Darstellung; gerade hier tritt die Lehre des hl. Thomas über das iudicium ultimo practicum hervor; freilich wünschte man da einige dunkle Punkte doch noch mehr aufgehellt zu sehen.

Ist denn z. B. nach der Lehre des hl. Thomas der e r s t e Akt des Willens wirklich schon frei? Er entsteht nicht *mediante consilio*, sondern nur ex instinctu alicuius exterioris moventis[2]). Ist aber in der Lehre des hl. Thomas nicht gerade das die Eigentümlichkeit des freien Aktes, daß er entsteht praeeunte ratione?

Die ausführlichste Darstellung erhält aber das sinnliche Strebevermögen. Die berühmten qq. 22—48 der I. II. S. Th. werden im Auszuge angeführt. Nun ist es sicher nur zu begrüßen, wenn jene unerreichte Darstellung des menschlichen Affektlebens mehr und mehr bekannt wird; allein in einem Buche, das als erste Einführung für jeden akademisch Gebildeten gedacht ist, möchte man eher erwarten, daß alle Fragen eine gleichmäßige, ihrer Bedeutung entsprechende Darstellung erfahren.

Der dritte Teil handelt kurz über das Wesen und die Eigenschaften der Menschenseele, wobei zum Schlusse der Unterschied zwischen Menschenseele und Tierseele eigens besprochen wird.

Der durch das Büchlein angestrebte Zweck scheint mit den vorhin angegebenen Einschränkungen glücklich erreicht; ferner wird die Lesung des Büchleins nicht nur den, der in die Psy-

---

[1]) Die Psychologie des Strebevermögens im Sinne der Scholastik (Graz, „Styria", 1907) u. a.

[2]) Cf. S. Th. I II q. IX a. 4 c, und q. XVII a. 5 ad. 3.

chologie einzuführen ist, sondern auch jenen, der mit psychologischen Fragen schon mehr vertraut ist, sicher nicht wenig interessieren.

Innsbruck. Fr. Hatheyer S. J.

Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin. Eine staatsphilosophische Untersuchung von Dr. *Wilhelm Müller*, Domvikar in Köln. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie, herausgegeben von *Clemens Baeumker*. Bd. XIX Heft 1.) Münster 1916, Aschendorff. XI + 98 S. gr. 8°. M 3.50.

Eine sehr dankenswerte Aufgabe hat sich der Verfasser dieser Schrift gestellt: Das Verhältnis des Staates zur sittlichen Ordnung gemäß der Lehre des hl. Thomas darzulegen. Umso dankenswerter ist die Aufgabe, als die Lehre des hl. Thomas sich deckt mit der der katholischen Theologie vor und nach ihm. Thomas seinerseits fußt auf der überlieferten Lehre der früheren Jahrhunderte, und die katholischen Schriftsteller nach ihm bis zu den klassischen Enzykliken Leos XIII schließen sich eng an Thomas an. Das kann auch gar nicht anders sein, da die Lehre der katholischen Theologen über Ursprung und Zweck des Staates sowie den staatsbürgerlichen Gehorsam nur die Zusammenfassung jener Folgerungen darstellt, welche sich aus den Grundwahrheiten der christlichen Offenbarung für das Zusammenleben der Menschen ergeben (vgl. *Schilling*, Staatslehre des hl. Augustinus S. 45 ff).

Abgesehen von Einleitung und Schluß teilt der Verf. seinen Stoff in fünf Paragraphen mit folgenden Überschriften: 1. Der Staat eine Forderung der sittlichen Ordnung, 2. Die Aufgaben des Staates als sittliche Zwecke, 3. Die in der sittlichen Ordnung begründeten Befugnisse und Grenzen der staatlichen Gewalt, 4. Die sittlichen Pflichten des Bürgers gegen den Staat, 5. Der sittliche Wert der einzelnen Staatsformen. Zumeist gibt er im Text nur mit einigen Worten den Inhalt der Lehre des Aquinaten an und auch in den Anmerkungen werden die Worte desselben verhältnismäßig selten mitgeteilt; noch weniger geht der Verf. auf eine Darlegung des Sinnes und der Tragweite der Worte ein. Letzteres hätte sich innerhalb des so engen Raumes nicht leisten lassen, so sehr man das auch vermißt. In den Werken des hl. Thomas hat sich der Verf. sehr gut umgesehen, und besonders sei noch die Genauigkeit in der Zitierung anerkannt; von allen Stellen, die ich eingesehen habe, fand ich nicht eine ungenau angegeben.

Den meisten Raum beanspruchen die beiden ersten Paragraphen, welche Entstehung und Zweck des Staates behandeln



und ihren Zusammenhang mit der sittlichen Weltordnung dartun. In den Übergangsbemerkungen zum zweiten, den Staatszweck behandelnden Paragraphen (S. 28) sagt der Verf.: „Welche Aufgabe weist nun Thomas von Aquin dem Staate zu? Der Staat hat nach Thomas seinen Ursprung in der sittlichen Ordnung, dann aber muß er bei der strengen Konsequenz der thomistischen Weltanschauung in ihr auch sein Ziel, seinen Zweck haben". Den Gedankengang des Aquinaten würde er wohl besser getroffen haben, wenn er die Ordnung umgekehrt und gesagt hätte: Der Staatszweck hängt nach Thomas aufs Engste mit der sittlichen Weltordnung zusammen, darum muß auch die Entstehung des Staates in dieser Ordnung begründet sein. Denn selbstverständlich sind es nach Thomas die Menschen, welche zu Staaten sich zusammenschließen. Ihre Beweggründe, also die Zwecke, die sie dabei im Auge haben, gibt er eingehender an wie in dem 1. Abschnitt seines Kommentars in lib. Polit., so im ersten Kapitel der Abhandlung de regimine Principum. Die Menschen schließen sich nach Thomas zu Staaten zusammen, weil sie vorerst das Bewußtsein haben, im eigenen Interesse und in dem der Andern, mit denen sie zusammenleben, auf allgemeinen Frieden, auf Ordnung und Ruhe bedacht sein zu müssen, und außerdem erkennen, es lasse sich dieser Zweck nur durch ihren Zusammenschluß zu Staaten erreichen. Dieses Bewußtsein und diese Erkenntnis machen die vorzüglichste bewirkende Ursache der Staaten aus, und dadurch wird die Bildung der Staaten eine Forderung der sittlichen Ordnung, eine Pflicht. Im Zweck des Staates also liegt der Grund, warum auch sein Dasein in der sittlichen Ordnung verankert liegt; nicht aber muß erst aus den Daseinsgründen des Staates darauf geschlossen werden, daß auch sein Zweck mit der Sittlichkeitsordnung verknüpft und in ihr verankert ist.

Auf S. 14 f scheint mir der Verf. den Gedanken des Aquinaten mißverständlich auszudrücken, wenn er ihm das Urteil zuschreibt: „Der Staat entsteht zwar um des Lebens willen, er besteht aber um des tugendgemäßen Lebens willen" und in der Anmerkung auf Comm. in Pol. I 1 „quae autem" verweiset. Darnach könnte man meinen, Thomas gebe andere Gründe für die Entstehung der Staaten an als für ihren Fortbestand, nachdem sie einmal gegründet sind, und erst ihr Fortbestand, nicht aber schon ihre erste Entstehung sei mit der sittlichen Ordnung verknüpft.

Die Worte, welche der Verf. hier meint, sind offenbar folgende: Tertio ostendit (philosophus), ad quid civitas ordinata sit; est enim primitus facta gratia vivendi, ut scil. homines sufficienter invenirent, unde vivere possent; sed ex ejus esse provenit, quod homines non

solum vivant sed quod bene vivant, inquantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes. Thomas unterscheidet mit Aristoteles zwischen vivere und bene vivere (ζῆν und εὖ ζῆν); er hatte im Vorhergehenden gesagt, daß die Menschen kleinere (wir pflegen zu sagen: private) Gesellschaften bilden, um die gewöhnlichsten Lebensbedingungen (Nahrung u. s. w.) sich zu sichern, den Staat aber, um alles zum Leben Notwendige zu haben, d. h. um des bene vivere willen. Denselben Gedanken drückt er hier aus; die ersten Anfänge oder Elemente des Staates sind dem mehr naturhaften Triebe der Selbsterhaltung zu verdanken (civitas primitus facta gratia vivendi), der Staat selbst aber verdankt seine Entstehung dem viel mehr in der Vernunft wurzelnden Triebe zu einem allseitig guten und daher auch friedlichen und geordneten, auf gegenseitiger Gerechtigkeit und den andern gesellschaftlichen Tugenden beruhenden Leben (quod homines non solum vivant sed quod bene vivant). Daß dem hl. Thomas eine Unterscheidung zwischen den Gründen des Entstehens und des Bestehens der Staaten in einem andern Sinne ferne liegt, zeigen auch die Schlußworte dieses Abschnittes: Ille qui primo instituit civitatem fuit causa hominibus maximorum bonorum. Homo enim est optimum animalium si perficiatur in eo virtus, ad quam habet inclinationem naturalem. Sed si sit sine lege et justitia homo est pessimum omnium animalium ... Sed homo reducitur ad justitiam per ordinem civilem ... Unde manifestum est, quod ille qui civitatem instituit, abstulit hominibus quod essent pessimi et reduxit eos ad hoc quod essent optimi secundum justitiam et virtutes.

Dann hätte der Verf. meines Erachtens eingehender darlegen sollen, wie der Staatszweck, den er S. 27 f ganz richtig beschreibt, der sittlichen Ordnung angehört. Schon S. 20 hatte er ganz allgemein gesagt, daß „das Gemeinwohl ein sittliches Ziel ist". Hier nun sagt er, daß dasselbe aus zwei Hauptteilen sich zusammensetzt, der „Rechtssicherheit" und den sonst noch zu „Glück und Wohlfahrt" gehörenden Gütern. Daß die „Rechtssicherheit" der sittlichen Ordnung angehört, ist allerdings selbstverständlich, aber inwiefern auch das über die Rechtssicherheit „hinausgehende Glück und Wohlfahrt" Güter der sittlichen Ordnung genannt werden können, ist nicht ohne weiteres klar. Gewiß muß der Staat bei der Sorge um diese Güter die legale und verteilende Gerechtigkeit wahren; aber durch die Wahrung dieser dem Sittlichkeitsgebiete angehörenden Vorschriften werden doch die außer der Rechtssicherheit zum Gemeinwohl erforderlichen Güter selbst (z. B. die öffentliche Gesundheit, gute öffentliche Verkehrsmittel u. s. w.) nicht in die Sittlichkeitsordnung versetzt; sie sind und bleiben indifferent, d. h. der Sittlichkeitsordnung nicht angehörende Dinge.

Daß aber auch sie und überhaupt die gesamte äußere Kultur auf die öffentliche Moral Einfluß haben, zeigt Thomas mit Aristoteles in Polit. l. IV lect. 10. — Auch wäre es wohl nicht unnütz gewesen, darauf aufmerksam zu machen, daß der Staat durch die Förderung der Gerechtigkeit wegen des inneren Zusammenhanges aller sittlichen Tugenden unter einander (Summ. theol. 1. 2 q. 65 art. 1, Quodlib. XII. q. 15 art. 22, Comm. in Ethic. Nicomach. l. VI 10 s) auch das sittliche Leben seinem ganzen Umfange nach fördert.

Würde der Verf. den Sinn und die Tragweite der Gedanken des hl. Thomas eingehender dargelegt haben, dann hätte er wohl auch anerkennen müssen, daß der Aquinate ein Gegner jener neueren Meinung ist, die er selbst S. 9 f verteidigt. Wer unbefangen die Darlegungen des hl. Lehrers über den Ursprung der Staaten liest, wird sich sagen müssen, daß Thomas die Staaten allerdings nicht aus einem so gearteten Vertrag, wie ihn die Vertreter der Naturstandstheorie im 17. und den nachfolgenden Jahrhunderten ausgedacht haben, entstanden sich vorstellt, wohl aber aus einer mit der natürlichen Menschenvernunft als für ein irgendwie geordnetes Zusammenleben notwendig erkannten Übereinkunft, der dann von selbst — also nicht, wie *Pufendorf* meint, erst durch den Abschluß eines dreistufigen Vertrages — die staatliche Autorität folgt. Wenn der Verf. glaubt, gegen diese von der mittelalterlichen und späteren Scholastik bis in die neueste Zeit hinein verteidigte Auffassung, ebenso wie gegen die *Hobbes-Rousseau*'sche Theorie den Einwand erheben zu können: „Der Staat kann nicht letzthin auf einem Vertrag beruhen, weil ein Vertrag aufgelöst werden kann, die staatliche Gemeinschaft aber wesentlich eine dauernde ist" (S. 9 f), so gilt dieser Einwand allerdings vor allem gegen *Rousseau* und dann auch gegen alle Verteidiger der erwähnten Naturstandstheorie, aber nicht gegen die Auffassung der Scholastik. Ein einzelner Staat kann ja nicht nur aufgelöst werden, sondern er wird auch oft aufgelöst; aber derselbe impetus naturalis, der nach St. Thomas früher zur Staatenbildung geführt hat, wird sofort wieder einen neuen Staat entstehen machen. Der willkürlichen Auflösung eines einzelnen Staates steht aber das Gebundensein an die früher gegebene Zustimmung und vor allem die Jedem sich nahelegende Pflicht, zum Gemeinwohl beizutragen, entgegen.

Endlich sei noch die Bemerkung gestattet, es würde ein tieferes Eindringen in die Anschauungen des hl. Thomas den Verf. wohl auch davon überzeugt haben, daß dessen Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat die Einheitlichkeit doch nicht vermissen läßt.

Auf alles oder vieles einzugehen, ist hier nicht möglich; nur eines sei bemerkt. Die nur gelegentlich und im Vorübergehen vorgebrachten Worte des Aquinaten in Quodl. XII q. 13 art. 19 ad 2 und die II. Sent. dist. 44 q. 2 ganz am Schlusse sich findenden Worte machen dem Verf. besondere Schwierigkeiten.

Zur ersten Stelle läßt sich folgendes sagen: 1) Thomas spricht hier nur von dem damaligen tatsächlichen Verhältnisse der christlichen Fürsten zum Papste, er sagt nicht, daß dieses Verhältnis von der Natur der Sache gefordert wird. 2) Offenbar vergleicht Thomas hier das Verhältnis der weltlichen Fürsten zum Papste mit dem Verhältnisse der Vasallen zu ihrem Feudalherrn, ohne näher anzugeben, worin die Vergleichspunkte liegen. 3) Aber selbst wenn man sagen müßte, Thomas halte ein vasallenartiges Verhältnis der christlichen Fürsten zum Papste für gefordert von der Natur beider Gewalten, so läge darin noch nichts Befremdendes, wenn man eben bedenkt, daß Thomas doch nur eines Vergleiches sich bedient. Nach der katholischen Lehre besitzt der Papst die Vollmacht, das Naturgesetz authentisch und unfehlbar zu interpretieren, also auch die Pflichten der natürlichen Gerechtigkeit. Kein christlicher Fürst kann von einer solchen Interpretation absehen, muß sich vielmehr in seiner Regierung an dieselbe halten, und der Papst kann ihn mit seiner ganzen Machtfülle dazu verhalten. Sollte das nicht schon einen Vergleich dieses Verhältnisses mit dem von Vasallen zu ihrem Lehensherrn rechtfertigen? — Das Gleiche wird man auch sagen können zu den andern im Sentenzen-Kommentar sich findenden Worten: Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scil. spiritualis et saecularis. Die Vollmacht, das Naturgesetz unfehlbar zu interpretieren, müssen wir alle dem Papste zuerkennen.

Im Übrigen wird das Buch allen denjenigen, die mit der Staatslehre des Aquinaten sich vertraut machen wollen, die besten Dienste leisten.

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

Pädagogische Forschungen und Fragen, hsg. von Dr. *Remigius Stölzle*. 1. Heft: **Otto Willmann als Pädagog und seine Entwicklung.** Ein Beitrag zur Pädagogik des 19. Jahrhunderts. Von Dr. *Georg Greißl*, k. Prof. a. d. Kreisoberrealschule in Würzburg. Paderborn 1916, Ferd. Schöningh. XI+243 S. 8°. M 5.—.

Vielleicht wird die Frage gestellt werden, ob denn in der pädagogischen Literatur das Bedürfnis nach einem neuen Sammelwerk groß ist, zumal gleichzeitig mit den „Pädag. Forschungen

und Fragen" von Prof. *Stölzle* noch zwei andere Reihen pädagogischer Veröffentlichungen, allerdings für je ein besonderes Arbeitsgebiet, zu erscheinen begonnen haben: „Religionspädagogische Zeitfragen" hsg. von Prof. Dr. *J. Göttler* und „Die Jugendfürsorge" hsg. von Dr. *Buchberger* (beide im Köselschen Verlag Kempten). Tatsächlich wächst gegenwärtig wieder, nach einer kleinen Stockung im Beginn der Kriegszeit, die pädagogische Literatur zu einer übernormalen Fülle an. Dennoch gibt es darin auch noch unbebaute Felder, namentlich soweit ausgesprochen katholische Pädagogik in Betracht kommt; die Geschichte der kirchlichen Erziehungsarbeit z. B. harrt noch an vielen Stellen der Durchforschung und der Befreiung von falschen und oft ungerecht geringschätzigen Vorurteilen. Gerade auch die Geschichte der Pädagogik soll aber in den „Päd. Forschungen und Fragen" sorgfältig beachtet werden[1]).

Daß das neue Sammelwerk mit einer Arbeit über *Willmann* eröffnet wird, ist sehr zu billigen; denn richtig ist *Greißls* Bemerkung in der Einleitung seines Buches: *Otto Willmann* „hat wie wenige die Wissenschaft von der Erziehung in unserer Zeit beeinflußt. Freunde und Gegner beschäftigen sich mit den Ideen, die er ausgestreut, die einen in zustimmendem Sinne, die andern in ablehnendem; aber auch diese können sich ihnen nicht ganz entziehen".

Das letztere bestätigt aufs beste auch der allerneueste und in seiner Art nicht bedeutungslose Vorstoß gegen *Willmanns* Lebenswerk: im diesjährigen Oktober- und Novemberheft der „Deutschen Schule" meint Direktor *K. F. Sturm* mit seinem Aufsatz „Otto Willmanns Grundlegung der Erziehungswissenschaft. Dargestellt, historisch und kritisch beleuchtet" erwiesen zu haben, daß „Willmann zwar die pädagogische Forschung auf neue Arbeitsfelder geführt" habe; aber „er hat vielfach mit veraltetem Werkzeug geschürft und sein Blick war nicht frei", d. h.: „er hat sich als gläubiger Katholik dem Spruche des Heiligen Vaters gebeugt. Die Enzyklika Aeterni Patris vom Jahre 1879 wurde Leitstern seines Wollens". Natürlich also „muß" dann das Schlußurteil über *Willmann* lauten: „Vom Standpunkte der Gegenwart muß seine Grundlegung der Erziehungswissenschaft im allgemeinen als rückständig bezeichnet werden ... Heute fällt der Gel-

---

[1]) Das Programm besagt: Die „päd. Forschungen und Fragen" wollen dem Fortschritt der pädag. Wissenschaft dienen, die "Forschungen" hauptsächlich durch Arbeiten zur Geschichte der Pädagogik ... In den „Fragen" dagegen werden die vielfach umstrittenen Probleme der Theorie und Praxis der Erziehung und des Unterrichts auf streng wissenschaftlicher Grundlage erörtert werden ...



tungsbereich der Willmannschen Pädagogik beinahe zusammen mit dem einer konfessionell-katholischen". — Etwas lange hat es gebraucht, etwa drei Jahrzehnte, bis man sich nach anfänglich großem Lob zu so klarer Absage aufgerafft hat: der Eindruck der Willmannschen Arbeit war eben überall ein gewaltig großer, und sie wird trotz der wachsenden Gegnerzahl noch lange nachwirken.

Bei dieser Bedeutung *Willmanns* ist es zweifellos „ein interessantes Unternehmen, den wissenschaftlichen Werdegang eines so hervorragenden Mannes näher zu verfolgen". Allerdings umgrenzt *G.* sogleich in der Vorrede seine Aufgabe etwas enger als es der Titel des Buches erwarten läßt. Weil *Willmann* zuerst Anhänger Herbarts war, allmählich aber, mit fortschreitender Zuwendung zur christlichen Philosophie und Pädagogik, in vielen Anschauungen von Herbart ablenkte, so glaubt der Verf. die Frage nach dem „wissenschaftlichen Werdegang" auch so beantworten zu können, wenn er zeigt, „worin Willmann ein Schüler Herbarts blieb, worin er sich als Anhänger der aristotelisch-scholastischen Philosophie erwies".

Daher kehrt dann fast bei jedem der 10 Kapitel (Hauptbegriffe der Pädagogik, Verhältnis von Pädagogik und Didaktik, Individual- und Sozialpädagogik, Pädagogik u. Geschichte, Philosophische Grundlegung der Pädagogik, Stellung zur Religion, Unterrichtsziel, Lehrplan, Lehrgang, Didaktische Technik) die weitere Einteilung wieder: a) Herbart, b) Willmann, c) Beurteilung.

Die Vergleichungen zwischen den beiden Pädagogen stützen sich jedesmal auf sehr sorgfältige Analysen und lassen die großen Vorzüge der Didaktik und Pädagogik *Willmanns* deutlich hervortreten. Nur in zwei wichtigen Punkten meint *G.* sich ihm nicht ganz anschließen zu können: in der Unterscheidung zwischen Bildung und Erziehung (Didaktik-Pädagogik) und in der Ansicht über die Kompetenz der einzelnen gesellschaftlichen Erziehungsfaktoren. Daß diese letztgenannte Frage tatsächlich noch mancher Klärung bedarf, ist richtig; aber *G.* selbst gibt einen guten Aufschluß darüber, warum hier *Willmann* noch Raum für Weiterführung der Arbeit gelassen hat: er „ist der erste von den neuesten Pädagogen, der ein Gebiet im Sinne der Sozialauffassung bearbeitet. Danken wir ihm für das, was er geleistet, und arbeiten darauf weiter" (S. 52)[1]. — In der anderen Frage nach der Unter-

[1]) Wie berechtigt *Willmanns* entschiedene Warnung ist, „Gesellschaft" nicht mit „Staat" und „Sozialpädagogik" nicht mit „Staatspädagogik" gleichzusetzen, läßt sich z. B. auch aus den Beiträgen des Sammelwerkes „Austria Nova" (Wien 1916) zur Frage der Selbstverwaltung und Autonomie (S. 197 ff) ersehen.



scheidung zwischen Didaktik und Pädagogik wird aber die Zukunft auch schon aus diesem einen Grunde *Willmann* Recht geben, weil alle Wissenschaften nach einer immer weiteren „Differenzierung“ selbst dort streben, wo des Unterscheidenden weit weniger vorhanden ist als bei „Bildungs“- und bei „Erziehungs“-Aufgaben und -Mitteln; dabei ist übrigens zu beachten, daß ja *Willmann* mit jener Unterscheidung keineswegs für eine Trennung bei der wirklichen Arbeit an der Jugend eintritt, vielmehr soll die Unterscheidung eine umso vollkommenere Ausgestaltung des ganzen Menschen, nach der Erkenntnis- wie nach der Willens-Seite, ermöglichen.

Obschon *Greißls* fleißige Arbeit, eben weil sie sich auf das Verhältnis *Willmanns* zu Herbart einschränkt, nicht den ganzen Pädagogen Willmann in seiner Entwicklung darstellt, so ist sie doch in dem, was sie bieten will, eine gute Einführung in die Ideenwelt des großen Pädagogen. Ihr Wert wird noch klarer hervortreten, wenn man mit ihrem Studium die Lesung wenigstens der kleineren ungemein anziehenden Abhandlungen von *Willmann* selbst über christliche Erziehungsweisheit und über Herbarts Pädagogik verbindet; besonders die zwei Sammlungen „Der Lehrstand im Dienste des christlichen Volkes“ (zweite verm. Auflage von „Vigilate“, Kempten 1910) und „Aus Hörsaal und Schulstube“ (Freiburg i. Br. [2]1912), ferner *Willmanns* Einleitung zur neuen Ausgabe der pädagog. Schriften Herbarts (Osterwieck, I. B. 1913, vgl. diese Zeitschr. 1915, 525 f) S. I—LVI können hiefür nicht genug empfohlen werden.

Inzwischen sind von den „Päd. Forschungen und Fragen“ noch 3 weitere Hefte erschienen: Dr. *Joh. B. Müller,* Ignaz H. v. Wessenberg, ein christl. Pädagog (XI + 196 S. M 5.—); Dr. *M. H. Schnitzler,* Christ. Gotth. Salzmann als Moralpädagoge (108 S. M 2.20); Dr. *Jos. Hauser*, Franz Jos. Müller (1779—1827) ein Volksschulpädagoge. Ein Beitrag zur Gesch. des Pestalozzianismus in Bayern. (X+ 122 S. M 3.—).

Innsbruck. Franz Krus S. J.

Austria Nova. Wege in Österreichs Zukunft. Herausgegeben von der Direktion der Monatsschrift für Politik und Kultur „Das Neue Österreich“. Wien 1916. Wilh. Braumüller (XII+318 S. gr. 8°) K 12.—, vornehm geb. K 14.40.

„Das vorliegende Sammelwerk will insbesondere allen jenen als Führer dienen, welche auf dem Boden der christlichen Weltanschauung stehen und bestrebt sind, an der Verwirklichung des erhabenen Staatsgedankens Österreichs mitzuwirken, das ein

sicherer Hort der Gerechtigkeit allen seinen Völkern sein soll". Dieser von *Ferdinand Zdenko Fürst Lobkowitz* im Vorwort gestellten Aufgabe haben die vorzüglich ausgewählten Mitarbeiter aufs beste entsprochen. Obschon selbstverständlich „nicht alle das wirtschaftliche, gesellschaftliche, staatliche und kulturelle Leben betreffenden Fragen zur Behandlung gelangten", so sind doch für die wichtigsten Gebiete klar und sicher die Wege vorgezeichnet worden, die Österreichs Völker zum gottgewollten Glück führen müßten.

Außer dem richtunggebenden Vorwort enthält das Werk 18 Abschnitte: Unser Reichsgedanke, von *Ludw. Graf Crenneville;* Die Kulturmission Österreichs unter den Völkern Europas, von Dr. *Rich. v. Kralik;* Das Nationalitätsprinzip und die Österr.-Ungar. Monarchie, von Univ.-Prof. Dr. *Franz Kordać;* Christentum, Völkerrecht und Friedenserhaltung, von Univ.-Prof. Dr. *Heinrich Lammasch;* Der Solidarismus als Grundprinzip eines organischen Aufbaues der modernen Volkswirtschaft, von *Heinr. Pesch S. J.;* Die Lehren des Weltkrieges für die Arbeiterbewegung, von Weihbischof Dr. *S. Waitz;* Österreichs Agrarreform nach dem Krieg, vom Reichsratsabg. Prof. Dr. *Aemilian Schoepfer;* Aufgaben und Ziele unserer Handelspolitik, von Geh. Rat k. k. Minister a. D. Dr. *Heinrich Ritter von Wittek;* Über unsere Handels- und Verkehrspolitik, von Dr. *Friedr. Frhr. zu Weichs-Glon;* Österreichs Handel u. Gewerbe in Gegenwart u. Zukunft, von Landesausschuß *Herm. Bielohlawek;* Staat und Selbstverwaltung, von Univ.-Prof. Dr. *G. H.* (Einleitung von *Adalb. Graf Schönborn*); Verwaltungsrecht und Autonomie der Länder, von Geh. Rat Minister a. D, Dr. *Albert Geßmann;* Organisation der Volksstände, von Hofrat Univ.-Prof. Dr. *Franz M. Schindler;* Der Katholizismus u. unsere Hochschulen, von Univ.-Prof. Dr. *Mich. Mayr;* Kunst u. Künstler, von Dr. *Rich. v. Kralik;* Erziehungs- u. Bildungsfragen in Österr., von Regierungsr. Dr. *Rud. Hornich;* Die Frauenfrage, von P. *Aug. Rösler C. SS. R.;* Presseaufgaben der Zukunft, von Schriftsteller Dr. phil. *Jos. Eberle.*

Wie aus dem Inhaltsverzeichnis zu ersehen ist, handelt es sich vorwiegend um staatspolitische Fragen. Aber darum bleibt das Werk nicht etwa bedeutungslos für den Priester und Theologen. Denn an vielen Stellen wird nachdrücklich der direkte oder indirekte, der innere oder auf historischer Entwicklung beruhende Zusammenhang der berührten Angelegenheiten mit der Moral und Religion hervorgehoben. Selbst wo man diesen Zusammenhang nicht gleich vermuten würde, erhält man Winke, wie der Einfluß der Religion gestärkt werden könnte; so drängt sich z. B. bei den Ausführungen über Selbstverwaltung (Autonomie) von selbst

die Mahnung auf, über den Sorgen um den christlichen Charakter des ganzen Staates die kleineren, aber oft ins Sittliche und Religiöse tiefer eingreifenden Angelegenheiten der Gemeinden doch nicht unbeachtet zu lassen. — Das ganze Werk ist auf einen hoch idealen Zug gestimmt, ideal nicht etwa im Sinne von verstiegen, sondern in der besten Bedeutung des Wortes, auf Wahrheit gebaut und mit der Wirklichkeit rechnend, von der auch die Schattenseiten keineswegs übersehen werden. Der letzte Artikel (Presseaufgaben) klingt sogar in einen sehr ernsten Warnungsruf für Österreichs Katholiken aus.

Eberles Schlußworte könnten, unvermittelt gelesen, etwas einseitig klingen; er hat sie aber in der ganzen Abhandlung durch zuverlässiges konkretes Beweismaterial sehr gut begründet. Sie lauten: „Weltkrieg und Weltkriegserfahrung sind ein letzter, furchtbarer Appell an die christliche Bevölkerung Österreich-Ungarns zu großzügiger Inangriffnahme der Pressefrage. Ein neues Österreich-Ungarn steigt aus den Stürmen des Weltkrieges. Es wird ein Österreich-Ungarn mit christlicher Kultur und christlicher Sozialpolitik nur so weit sein, als die Vertreter dieser Kultur und Wirtschaftspolitik durch eine gewaltige Presse gestützt werden".

Mehrere der Beiträge sind rechte Kabinettsstücke an Gehalt und Klarheit; sie konnten, wie z. B. die Artikel über den „Solidarismus" und über die „Frauenfrage", eben nur von Männern geschrieben werden, die in jahrzehntelanger Beschäftigung mit den betreffenden Gebieten sie vollkommen beherrschen. Es darf wohl der Wunsch ausgesprochen werden, „Austria Nova" möge Abschnitt für Abschnitt auch bei Priesterkonferenzen durchbesprochen werden, wobei es nicht zu schwer sein dürfte, in einige Fragen (z. B. über die staatsbildenden Kräfte[1]) oder über die von Dr. *Hornich* S. 261 f berührte wichtige Angelegenheit der „Jugendpflege") noch weitere Klärung zu bringen; zahlreich sind in dem Buche so gut durchdachte Anregungen (z. B. in dem eben genannten Artikel Dr. *Hornichs* über österreichische Erziehungs- und Bildungsfragen) enthalten, daß an ihre Verwirklichung beherzt geschritten werden sollte. Hoffentlich wird das katholische Österreich die ihm von so berufenen Ratgebern gebotenen Auskünfte fleißig auszunützen verstehen.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

[1]) Diese Frage wird im I. Artikel berührt. (Hiezu könnte auch das oben S. 145 ff besprochene Buch von *W. Müller*, Staat u. sittliche Ordnung bei dem hl. Thomas, zu Rate gezogen werden.)



Thomas Pessina: Memorabilia ab anno 1665 usque ad annum 1680. Edidit Dr. *Antonius Podlaha.* Pragae 1916. 104 S. in 8. K 4.—. (Editiones archivii et bibliothecae S. F. Metropolitani Capituli Pragensis. XIII.)

Die „Memorabilia" des ehemaligen Domherrn von St. Veit *Thomas Pessina* sind schon durch den Namen ihres Verfassers gekennzeichnet. *Pessina*, der Verfasser des Phosphorus septicornis, erscheint hier als ein streitbarer Vertreter der Rechte des Domkapitels von St. Veit gegen den Fürst-Erzbischof Matthaeus Ferdinand Sobek von Bilenberg und als genauer Kenner der Gebräuche und Gewohnheiten seiner Kirche. Für eine Charakterzeichnung sind daher seine „Memorabilia" ein wertvoller Beitrag. Schon *V. V. Zelený* hat das erkannt und diese Quelle in dem Lebensbilde des gelehrten Domherrn, das er in den Jahrgängen 1884 bis 1886 des „Časopis musea království českého" veröffentlichte, ausgiebig benützt. *Pessina* schreibt sehr oft herb und bitter. Da die „Memorabilia" nicht für die Öffentlichkeit bestimmt waren, legt er sich hier noch weniger Zurückhaltung auf als in andern Werken und gibt sich ganz so, wie er denkt. Ein eifriger Priester, der die kirchlichen Obliegenheiten seines Amtes gerne erfüllt, wenn auch von den gewöhnlichen Seelsorgsarbeiten kaum gesprochen wird, ist er doch sehr eingenommen für seine Auffassungen und Anschauungen und vertritt sie oft mit wenig Achtung gegen Andersdenkende, auch gegen seine Amtsgenossen und gegen den Erzbischof. Doch ist es möglich, daß er sich im persönlichen Verkehre mit ihnen einer größeren Zurückhaltung beflissen hat, als in den nur für seinen Gebrauch geschriebenen Memoiren. Der Benützer dieser Quelle wird sich daher in den Schlußfolgerungen aus den von ihm niedergeschriebenen Sätzen einige Vorsicht auferlegen. Sachlicher sind seine Beschreibungen der kirchlichen Feierlichkeiten in der Stadt, die nicht allein für den Liturgiker, sondern auch für den Kulturhistoriker wertvoll sind.

Der Druck ist im allgemeinen korrekt, doch sind anscheinend einige Fehler der Handschrift, ohne daß darauf durch irgend ein Zeichen aufmerksam gemacht worden wäre (wie z. B. S. 23 Z. 7 von unten: per capucinorum), in den Druck übergegangen.

Innsbruck. A. Kröß S. J.

Von der deutschen Ausgabe der bekannten **Topographie der historischen und Kunst-Denkmale im Königreich Böhmen**, von der Urzeit bis zur Mitte des 19. Jhdts.[1]), ist während dieser Kriegszeit der 37. Band ausgegeben worden (288 S. gr. 8° mit 339 Abbild. und 5 Tafeln). Er enthält die Beschreibung der sehr ansehnlichen Kunstdenkmale des politischen Bezirkes Kralowitz und ist, wie viele andere Bände dieser Sammlung, von dem Kanonikus bei St. Veit Dr. *Anton Podlaha* verfaßt, der auch die „heiligen Orte" (Posvátná místa) des Königreiches Böhmen herausgibt.

Von den noch erhaltenen Denkmalen des Bezirkes Kralowitz reichen drei hinauf bis in die Zeit der romanischen Bauweise des 12. Jahrhunderts. Ganz in der ursprünglichen Form erhalten ist aber nur die aus sorgfältig bearbeiteten Quadern im 12. Jahrhundert erbaute Pfarrkirche zum heiligen Nikolaus in Podworow, beschrieben auf S. 216 bis 224. Mit Verständnis ausgewählte Bilder beleben den Text. Von den andern romanischen Bauten ist die ehemalige Klosterkirche in Plaß von den Hussiten zerstört worden. Doch wurde die neue Kirche in den Jahren 1661 bis 1666 auf dem Grundriß der alten erbaut. Von dem roman. Kirchlein in Krasch ist noch der Turm, das Schiff und der Triumphbogen erkennbar. Auch aus der gotischen Zeit sind nur die Presbyterien einiger Kirchen von dem Umbau verschont geblieben. Für die Geschichte der mittelalterlichen Glasmalerei haben die gut erhaltenen Glasgemälde in Zebnitz aus der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts Bedeutung (S. 275 ff), die darum auch auf farbigen Tafeln zur Anschauung gebracht werden. Der Renaissancestil wurde besonders von den Herren der Familie Griesbeck gepflegt. Florian Griesbeck von Griespach erbaute in den Jahren 1540 bis 1556 an der Stelle einer älteren Burgveste das Schloß in Katzerow, das im Jahre 1623 dem Stifte Plaß zufiel und von dem Abte Fortunatus Hartmann (1755—1779) im Innern wieder instand gesetzt wurde (S. 31). Sehr interessant ist der in den Jahren 1575 bis 1581 durchgeführte Umbau der Pfarrkirche in Kralowitz. Von dem ursprünglichen Bau aus gotischer Zeit blieb das Mauerwerk des dreiseitig abgeschlossenen Presbyteriums samt den Strebepfeilern an den Ecken und der untere Teil des Turmes stehen, alles Übrige

[1]) Herausgegeben von der archäologischen Kommission bei der böhmischen Kaiser Franz-Joseph-Akademie für Wissenschaften, Literatur und Kunst über Anregung ihres ersten Präsidenten † *Joseph Hlavka* und der Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst und Literatur in Böhmen. 37. Band: Der politische Bezirk Kralowitz. Prag 1916, Kommissionsverlag Hierseman in Leipzig.

wurde neu erbaut und zwar aus dunkelroten Backsteinen in dem sehr gefälligen Stile der Renaissance-Zeit mit Anklängen an die Gotik. Die Kirche ist daher ein Beweis, daß gotische Erinnerungen noch am Ende des sechzehnten Jahrhunderts in Böhmen fortlebten.

Durch hervorragende Bauwerke ist in diesem Bezirke die Barockzeit vertreten. Es hängt dieses mit dem Aufschwunge des Plasser Stiftes zusammen, dessen Äbte Christoph Tengler (1615—1666), Benedikt Engelken (1666—1681), Andreas Trojer (1681—1699) und Eugen Tyttl (1699—1738) großartige Baudenkmäler geschaffen haben. Die Klosterkirche, welche auf dem Grunde einer ehemals romanischen Kirche erstand, der Konvent und die Prälatur, sowie eine Reihe von Dorfkirchen verdanken ihrem Eifer und ihrem Unternehmungsgeist das Dasein. Eine Reihe von berühmten Baumeistern und Künstlern waren dabei beschäftigt. Soweit es möglich war und der Zweck des Buches es gestattete, wurden ihre Namen und ihre Werke festgestellt. Im selben Stile, aber erst im achtzehnten Jahrhundert entstand das Schloß in Manetin.

Der reich mit Bildwerken aller Art ausgestattete Band schließt mit einem alphabetischen Verzeichnis der Künstler und Kunsthandwerker.

Innsbruck. A. Kröß S. J.

Friedrich Nietzsche der Immoralist und Antichrist. Von Dr. *Julius Reiner*. Stuttgart 1916 (6.—10. Taus.), Franck. 80 S. 8°. M 1.—.

Sieht man ab von den letzten 4 Seiten des Büchleins, so kann man den ganzen übrigen Teil desselben als eine recht gute Beurteilung der Persönlichkeit und der Schriften Friedrich Nietzsches empfehlen. An der Person fällt vor allem der an Wahnsinn grenzende Stolz auf, wie er bei einem normal urteilenden Menschen kaum möglich ist, bei aller Schüchternheit im Verkehr mit andern; bezüglich der Schriften urteilt der Verf. mit Recht, daß die blendende Sprache wohl das Meiste zu ihrer Verbreitung beigetragen hat. Eine spätere Geschichtsschreibung dürfte auch wohl hinzufügen, daß die Verbreitung gerade in der Zeit argen religiösen Tiefstandes weiter Bevölkerungskreise Deutschlands erfolgte und so ein empfänglicher Boden für die Schriften eines „Immoralist und Antichrist“ vorhanden war. Erst das Schlußwort läßt erkennen, daß der Verf. dieser Schrift sich selbst vom Bann Nietzsche'scher Ideen nicht frei gehalten hat.

Innsbruck. J. Biederlack S. J.

Unter dem Titel **Die Ethik der Geschäftsreklame** veröffentlicht Privatdozent Dr. *Franz Keller* in Freiburg i. B. ein Schriftchen (M. Gladbach 1916. 23 S. M 0.50) über die gegenwärtig mehr als je gebräuchliche Anpreisung der eigenen zum Verkaufe angebotenen Waren. Es war nicht die Absicht des Verf., eine schulmäßige Darlegung der Bedingungen zu geben, unter denen die Geschäftsreklame sittlich erlaubt ist, er teilt nur einige Gedanken mit, die sich auf die ethische Seite derselben beziehen. Mit Recht betont er, daß gegenüber den jetzt bestehenden Mißbräuchen eine Reklame für gute Waren und Leistungen nicht nur gestattet, sondern auch empfehlenswert und sittlich notwendig ist. Eine genauere Begriffsbestimmung der Reklame würde einigen unzutreffenden Bemerkungen, die sich auf den ersten Seiten des Schriftchens finden, vorgebeugt haben.

Innsbruck. J. Biederlack S. J.

Einen hochwichtigen Gegenstand behandelt die dem Jahresberichte der Görres-Gesellschaft für 1915 vorangestellte Abhandlung: **Die Vaterlandsliebe** nach Wesen, Recht und Würde. Eine sozialphilosophische Studie von Dr. *Arnold Rademacher*, Professor der Theologie in Bonn. (Köln 1915, Bachem. 80 S.) Der Darstellung und Sprache nach richtet sich die Schrift weniger an die theologischen als an die gebildeten Kreise überhaupt. Die Krankheit, an der unsere Zeit leidet und die auch den Weltkrieg mit verursacht hat, ist der seit mehr als einem halben Jahrhundert künstlich angefachte Nationalismus. Der Verf. hebt ihm gegenüber die vom christlichen Sittengesetze vorgeschriebene Vaterlandsliebe hervor, nachdem er zwischen Vaterland und Nation genau unterschieden hat. Der Begriff Vaterland ist vom Staatsgedanken untrennbar, Nation und Nationalität aber fallen mit dem Staatsgedanken nicht zusammen; ganz richtig führt der Verf. aus, daß die Nationalität nicht das staatenbildende Prinzip sein kann. Von katholischer Seite wird dieser Gegenstand noch oft und eindringlich zu behandeln und da wird auch die Frage zu beantworten sein, ob und welche Pflichten dem Einzelnen gegenüber seiner Nation als solcher obliegen und wie diese sich zur Vaterlandsliebe verhalten. Die letztere deckt sich nicht vollkommen mit der legalen Gerechtigkeit, obgleich man die Pflichten gerade dieser Tugend wohl als den eigentlichen Kern der Vaterlandsliebe wird hinstellen können. Sehr angezeigt ist auch der Hinweis des Verf. auf die Pflichten der Bewohner von einstweilig besetzten oder eroberten Gebieten. Der Schrift ist weiteste Verbreitung zu wünschen.

Im 5. Abschnitte behandelt der Verf. die „sittliche Pflicht der Vaterlandsliebe“ und im 6. „die christliche Tugend der Vaterlandsliebe“. Das kann dem theologisch nicht gebildeten Leser die Auffassung nahe legen, es bestehe zwischen der vom natürlichen und der vom christlichen Sittengesetze vorgeschriebenen Vaterlandsliebe auch inhaltlich ein Unterschied, der sich aber wohl nicht nachweisen läßt. Die christliche Pflicht der Vaterlandsliebe ist meiner Auffassung nach nichts anderes, als die vom christlichen Sittengesetze neu eingeschärfte und sanktionierte sittliche Pflicht. — S. 44 ist nicht richtig zwischen dem „affektiven und dem effektiven Moment“ der Liebe unterschieden. „Das affektive Moment (der Vaterlandsliebe) ist wesentlich Wohlgefallen und Dankbarkeit“, sagt der Verf.; indes muß man doch in der Dankbarkeit zwischen einem effektiven und einem affektiven Moment unterscheiden. Daher wird auch der Satz: „Die Pflicht der Vaterlandsliebe, soweit wenigstens ihre affektive Seite in Betracht kommt, beginnt und erlischt naturgesetzlich mit der Staatsangehörigkeit“ insofern ungenau zu nennen sein, als wohl die Pflichten legaler Gerechtigkeit, nicht aber auch die effektive Dankespflicht mit der Staatsangehörigkeit erlischt, wie ja auch die Dankbarkeitspflicht, sowohl die affektive als die effektive, der Kinder gegenüber ihren Eltern nicht mit der Gehorsams- und der Unterwerfungspflicht aufhört.

Innsbruck. Jos. Biederlack S. J.

Nach dreijähriger Pause ist ein neuer Band des für die Katholiken in Deutschland unentbehrlichen Sammelwerkes erschienen: „**Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland.** Nebst Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik“, herausgegeben von *H. A. Krose S. J.* Fünfter Band: 1914—1916. Freiburg 1916. Herder. XX u. 521 S. Geb. M 8.—. Der IV. Band (für 1912—1913) hatte 8 Abteilungen, jetzt sind es 9: Organisation der Gesamtkirche (Bistumssekretär *P. Weber,* Trier), Kirchenrechtliche Gesetzgebung und Rechtsprechung (Prof. *N. Hilling,* Bonn), Kirchliche Zeitlage und kirchliches Leben (Prof. *J. Selbst,* Mainz), Katholische Heidenmission (*H. A. Krose S. J.,* Berlin), Konfession und Unterrichtswesen (Dr. jur. *R. Brüning,* Trier), Caritativ-soziale Tätigkeit der Katholiken Deutschlands (Generalsekretär *Jos. Weydmann,* Straßburg), Organisation der katholischen Kirche in Deutschland (*P. Weber,* Trier), Konfessionsstatistik und kirchliche Statistik Deutschlands (*H. A. Krose S. J.*, Berlin), Mitteilungen

der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik (von deren Leiter *H. O. Eitner*, Köln).

Die letzte Abteilung erscheint zum erstenmal in dem Kirchl. Handbuch und bedeutet für dieses einen großen Fortschritt. Auf der Bischofskonferenz zu Fulda Aug. 1915 wurde nämlich die Errichtung einer amtlichen Zentralstelle für die kirchliche Statistik Deutschlands beschlossen. Sie befindet sich in Köln a. Rh. (Eintrachtstr. 168/170). Als Organ für ihre Veröffentlichungen wird ihr das „Kirchl. Handbuch" dienen, das von jetzt ab regelmäßig jährlich erscheinen soll. Wie nützlich diese Neuerung zu werden verspricht, läßt sich auch schon aus der ersten Veröffentlichung in diesem Band des Handbuches ersehen: Gut übersichtliche Tabellen zu 30 und zu 23 Spalten geben für jedes Dekanat Aufschluß über die Zahl der Seelsorgsbezirke, Kirchen, Weltgeistlichen, der katholischen und nichtkathol. Bevölkerung, der rein katholischen und der gemischten Eheschließungen, der ehelich und unehelich Geborenen und der entsprechenden Taufen, Sterbefälle, Oster- und Andachtskommunionen; die Ordensstatistik berichtet über die Zahl der Niederlassungen, der Ordenspriester, Scholastiker, Laienbrüder, Novizen, Schwestern, über Haupttätigkeit der Ordensleute.

Zu eifriger seelsorglicher Tätigkeit anspornend ist vor allem die Statistik der zivilen und katholischen Eheschließungen sowie der Taufen. Jenen, die auf das öffentliche Leben Einfluß ausüben können, wird das Studium der statistischen Mitteilungen über die im Lehramt an höheren Schulen Angestellten sowie über die höheren Staatsbeamten dringend zu empfehlen sein. Man ersieht aus denselben, daß je höher die Stellen, umso weniger Katholiken in dieselben aufrücken. Daß der Bericht über die leidigen innerkirchlichen Streitigkeiten sehr zurückhalteud abgefaßt ist, verdient gewiß alle Anerkennung.

Innsbruck. Jos. Biederack S. J.

Sehr gut führt sich ein neues Sammelwerk für eines der wichtigsten katholischen Arbeitsgebiete ein: **Die Jugendfürsorge.** Herausgegeben von Dr. *Buchberger*. Im Geleitwort zum I. der zwangslos erscheinenden Hefte (Kempten 1916, Kösel. 57 S. gr. 8°. M 1.—) zeichnet der Herausgeber, I. Vorsitzender des kathol. Jugendfürsorgeverbandes für Bayern[1]), in einem klaren Überblick

[1]) Dem bayerischen Landesverband für kath. Jugendfürsorge wird im Kirchl. Handbuch f. d. kath. Deutschl. (V 230) das Lob zuteil, sie sei eine mustergültige Organisation.



die dringendsten Aufgaben der heutigen Jugendfürsorge. Er muß leider konstatieren, daß sogar in der Kriegszeit Bücher und Propaganda gegen die elterliche Erziehung möglich waren; es durfte auch jetzt noch dem Volke vorgeredet werden, daß elterliche Erziehung „zur Degeneration durch geistige Inzucht führen muß, zur Verkümmerung durch einseitige Ernährung, weswegen eine gesunde und kräftige Jugend sich instinktiv gegen solche Absperrung sträubt und den Weg ins Weite sucht" (*G. Wyneken*). Sehr gut sind alle Beiträge des vorliegenden Heftes zur Verwirklichung des im Geleitwort ausgesprochenen Wunsches geeignet, daß das neue Unternehmen zum Segen der Jugend gereichen möge. Die Aufsätze lauten: Krieg und Jugendfürsorge, von Dr. *J. E. Müller*, Caritasarbeit der kath. Jugendfürsorgevereine für die Kriegerwaisen und Kinder von Kriegsinvaliden, von Domkapitular Dr. *A. Winterstein*, Kriegsversorgung der Angehörigen von Kriegsteilnehmern, von Domkapitular Dr. *M. Buchberger*, Kriegspatenschaften. Nimmt die Sammlung auch vorwiegend auf Bayern Rücksicht, so verdient sie doch auch in anderen Ländern Beachtung, weil manche Ausführungen direkt überall brauchbar sind, das Übrige aber zu vergleichendem tieferen Studium der so wichtigen Angelegenheit gut dienen kann.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

Aszetik. 1. Zum Abschluß seiner schriftstellerischen Tätigkeit wollte der weithin hochgeschätzte Gelehrte Dr. *Nikolaus Gihr* ein „Büchlein" über das Gebet für alle Kreise des katholischen Volkes schreiben. 1914 erschien es unter dem Titel: **Gedanken über katholisches Gebetsleben** im Anschluß an das Vaterunser und an das Ave Maria. Es wurde, obwohl noch in der Friedenszeit verfaßt, ein segensbringender Trostquell für die Krieger nicht weniger als für die daheim Bangenden. So mußte das Buch jetzt schon zum zweitenmale gedruckt werden, und zwar als 5.—9. Tausend. XVII+326 S. Freib. i. Br. 1916, Herder. M 2.—. Gewiß werden zu den Dankesschreiben, die der Verf. schon erhalten hat, noch viele andere hinzukommen. Den Gläubigen und ihren Lehrern, Predigern und Katecheten, sei das Buch aufs wärmste empfohlen; sie erhalten hier in bester Auswahl und ansprechender Verarbeitung reichliche Gaben aus den göttlichen und aus den besten menschlichen Schriften über das Gebet (1—45), über Wert und Würde des Vaterunsers (46—69), über dessen sieben Bitten (70—266) und über das Ave Maria (266—326).

2. Zu den echten Perlen aszetischer Literatur gehören die Schriften von *P. Moritz Meschler S. J.* Von seinen „Gesammelten kleineren Schriften“ sind bei Herder die 2 schönsten Bändchen soeben schon in 3. Auflage erschienen. Das erste, **Zum Charakterbild Jesu** (IX+113 S. M 1.60) umfaßt die 4 Abhandlungen: Die Aszese des göttlichen Heilandes, Die Pädagogik des Heilandes, Der Heiland im Umgang mit den Menschen, Lehr- und Redeweisheit unseres Herrn. Das zweite unterrichtet über die **Leitgedanken katholischer Erziehung** (VII+156 S. M 2.—) in den 6 Abschnitten: Verstandesbildung, Bildung des Willens, des Herzens, Erziehung und Bildung der Phantasie, Bildung des Charakters, Erziehung und Heranbildung des Leibes. Viele Welt- und Ordens-Geistliche hatten das Glück, über diese Gegenstände von P. *Meschler* im mündlichen Vortrag unterwiesen zu werden; für diese hatten seine Schriften in ihrer ursprünglichen Fassung einen besonderen Reiz, weil sie den so einnehmenden mündlichen Vortrag fast ganz getreu wiedergaben. Anderen Lesern mochte hie und da die Stilisierung etwas unausgeglichen erscheinen. Daher hat der Herausgeber, *Otto Zimmermann S. J.*, jetzt in der äußeren Fassung etwas nachgebessert. Inhaltlich ist es dasselbe alte echte Gold, dessen man auch bei wiederholtem Lesen und Betrachten nicht überdrüssig werden kann.

Die „Leitgedanken kath. Erziehung“ bergen trotz ihres unscheinbaren Aussehens einen wertvolleren Gehalt als manches dickleibige „moderne“ Werk über Pädagogik. Sie verdienen nicht nur für die praktische Erziehungsarbeit an sich selbst und an anderen Beachtung, sondern auch den Theoretikern können sie zum vollen Verständnis der ersten pädagogischen Wahrheit bestens empfohlen werden, daß nämlich „Erzieher vor allem Gott ist, der uns erschaffen hat und das Werk der Erschaffung durch seine erzieherische Tätigkeit fortsetzt, vervollkommnet und zu Ende führt. An zweiter Stelle sind Erzieher die Menschen, die Kirche, die Eltern und die Lehrer, die Gott an seine Stelle gesetzt hat . . .“ (S. 1).

Innsbruck. Franz Krus S. J.

3. **Ordensleben und Ordensgeist.** Vierzig Vorträge zunächst für Ordensschwestern von *Ignaz Watterott,* O. M. J. Dritte Auflage. 8° (X u. 414) Freiburg 1916, Herder. M 4.—; geb. in Lwd. M 5.20.

In diesem Werke, das allen Ordensleuten gewiß willkommen ist, hat der Verfasser seine Vorträge bereits in 3. Aufl. der Öffentlichkeit übergeben. Die Weise der Darstellung ist überall ansprechend und wegen ihrer Klarheit und Einfachheit für alle Leser leicht faßlich. Aus reicher Erfahrung wendet der Verfasser

die soliden Prinzipien der Aszese sowie die neuen kirchenrechtlichen Bestimmungen auf die Praxis des modernen Lebens an, damit der alte Ordensgeist das Ordensleben der Neuzeit durchdringe. Alle Fragen des aszetischen Lebens werden den nach Tugend und Frömmigkeit strebenden Ordensschwestern gründlich und durchaus sachgemäß beantwortet. — Wie die Vorträge aus langjähriger Praxis hervorgegangen sind, tragen sie auch ein durchaus eigenartiges Gepräge an sich: sie werden in den Herzen Ordensgeist wecken, weil alle Vorträge ihn atmen. — Dem priesterl. Ordens-Seelsorger werden die vierzig Vorträge sehr erwünscht sein; insbesondere wenn er nicht selbst Ordensmann ist.

4. **Ordensleitung.** Gedanken und Erwägungen über die Pflichten der Ordensobern von *Ignaz Watterott* O. M. J. 8° (VIII u. 416) Freiburg 1916, Herder. M 4.80; geb. in Leinwand M 6.—.

Der Verfasser gibt den Vorgesetzten der Ordensleute treffliche Mittel an die Hand, um ihr schweres, verantwortungsvolles Amt zum Heil, zur Vervollkommnung der ihnen Anvertrauten zu erfüllen. Offen und ehrlich rügt er die Fehler und Mißgriffe, die in der Amtsführung mitunterlaufen können. Erfahrung, Menschenkenntnis, Eifer für das Seelenheil der Obern selbst lassen den Autor von manchen Dingen reden, welche sonst selten, vielleicht zu selten, zur Sprache kommen. Nebst den theologischen und Kardinaltugenden behandelt der Verfasser die sozialen Tugenden in ihrem Wesen und in ihrer Übung, um sodann auf mehrere praktische Fragen einzugehen. Wie das erste Werk *W.s* sich auf die Ordensmänner leicht übertragen läßt, so bietet umgekehrt das letztere auch den Oberinnen der weibl. Orden und Genossenschaften ausgezeichnete Winke, um zunächst sich selbst zu leiten, um in zweiter Linie die Arbeit der eigentlichen kirchlichen Seelenführer soweit zu unterstützen, als es den Laienobern im Rahmen der ihnen zugewiesenen Sphäre erlaubt ist.

Innsbruck. Jos. M. Hillenkamp S. J.

Analekten

Antikritische Glossen zum Liber de rebaptismate

Vor zwanzig Jahren habe ich durch die Veröffentlichung der Abhandlung: „Wann und wo wurde der Liber de rebaptismate verfaßt?“ in dieser Zeitschrift (1896 S. 193—255) den ersten Anstoß zu einer lebhaften Kontroverse über Zeit und Ort der Entstehung des genannten pseudocyprianischen Traktates, sowie über dessen Tauflehre gegeben und habe in diesem etwas langwierigen Streit auch die Hauptkriegskosten tragen müssen.

Es entspricht darum der Sachlage, daß Professor *Rauschen* in dem S. 83—110 dieses Heftes abgedruckten „Überblick über die neueren Forschungen hinsichtlich des Liber“ (S. 84) vielfach sich mit den Ergebnissen meiner zahlreichen Arbeiten über diesen Traktat beschäftigt, dieselben zum Teil akzeptierend, zum Teil in polemischen Erörterungen ablehnend. Da ich nun der Meinung bin, daß der auch von mir sehr geschätzte Bonner Patristiker nicht in allen Punkten meiner Auffassung und Beweisführung durchaus gerecht geworden ist, so sei es gestattet, der Polemik *R.s* die Korrektur im nachstehenden folgen zu lassen — mir eine spätere Stellungnahme zu der die Entstehung des Liber de rebaptismate in das 4. Jahrhundert verlegenden Thesis *R.s* vorbehaltend.

1. S. 97 Note 4 gibt *R.* „ein Beispiel, wie gewagt allerdings *Ernst* urteilen kann, um eine liebgewordene Meinung zu stützen“.

Hier tut uns *R.* offenbares Unrecht an. Einmal heißt es an der angezogenen Stelle (Hist. Jahrb. 1898 S. 402 f) nicht: Cyprian müsse[1]) in Ep. 73,16 die Ausführung in De rebapt. c. 7 (78,13) im Auge haben, sondern wir drücken uns viel zurückhaltender

[1]) Das „müsse“ ist auch von *R.* unterstrichen.

aus; wir reden da nur von einer nicht „ganz ungegründeten Vermutung".

Ferner reduziert sich unsere Argumentation a. a. O. nicht darauf, daß an den angegebenen Fundörtern vom Anonymus Math 7,22 und von Cyprian der vorhergehende Vers Math 7,21 zitiert wird, sondern die Argumentation entwickelt sich, wie folgt:

„Es scheint doch, daß . . . diese ganze Auffassung der Taufe als invocatio nominis Jesu originell und unserem Anonymus eigentümlich ist, und wenn wir nun sehen, daß Cyprian in Ep. 73,16 gegen diese von einem ‚aliquis' (Non est autem, quod aliquis ad circumveniendam christianam veritatem Christi nomen opponat) vertretene Auffassung, als ob jede ‚in nomine Jesu ubicumque et quomodocumque' erteilte Taufe giltig sei, Front macht, wenn wir bemerken, daß Cyprian a. a. O. betont, nicht das sei zu billigen und anzuerkennen, ‚quae *jactantur in Christi nomine*, sed quae geruntur in Christi veritate', wenn wir beachten, daß der hl. Lehrer von Karthago der vom Anonymus (c. 7) angezogenen Schriftstelle Matth 7,22. 23 das der zitierten Stelle unmittelbar vorhergehende[1]) (Matth 7,21) Wort des Heilandes entgegensetzt: „Non omnis, qui mihi dicit, Domine, Domine, introibit in regnum coelorum", so wird es kaum für eine „ganz ungegründete Vermutung" erklärt werden können, wenn wir annehmen, Cyprian habe Ep. 73,16 gerade die Ausführungen des Anonymus vor Augen gehabt.

Ich meine, es sei nicht wenig „gewagt", aus dieser hier reproduzierten Darlegung auf Wagemut in Vertretung liebgewordener Meinungen Schlüsse ziehen zu wollen.

2. *R.* stellt sich in der Kontroverse über die Tauflehre des Liber de rebaptismate auf meine Seite; auch er hält jeden Zweifel darüber ausgeschlossen, daß der Anonymus der Wassertaufe für sich keinen Heilswert zuerkennt, sondern nur in Verbindung mit der Geistestaufe, d. i. der Firmung. Er hält meine Argumentation für diese These für durchschlagend — mit Ausnahme der Berufung auf De rebapt. c. 10 (82,18): Signum quoque fidei integrum hoc modo et hac ratione tradi in ecclesia merito consuevit, ne invocatio nominis Jesu, quae aboleri non potest, contemptui a nobis videatur habita, quamvis talis invocatio, si nihil eorum, quae memoravimus, secutum fuerit, ab operatione satutis cesset ac vacet. Dieser Satz sei zur Verwendung als Beweismittel für unsere These

---

[1]) Es mußte doch dem hl. Cyprian naheliegen, den Anonymus aus derselben Herrenrede zu widerlegen, die sein Gegner für sich angerufen hatte.



wertlos. Denn derselbe gelte an dieser Stelle nur für die Häretikertaufe; „denn nicht nur war von dieser im vorhergehenden zuletzt die Rede, sondern, was Ernst und Koch nicht beachtet haben, auch im folgenden, und dieses wird sogar mit ‚enim' als Begründung dem Satze angefügt" (S. 94 f).

Was *R.* hier betont, ist beides richtig. Aber er hat seinerseits die Pointe meiner Beweisführung nicht hinlänglich beachtet.

Gewiß geht die Intention des Anonymus mit seiner Argumentation in c. 10 und speziell im fraglichen Schlußsatz letzten Endes dahin, die Nichtnotwendigkeit der Wiederholung, aber die Notwendigkeit der Ergänzung der von Häretikern erteilten Taufe durch die Firmung festzustellen: aber er argumentiert hiefür aus Sätzen, die allgemein giltig sind, auch für die innerhalb der Kirche vom niederen Klerus und damit ohne gleichzeitige Firmung gespendete Taufe; er argumentiert aus dem nach seiner Anschauung auch für die kirchliche Taufe giltigen Obersatze: Cum salus nostra in baptismate Spiritus . . . sit constituta (82,5). Die Taufe durch niedere Kleriker (ohne gleichzeitige Spendung der Firmung) wird als Parallelfall der Häretikertaufe an die Seite gestellt. Was der Anonymus bezüglich der Häretikertaufe in negativer Form sagt, das erklärt er kurz vorher von der in der Kirche durch den niederen Klerus gespendeten Taufe in positiver Form. Die Häretikertaufe muß durch die in der Kirche gespendete Firmung ergänzt werden, da ohne den hl. Geist, der außerhalb der Kirche nicht ist, eine Geistestaufe unmöglich sei; und die in der Kirche, aber nicht durch den Bischof erteilte Taufe muß durch die vom Bischof zu erteilende Firmung oder Geistestaufe ergänzt werden; beides auf Grund desselben Prinzips: Unser Heil ist begründet in der Geistestaufe, ohne dieselbe ist die Wassertaufe (oder die Anrufung des Namens Jesu) ohne Heilswirkung.

Eine Ausnahme von diesem obersten Prinzip des Anonymus hält *Rauschen* S. 95 f bezüglich der Jünger des Herrn, die dessen Taufe empfangen haben, für wahrscheinlich. Er gibt zu der S. 95 aus De rebapt. c. 6 zitierten Stelle der Erklärung *Kochs* den Vorzug, daß nach dem Anonymus die Apostel und Jünger durch die Taufe des Herrn die Nachlassung der Sünden empfangen hätten, wenn man nicht mit mir annehmen wolle, daß ihnen diese Nachlassung in außerordentlicher und außersakramentaler Weise zuteil geworden sei. Ich hätte gewünscht, daß *R.* auch die von mir gegebene (in dieser Zeitschrift 1907 S. 665 Note 1) Begründung meiner Ansicht mitgeteilt hätte: „In c. 4 wird denn auch das Beispiel des nicht vom Bischof Getauften, der vor Empfang des hl. Geistes durch die Handauflegung stirbt, aber trotzdem nicht

als verloren zu betrachten ist, da er in außerordentlicher Weise die Gnade des hl. Geistes empfangen, in Parallele zu den Aposteln gesetzt, die vom Heiland die Taufe, aber nicht alsbald den hl. Geist empfingen".

3. Ich habe seinerzeit die These aufgestellt und gegenüber verschiedenen Gegnern festgehalten, daß der Liber de rebaptismate nach den Briefen 69—72 Cyprians, aber vor dessen Briefen 73 und 74 entstanden sei. In Ep. 73 sei die Bezugnahme auf den Anonymus klar vorliegend.

R. will nun S. 99—104 dartun, daß die drei Beweisgründe, die ich hiefür — neben verschiedenen anderen Argumenten, denen wohl eine Probabilität, aber keine volle Beweiskraft zukomme — als durchschlagend geltend gemacht habe, eine solche Beweiskraft nicht besitzen.

Zu a) S. 99 gebe ich nun gerne zu, daß die Bezugnahme in Ep. 73,3, die ich seinerzeit als „ganz frappant" bezeichnet habe, sehr viel an Beweiskraft dadurch verloren hat, daß schon *Schüler* darauf aufmerksam machen konnte, die Wendung „repentina res" in Ep. 73,3 verdiene die von mir gebrauchte Charakterisierung als eines „etwas eigentümlichen Ausdruckes" und einer „etwas auffallenden Wendung" nicht, da dieselbe auch sonst in der Korrespondenz Cyprians Parallelen hat[1]). Ich habe darum bereits im Hist. Jahrb. 1898 S. 414 erklärt, daß ich diese Charakterisierung und ebenso die Qualifizierung des aus diesem Ausdruck im Zusammenhalt mit De rebapt. c. 3 und 6 gezogenen Argumentes als eines durchaus sicheren, jeden Zweifel ausschließenden Beweises nicht mehr aufrecht erhalten könne.

Ich habe freilich dabei auch bemerkt, daß die Konkordanz zwischen den beiderseitigen Wendungen (De reb. c. 3: *Novum* quid inducis, und c. 6: Nunc *primum repente* et sine ratione insurgere — Ep. 73,3: *Apud nos* autem non *nova* aut *repentina* res est) immerhin auffällig und darum die Bezugnahme in Ep. 73,3 auf den Liber de rebaptismate als wahrscheinlich erscheinen muß — und das um so mehr, als an derselben Stelle Ep. 73,3 eine andere Berührung mit dem Liber de rebapt. auffällig hervortritt.

---

[1]) Nicht bloß schon in Ep. 30,2 und 61,3, worauf *R.* S. 99 verweist, kommt das Wort „repentinus" vor, sondern in der Schrift Cyprians Ad Fortunatum c. 11 (336,26) haben wir in dem Satz: „Nec nova aut repentina haec sunt, quae nunc accidunt christianis" geradezu eine Doublette zu der in Frage stehenden Wendung in Ep. 73,3.



C. 1 (70,19) bezeichnet der Anonymus seinen Gegner als „*haereticorum stupore* praeditus", welche Artigkeit Cyprian in Ep. 73,3 (780,22) in dem Satze zurückgibt: „Nos non demus *stuporem haereticis* patrocinii et consensus nostri". *R.* gibt die „frappante Ähnlichkeit" beider Stellen zu, aber er fragt mit *Koch:* Wer hat zuerst den Ausdruck gebraucht? In der Theolog. Quartalschrift 1908 S. 586 ff. habe ich in ausführlicher Darlegung entwickelt, was für die Präzedenz des Anonymus im Gebrauche der auffälligen Wendung spricht.

b) Zu meinem zweiten Beweis aus Ep. 73,9 stellt *R.* (S. 102) die Frage: „Woher weiß Ernst, daß der Anonymus den Hinweis auf Joh 3,5 aus Cypr. ep. 72,1 genommen hat? Die Johannesstelle ist doch bekannt genug, um ihm auch ohne Anregung Cyprians in den Sinn zu kommen".

Ich antworte: Ich weiß es vom Anonymus selber, der uns c. 3 (72,31) sagt, daß Cyprian mit Berufung auf Joh 3,5 für die Wiedertaufe der schon bei den Häretikern Getauften plädiere: Ad quae forte tu, qui novum quid inducis, continuo impatienter respondeas, *ut soles*[1]), dixisse in Evangelio (Joh 3,5) Dominum: „Nisi quis denuo natus fuerit ex aqua et spiritu, non potest introire in regnum coelorum".

Joh 3,5 wird in der Ketzertaufkorrespondenz Cyprians nur in Ep. 72,1 und Ep. 73,21 verwertet. Auf Ep. 73,21 kann der Anonymus nicht bezugnehmen, da im 73. Brief (c. 9) bereits auf das vom Anonymus (c. 3) im engsten Anschluß an Cyprians Verwertung von Joh 3,5 entwickelte Argument von den Samaritanern, die nach Apg 8 zuerst vom Diakon Philippus getauft wurden und erst später durch die Apostel Petrus und Johannes die Handauflegung (Firmung) empfingen, bezuggenommen wird, und zwar mit der Einführung: Quod autem *quidam dicunt.* Also kann nach Lage der Akten der Anonymus nur aus Ep. 72,1 den Hinweis auf Joh 3,5 genommen haben.

Der hl. Cyprian lehnt Ep. 73,9 das Samaritanerargument von kurzer Hand ab mit der Bemerkung: Locum istum (Act. 8) . . . ad praesentem causam videmus omnino non pertinere. Illi enim, qui in Samaria crediderant, fide vera crediderant et intus in ecclesia, quae una est et cui soli gratiam baptismi dare et peccata solvere permissum est, a Philippo diacono, quem idem apostoli miserant, baptizati erant. Et idcirco qui legitimum et ecclesiasticum baptisma consecuti fuerant, baptizari eos

[1]) Über diese Zitationsformel vgl. unsere Darlegung in der Theol. Quartalschrift 1909 S. 31 f.



ultra non oportebat, sed tantummodo, quod deerat, id a Petro et Joanne factum est, ut oratione pro eis habita et manu imposita invocaretur et infunderetur super eos Spiritus sanctus[1]). *R.* gesteht (S. 101) zu, daß „die Einwendung, welche sich Cyprian hier von anderen machen läßt, wenig Sinn hat, und es war ihm daher leicht sie zu widerlegen. Aber konnte sie nicht doch einer [außer dem Anonymus] machen?"

Man hat mir auch sonst entgegengehalten, daß die gegnerischen Gedanken, Redewendungen und Argumente, auf die von Cyprian bezuggenommen wird, sich auch anderen Verfechtern der Giltigkeit der Ketzertaufe (außer dem Anonymus) nahelegen konnten und mußten, daß, wie *d'Alès* (La question baptismale au temps de S. Cyprien p. 9) sagt, die im Liber de rebaptismate vorgeführten Ideen damals „in der Luft lagen", also auch von anderen Zeit- und Gesinnungsgenossen vertreten sein konnten.

Man kann das ja bezüglich mancher Argumente gegen den rebaptismus zugeben. Aber kann man wohl sagen, daß ein Argument mit so „wenig Sinn" wie das Samaritanerargument, das Cyprian leichthin mit einem „non pertinet ad causam" abtun konnte, damals auch „in der Luft lag", so daß gleich mehrere auf das nicht zur Sache gehörige Quasi-Argument verfallen konnten?[2]) Wenn man mir eine drastische vulgäre Redewendung nachsehen will: Es macht wohl jeder einmal eine Dummheit; aber daß gleich mehrere von sich aus auf die gleichen irrationellen Einfälle kommen, ist doch so wenig wahrscheinlich, daß man für gewöhnlich solche Zufälle nicht in Rechnung zu stellen braucht.

Übrigens, mag das Samaritanerargument in der Frage nach der Giltigkeit der Ketzertaufe noch so leicht wiegen, in dem Gedanken- und Beweisgang unseres Anonymus ist es nicht ohne allen Sinn.

---

[1]) Die Replik ist kurz, aber sie reicht aus. Und darum könnte, wenn diese Abweisung schon vor der Abfassung des Liber de rebaptismate erfolgt wäre, der Anonymus seine Argumentation aus der Trennbarkeit der Taufe von der Firmung bezw. aus der nach Apg 8 getrennt gespendeten Taufe und Firmung der Samaritaner nicht einleiten mit der auf Cyprian persönlich zugespitzten Apostrophe (73,21): Cum ita invenitur, quid tibi, frater, videtur?, da ja doch auf diese Frage Cyprian die Antwort schon in Ep. 73,9 gegeben hatte. Vgl. auch unsere Darlegung gegen *H. Koch* in der Theol. Quartalschrift 1908 S. 610 f.

[2]) Vgl auch unsere Ausführungen in der Theol. Quartalschrift 1908 S. 607 ff.



R. meint freilich (S. 102): „Cyprian verstand die Johannesstelle so, daß Taufe und Firmung zum Heile notwendig seien; geradeso versteht sie auch der Anonymus".

Doch nicht ganz so! Der hl. Cyprian will Ep. 72,1 aus Joh 3,5 dartun, daß bei der Rekonziliation der Häretiker es nicht genüge, diesen zum Empfange der Firmung die Hand aufzulegen, sondern sie müßten da auch getauft werden[1]). Der Anonymus bestreitet es, daß das aus der zitierten Schriftstelle folge. Beide Sakramente, Wasser- und Geistestaufe, müssen nicht miteinander, zu gleicher Zeit, sie können auch nacheinander, zu verschiedenen Zeiten, getrennt für sich gespendet werden. So werde es in der Kirche gehalten, wenn ein niederer Kleriker die Taufe spende, so sei es schon zu Zeiten der Apostel gehalten worden mit den von Philippus getauften Samaritanern[2]). Könne man annehmen, daß die in der Zwischenzeit zwischen Taufe und Firmung Verstorbenen des ewigen Heiles verlustig gegangen sind? Der Anonymus will den Satz Cyprians, den er zur Stütze des rebaptismus aufgestellt hat, ad absurdum führen, daß eine Wiedergeburt ex utroque sacramento, wie für jeden Menschen, so auch für die Konvertiten aus der Häresie heilsnotwendig sei, und er tut es, indem er im polemischen Interesse seinem Gegner die Auffassung unterschiebt[3]), Taufe und Firmung müßten in allen Fällen, nicht bloß bei

---

[1]) Eo quod parum sit eis manum imponere, nisi accipiant et ecclesiae baptismum. Tunc demum plene sanctificari et esse filii Dei possunt, si sacramento utroque nascantur, cum scriptum sit: „Nisi quis natus fuerit ex aqua et Spiritu, non potest introire in regnum Dei".

[2]) C. 4 erzählt der Anonymus im Anschluß an das Exempel mit den Samaritanern auch die Geschichte der Taufe des äthiopischen Kämmerers nach demselben 8. Kapitel der Apostelgeschichte und bemerkt dazu (74,10); „Abibat enim viam suam gaudens"; quamquam, ut animadvertis, imposita ei manus non est ab episcopo, ut Spiritum sanctum reciperet. Quodsi hoc admittis et salutare esse credis nec opinioni omnium fidelium refragaris, necesse est confitearis... etiam illud aliud latius posse consistere, id est ut per solam manus impositionem episcopi, quia baptisma in nomine Jesu Christi Domini nostri praecessit, possit alio homini (apud haereticos baptizato) poenitenti atque credenti etiam Spiritus sanctus tribui.

[3]) Darin liegt die Mißdeutung des von Cyprian beigebrachten Bibelzitates (Joh 3,5), die wir dem Anonymus zur Last gelegt haben und die *R.* S. 102 bestreitet.



der Rekonziliation der Häretiker, mit einander und zu gleicher Zeit gespendet werden[1]).

Man sieht also, in den Gedankengang des Liber de rebaptismate paßt das Samaritanerargument recht wohl hinein. Es paßt auch zu seiner Theorie, wonach die Wassertaufe überhaupt, auch die in der Kirche gespendete, ohne eigentlichen direkten Heilswert ist. Auf Grund dieser Theorie kann er die Samaritanertaufe vollkommen der Ketzertaufe gleichstellen, und mußte ihm der Schluß von der Nichtwiederholbarkeit der einen auf die Unnötigkeit, die andere zu wiederholen, ganz besonders nahe liegen.

Aber kann man annehmen, noch ein zweiter Gegner wäre auf diesen eigentümlichen, nur im Systen und bei der eigentümlichen Polemik des Anonymus verständlichen modus probandi für die Praxis der Nichtwiedertaufe der Konvertiten aus der Häresie geraten? Der Trugschluß, dessen sich der Anonymus schuldig gemacht, indem er auf der Trennbarkeit von Taufe und Firmung, speziell auf der getrennten Spendung dieser Sakramente an die Samaritaner einen Beweis gegen den rebaptismus der Konvertiten aus der Häresie aufzubauen versuchte, springt doch zu sehr in die Augen, als daß man denselben einer Mehrheit aus der Zahl der literarischen Gegner des rebaptismus zutrauen dürfte[2]).

c) Das Samaritanerargument in De rebapt. c. 3 und 4 ist ein Produkt der Konsequenzmacherei des Anonymus; das Gleiche ist der Fall mit dem Katechumenenargument in c. 11.

Cyprian hatte in Ep. 72,1 betont, daß man bei der Rekonziliation der Häretiker nicht von der Erteilung der Wassertaufe

[1]) Die Bemerkung *R.s* (S. 101): „Der Anonymus benutzt übrigens diese Geschichte (mit den Samaritanern) gar nicht als Einwendung gegen die Giltigkeit der Ketzertaufe, sondern nur als ein Beispiel unter mehreren, die beweisen sollen, daß Taufe und Firmung nicht immer unmittelbar aufeinander folgen müssen", ist nicht recht verständlich. Daß der Anonymus den Fall mit den nicht wiedergetauften, sondern bloß gefirmten Samaritanern nicht als Einwendung gegen die Giltigkeit der Ketzertaufe gibt, ist selbstverständlich. Der Anonymus ist ja ein Verteidiger dieser Giltigkeit. Aber der biblische Nachweis, daß die Spendung der Firmung nicht notwendig mit der Spendung der Taufe verbunden zu sein braucht, sondern auch zeitlich von dieser getrennt sein kann, ist dem Anonymus ein Argument gegen den von Cyprian und seinen Gesinnungsgenossen geübten rebaptismus bei der Aufnahme der Häretiker in die Kirche, bezw. gegen die Begründung dieses rebaptismus aus Joh 3,5.

[2]) Vgl. auch unsere Darlegung im Hist. Jahrb. 1898 S. 416 f.



absehen könne, da der Herr selbst (Joh 3,5) sie (neben der Firmung) für den Eintritt in das Himmelreich als unumgänglich erkläre. Der Anonymus zieht aus dieser Begründung[1]) die Konsequenz: Ja, wenn die Wassertaufe so unumgänglich notwendig ist, so ist es auch um das ewige Heil des Katechumenen geschehen, der vor Erlangung der Wassertaufe des Märtyrertodes stirbt.

Der hl. Cyprian nimmt Ep. 73,22 von diesem Argument Notiz mit der in der Ep. 73 gewöhnlichen Zitationsformel, daß „quidam" ihm die Katechumenenmartyrer entgegenhalten[2]), und zwar in Redewendungen, die auffallend anklingen an die Fassung, welche der Anonymus seinem Argumente gegeben[3]).

Auch dieses Argument hat in sich und abgesehen von der eigentümlichen Polemik des Anonymus „wenig Sinn" und sachlichen Wert. Cyprian konnte darum den Einwurf seines Gegners kurzweg abweisen mit dem Hinweis, daß diese Katechumenenmartyrer erstlich keine Häretiker sind, sondern am unversehrten Glauben und an der wahren Kirche festgehalten haben, und daß zweitens diese Katechumenen zwar nicht mit Wasser, aber mit ihrem eigenen Blute getauft sind.

Wir aber fragen auch hier wiederum: War dieser Einwurf höchst zweifelhaften sachlichen Wertes auch „in der Luft gelegen",

---

[1]) Ep. 73,21. 22 sagt uns Cyprian ausdrücklich, daß diese Begründung aus Joh 3,5 von gegnerischer Seite mit dem Katechumenenargument bekämpft worden ist (795,10): Baptizari eos oportet, qui de haeresi ad ecclesiam veniunt, ut qui legitimo et vero atque unico sanctae ecclesiae baptismo ad regnum Dei regeneratione divina praeparantur, sacramento utroque nascantur, quia scriptum est: „Nisi quis natus fuerit ex aqua et Spiritu, non potest introire in regnum Dei". *Quo in loco quidam,* quasi evacuare possint humana argumentatione praedicationis evangelicae veritatem, catechumenos nobis opponunt. Vgl. auch Theol. Quartalschrift 1909 S. 21 f.

[2]) *R.* hält mir entgegen (S. 103), daß Cyprian — im Gegensatz zum Anonymus — den Fall mit dem Katechumenenmartyrer als Einwendung gegen seine Lehre von der Ketzertaufe behandle. Ja, tut das der Anonymus nicht? Hat nicht die ganze Ausführung in De rebpt. c. 3—15 letzten Endes den Zweck, den von Cyprian mit Berufung auf Joh 3,5 als heilsnotwendig verteidigten rebaptismus zu bekämpfen? Und will der Anonymus nicht aus dem Casus des Katechumenenmartyrers demonstrieren, daß die Argumentation Cyprians für die Heilsnotwendigkeit der Wassertaufe bei der Rekonziliation der Häretiker als zu viel beweisend über das Ziel hinausschießt?

[3]) Vgl. unsere Darlegung in dieser Zeitschrift 1896 S. 230 f.

so daß man seine Fundstätte auch bei einem anderen Autor zu suchen berechtigt wäre, als bei unserem Anonymus, in dessen Polemik sie paßt und an dessen Wortfassung das Zitat bei Cyprian auffällig anklingt?

Der Anonymus kennt die bis zur Abfassung seines Liber erflossene Ketzertaufkorrespondenz Cyprians. *R.* selbst hält es (S. 96) für unzweifelhaft, daß zwischen den Ketzertaufschriften Cyprians und dem Liber de rebaptismate Beziehungen bestehen. An einer (bloß?) Stelle (Ep. 73,17 [791,6] vgl. mit De rebapt. c. 2 [71,21]) sei sogar eine sprachliche Übereinstimmung unverkennbar. Auf unseren Hinweis, daß Cyprian die Artigkeit des Anonymus, der ihn (c. 1) als „haereticorum stupore praeditus" bezeichnet hatte, mit dem Satze quittierte (Ep. 73,3): Nos non demus stuporem haereticis patrocinii et consensus nostri, gibt *R.*, wie wir bereits oben (S. 168) gesehen, zu, daß „die Ähnlichkeit sehr frappant ist", aber es müsse unentschieden bleiben, wer zuerst diesen Ausdruck gebraucht, der Anonymus oder Cyprian.

Nun nehmen wir einmal an, Cyprian habe die Ep. 73 vor der Veröffentlichung des Liber de rebaptismate geschrieben, wie kann dann der Anonymus, der in diesem Falle nach der Annahme *Kochs* und *Rauschens* die Ep. 73 gekannt und zwar gut gekannt haben muß, in c. 11 die Frage an Cyprian richten: *Quid statues* in personam ejus verbum audientis etc., nachdem Cyprian diese Frage in Ep. 73,22 bereits beantwortet hat und der Anonymus diese Antwort kennen muß?[1]) Die Abfassung des Liber de rebaptismate muß also vor Veröffentlichung des Ep. 73 erfolgt sein.

H. Koch hat freilich gegen diese Schlußfolgerung bemerkt, und *R.* gibt ihm (S. 104) Recht: Die Ausführung in Ep. 73,22 könne nicht die Antwort auf die Frage des Anonymus sein, da „dieser selbst schon und zwar viel eingehender uns auseinandersetzt, was Cyprian mit wenigen Worten abmacht".

Das ist richtig, nur hat Cyprian in Ep. 73,22 zu der Frage und den Ausführungen im Liber de rebaptismate die Kritik beigegeben, daß all das nichts gegen ihn und seine Stellung zur Ketzertaufe beweisen könne, der Einwurf mit dem Katechumenenmartyrer also deplaziert sei.

Die Frage an Cyprian: „Quid statues etc." hatte auch nicht den Zweck, eine eingehende Belehrung über den in Frage stehenden Punkt zu provozieren, sondern der Anonymus wollte nur

---

[1]) Das Gleiche gilt bezüglich der Frage, mit der De rebapt. c. 4 (73,21) das Samaritanerargument eingeleitet wird: „Quid tibi, frater videtur?" Vgl. oben S. 169.



wissen, wie sein Gegner die von niemand bestrittene Seligkeit der Katechumenenmartyrer mit seinem Satze von der unbedingten Notwendigkeit der Wassertaufe in Einklang bringen könne[1]) — und diese Anfrage hat Cyprian ausreichend beantwortet. —

Ich meine nun doch im Vorstehenden die zwei letzten Beweispunkte (unter b und c) so klar gestellt zu haben, daß ihnen eine sichere Beweiskraft sine temeritate zuerkannt werden darf. Wer mehr verlangt, als was wir hier geboten bezw. aus früheren Darlegungen wiederholt haben, der stellt übertriebene Anforderungen an einen historischen Beweis.

4. S. 98 bemerkt *R.*, nach meiner eigenen Erklärung (Theol. Quartalschrift 1911 S. 373) wüßte ich für die Tatsache, „daß Cyprian die Tauflehre des Liber nicht berühre" keine „ganz evidente, restlose Erklärung". Das ist keine ganz genaue Wiedergabe unseres Standpunktes in dieser Frage.

Ich habe mich a. a. O. etwas reservierter ausgedrückt. Ich rede da nur von der auffallenden Tatsache, daß Cyprian in Ep. 73 „bezüglich der eigentümlichen, der gegnerischen Polemik allerdings außerordentlich günstige Angriffsflächen darbietenden Tauflehre des Anonymus eine etwas auffallende Zurückhaltung zeigt". Und in derselben Quartalschrift 1909 S. 45 drücke ich mich dahin aus, daß Cyprian „von einer direkten Bekämpfung dieser auffallenden Lehre Abstand nahm", „obwohl er die Tauflehre des Liber de rebaptismate kannte und auf Gedanken und Beweisgründe, die vom Anonymus in Verbindung mit dieser Tauflehre gebracht sind, Rücksicht und Bezug nahm".

Ich habe a. a. O. S. 45—50 einige Gründe entwickelt, welche die Zurückhaltung Cyprians gegenüber der Tauflehre des Anonymus als einigermaßen begreiflich erscheinen lassen. Ich habe dargelegt, daß Cyprian im 73. Briefe eine Ênbloc-Widerlegung seiner Gegner geben wollte, daß seine Polemik die ganze Gegenpartei in

---

[1]) Man vergleiche die parallele Frage c. 10 (81,23): *Quid statues de eis, qui ab episcopis prave sentientibus et imperitioribus fuerint baptizati? quando . . . non tam ornate ut tu et composite isti quoque simpliciores homines mysterium fidei tradant. Dicturus es enim utique pro tua singulari diligentia hos quoque denuo baptizandos esse.* Hier wie dort ist es dem Anonymus nur darum zu tun, die dem hl. Cyprian imputierte Theorie von der absoluten Notwendigkeit der richtig in der Kirche gespendeten Wassertaufe ad absurdum zu führen. Im übrigen verweise ich auf meine ausführliche Replik gegen *H. Koch* in der Theol. Quartalschrift 1909 S. 21 ff, und auf die Antikritik gegen *Schüler* im Histor. Jahrb. 1898 S. 418 f.

der Ketzertauffrage und die Auffassung und Begründung, die den Gegnern gemeinsam aufs Konto geschrieben werden konnte, im Auge hatte und darum die Sondertheorie des Anonymus, die zur Grundauffassung der übrigen Gegner des rebaptismus nicht stimmte, beiseite lassen durfte; daß diese Beiseitelassung sich im taktischen Interesse, im Interesse der Polemik Cyprians selbst empfahl u. s. w.

Es sei gestattet, diesen Darlegungen in der Theol. Quartalschrift noch einen weiteren Gesichtspunkt anzufügen.

Man darf nicht übersehen, daß Cyprian sich selbst den Weg zur wirksamen Bekämpfung der Tauflehre des Anonymus verlegt hat durch seine nicht bloß in sich unrichtige, sondern auch vom Standpunkt seiner Polemik unglückliche Verwertung und Erklärung von Joh 3,5 in Ep. 72,1, an welcher Exegese er auch in Ep. 73,21 (795,12) festhält.

Diese Exegese in Ep. 72,1, daß nämlich Joh 3,5 zur Erlangung des ewigen Heiles die „Geburt aus beiden Sakramenten", der Taufe und der Firmung verlange, war, wenn nicht die Gelegenheitsursache der Tauftheorie des Anonymus, so doch gewaltig viel Wasser auf seine Mühle[1]). Wenn Cyprian in den Worten des Heilandes: „Nisi quis natus fuerit ex aqua et Spiritu, non potest introire in regnum Dei" das „et Spiritu" für die Firmung mit Beschlag belegt, so bleibt für das „ex aqua", also für die Taufe nichts mehr vom hl. Geiste und seinen Gnadenwirkungen übrig. Diese Konsequenz, die geradewegs zur Tauflehre des Liber de rebaptismate hinführt, mochte Cyprian fühlen und sich darum hüten, sich des weiteren auf den polemischen Standpunkt und die eigentümliche Tauftheorie des Anonymus einzulassen.

Miesbach (Bayern). Dr. Johann Ernst.

Chronologisches zum Leben des sel. Edmund Campion. Der erste große Abschnitt im Leben des seligen *Edmund Campion*, seine Laufbahn als angesehenes Mitglied der Akademie Oxford, neigte sich dem Ende zu, als sein Zögling Richard Stanihurst, damals etwa 22 Jahre alt, als erstes Werk seine Harmonia seu Catena dialectica, eine Erklärung zu des Porphyrius berühmten Lehrbuch der Logik verfaßte. Sein älterer Freund beglückwünschte ihn zu

---

[1]) In dem weitaus größten Teil seiner Abhandlung, von c. 3 bis c. 15, beschäftigt sich der Anonymus mit dieser Exegese, bezw. mit den daraus zu ziehenden Konsequenzen.



seiner Leistung in einem lateinischen Schreiben, das der junge Schriftsteller samt zwei Distichen Campions vorn in seinem Buche abdrucken ließ.

Dem Schreiben Campions kommt um seines Datums willen eine gewisse Bedeutung zu, es spielt eine Rolle bei der Entscheidung der Frage, wann Campion um seiner katholischen Überzeugung willen Oxford samt der Aussicht auf eine glänzende Laufbahn verließ und nach Dublin sich wandte. Sicher nämlich ist, daß Campion am 12. Dezember 1570 bereits in Dublin weilte, wo Richard Stanihursts Vater James, der Speaker des irischen Parlaments, eine Universität zu gründen beabsichtigte[1]). Das Schreiben an Stanihurst nun, so behauptet man, sei datiert von Oxford am 1. Dezember 1570[2]). Also müße Campions Übersiedlung nach Irland zwischen den 1. und 12. Dezember 1570 fallen.

Der beste Kenner der englischen Jesuitengeschichte, John Hungerford Pollen, der in einer Reihe von Aufsätzen in der Zeitschrift The Month die schwierigeren Punkte im Leben des berühmten Martyrers mit Scharfsinn und Gründlichkeit behandelt, hat auch der eben erwähnten chronologischen Frage seine Aufmerksamkeit zugewandt. Es gelang ihm aber nicht, Stanihursts Harmonia zu Gesicht zu bekommen, obschon Ausgaben des Buches in London 1570 und 1579, in Flandern und Frankreich erschienen seien[3]). Auf dem Festland sind wir in dieser Beziehung günstiger gestellt; ein Abdruck des Buches liegt vor uns. Unter solchen Umständen dürfen wir uns einige Bemerkungen zu jener Frage erlauben; ein Kind, das im Besitz eines Lineals ist, kann besser eine gerade Linie ziehen, als der vollendetste Zeichner, der keines zur Verfügung hat.

1.) Wie schon der Titel[4]) andeutet, hat *Stanihursts Schrift* ihr Vorbild in den mittelalterlichen Katenen, in welchen irgend

[1]) *J. H. Pollen*, Campions History of Ireland in The Month 106 1905, 565.

[2]) Ebd. [3]) A. a. O. 565.

[4]) Harmonia | sev catena dialectica, | in Porphyrianas institvtiones, | summam difficiliorum quaestionum & solutionum | breuiter & perspicuè complectens, ex optimis | Autoribus vndecunque conflata. | Avtore Richardo Stanihvrsto Dvbli- | niensi, Collegii vniversitatis | apvd Oxonienses alvmno. | Cum indice locupletissimo in calce libri adiecto. | Cicero lib. III de finibvs. (4 Zeilen Text: Dialectica habet rationem . . . fallique posse). Idem lib. primo acad. qvaest. (2 Zeilen Text: Dialecticorum . . . artium) Druckerzeichen (Schild mit Apfelbaum, den eine Gestalt schüttelt, während eine andere die Äpfel aufliest;



ein Buch der hl. Schrift in der Weise erklärt wird, daß zu den einzelnen Versen erläuternde Stellen aus den Kirchenvätern ausgeschrieben werden. Nur ist bei Stanihurst der zu erläuternde Text die Schrift des Porphyrius; sie kommt ganz zum Abdruck in der lateinischen Übersetzung, die von Joachim Perionius verfaßt, von Nikolaus Grouchy verbessert wurde. Statt aus den Kirchenvätern werden Stellen aus den antiken, mittelalterlichen und neuesten Erklärern des Aristoteles zur Beleuchtung herangezogen. Während aber die mittelalterlichen Katenen die erklärenden Texte lose und unvermittelt neben einander setzen, hat Stanihurst sie zu einem Ganzen zu verweben gesucht. Wo die mittelalterlichen Aristoteleserklärer ein gar zu barbarisches Latein zum Besten geben, erlaubt sich Stanihurst, wie er in der Vorrede sagt, die Sprache etwas zu glätten.

Das Format des Buches ist Folio, auf der Rückseite des Titelblattes sieht man das Wappen des Vizekönigs von Irland Henry Sidney, mit einigen Versen Stanihursts auf den Wahlspruch des Wappens: quo me fata vocant. Das folgende Blatt enthält die Widmung an den Vizekönig, das zweitfolgende die Vorrede Stanihursts, das nun folgende 4. Blatt auf der Vorderseite das Verzeichnis der benutzten Schriftsteller, auf der Rückseite eine Erklärung der im Buch angewandten Zitationsweise. Es folgt Blatt 5 mit einem Druckfehlerverzeichnis auf der Vorderseite, während auf dem Rücken des Blattes die Freunde des Verfassers sein Werk in lateinischen Versen zu empfehlen beginnen. Diese Empfehlungen und Lobeserhebungen setzen sich noch auf Blatt 6 u. 7 und der Vorderseite von Blatt 8 fort. Die Rückseite von Blatt 8 enthält Campions Brief und Distichen. Nun folgt auf S. 1—220 das eigentliche Buch, dem noch 15 unpaginierte Seiten Inhaltsverzeichnis beigegeben sind. Blatt 2—5 sind bezeichnet mit den Kustoden a II bis a V, Blatt 7 und 8 mit b I und b II; die Kustoden des eigentlichen Werkes einschließlich des Registers laufen von A I bis X V.

2.) Ein neuer *Abdruck von Campions Schreiben* rechtfertigt sich von selbst; ob es anderswo hinlänglich genau wiedergegeben

---

in der Gabelung des Stammes ein Spruchband mit der Aufschrift: Charitas) Londini. | Anno M.D.LXX. | — Am Schluß des Buches: Excusum Londini, apud Regi- | naldvm Wolfivm. | Anno Dom. M.D.LXX. | VIII. Nonas Ivn. | — Im Titel sind Zeile 1—3, 7—9, die Überschriften zu den Texten aus Cicero, die Orts- und Jahresangabe, im Schlußvermerk alles mit Ausnahme der ersten Zeile in Kapitalen gesetzt.

ist, darf man bezweifeln, und um unserer Untersuchung folgen zu können, muß der Leser Campions Text vor Augen haben.

EDMVNDVS CAMPIANVS | RICHARDO STANIHVRSTO | S. D. P.

Commentarios in Porphyrium tuos, singulari iudicio diligentiáque laboratos, legi sanè cupidissimè, mirificéque laetatus sum, esse adolescentem in Academia nostra, tali familia, eruditione, probitate, cuius extrema pueritia cum multis laudabili maturitate viris certare possit. Macte verò, Stanihurste, ista sedulitate et industria, abde te in literas, cursum confice, corruptelarum illecebras execrare, ingenij neruos intendito, da te patrie, meritissima virtutis praemia consectare. Tu, qui hac aetate tot Philosophorum Dialecticorúmque pixides expilaris, omnem libidinem, petulantiam, socordiam fregeris, in pulcherrimo difficillimóque conatu tam obstinatè perstiteris, quantus mihi videbere tum cùm vtramque Philosophiam post aliquot annos profitebere, cùm Latinas & Graecas literas affluenter imbiberis, cùm omnes bonas artes exhauseris, cùm ingenium iudicio, iudicium sapientia, sapientiam annorum accessione corroboraris. Videor mihi videre diem illum, quo te omnium in ore sermonibúsque volitantem praeclara tua laus editissimo loco, tanquam in Theatro virtutis reponet, pergas modò constanter facere quod facis; nec à te ipso degeneres, aut excellentê istam mentis aciem turpiter hebescere patiaris. Quod ne fiat, non quasi addubitem, sed quia talium existimationi, qualis tu es, valde velle atque optare debeo, magnoperè hortor: simúlque operis editionem vt matures, quò Respublica literaria celeriùs iuuetur. Me certè habebis & tuarum cupiditate laudum, quarum adhuc quidem spem expectationémque sustines, mirabiliter incensum, & earum quibus te hoc tempore stipatum video, buccinatorem. Vale, ex aedibus D. Joann. praecursoris, Calendis Decemb.

IDEM AD EVNDEM.

Siue laboratam video, Stanihurste, Catenam,
Sive Catenati grande laboris opus,
Foelices artes tanto dicantur alumno,
Tuq; potens tanto munere diues eris.

3.) Was nun das *Datum des Briefes* angeht, so gibt er sich freilich als im Kolleg des hl. Johannes des Täufers (zu Oxford) am ersten Dezember geschrieben, allein die Jahreszahl 1570 steht nicht dabei, ein Herausgeber der kleinen Schriften Campions hat sie auf eigene Hand durch Mutmaßung aus dem Titelblatt von Stanihursts Schrift ergänzt[1]). Daß aber diese Ergänzung irrig ist,

[1]) So z. B. in der Ausgabe von Campions Opuscula, Paris 1618, 293, wo das Datum lautet: Calendis Decembris, 1570.



folgt a) aus dem Vermerk am Schluß des Buches: Anno Dom. 1570 VIII. nonas Jun. Was VIII. Nonas heißen soll, geht freilich über unser Kalenderwissen hinaus, aber soviel ergibt sich doch mit Sicherheit, daß der Drucker um die Mitte 1570 mit seiner Arbeit fertig war, daß er also zu Anfang der Schrift nicht einen Brief vom Dezember 1570 wiedergeben kann. Ferner b) mahnt Campion am Schluß seines Schreibens den Freund, sein Werk möglichst bald zu veröffentlichen, zur Zeit dieser Mahnung hatte also die Arbeit der Herausgabe noch nicht begonnen. Da aber der Druck eines Folianten von mehr als 250 Seiten mehrere Monate in Anspruch nimmt, so konnte die Schrift nicht mehr im Jahre 1570 die Druckerpresse verlassen, wenn als das Datum des Schreibens der 1. Dezember 1570 zu verstehen ist. Endlich c) stand Campion am 1. Dezember 1570 unmittelbar vor seiner Abreise nach Irland, er hatte damals bereits auf Oxford verzichtet und sein Bündel geschnürt. Wie stimmt damit, daß er in dem fraglichen Schreiben von Oxford als von „unserer“ Akademie redet, wie stimmt dazu der ganze Ton, den er anschlägt?

Man kann also aus Campions Schreiben nicht schließen, daß er am 1. Dezember 1570 in Oxford weilte und es ist nicht bewiesen, daß seine Abreise nach Irland zwischen den 1. und 12. Dezember 1570 fällt. Es verschlägt das freilich nicht viel. War Campion nicht mehr am 1. Dezember in Oxford, so hat er doch von Oxford aus noch am 1. August 1570 einen Brief geschrieben[1]), die Zeitgrenzen für seinen endgültigen Abschied von der alten Universitätstadt sind also immerhin noch hinlänglich genau bestimmt. Näheres darüber unten.

Wenn Campion nicht den 1. Dezember 1570 angeben wollte, so meinte er den jüngstverflossenen 1. Dezember, d. h. den 1. Dezember 1569. Weiter unten wird noch ein weiterer Grund für diesen Ansatz sich ergeben.

4.) Ebenso wie Campions Brief ist auch *Stanihursts Widmung* an den Vizekönig Sidney ohne Angabe einer Jahreszahl datiert: Oxonij ex Vniuersitatis Collegio, sexto Calen. Nouem. Es empfiehlt sich, auch dieses Datum zu berücksichtigen; die Widmung spielt nämlich auf manche Tatsachen an, die sich zeitlich genau bestimmen lassen und dadurch das Abfassungsjahr außer Zweifel stellen.

a) Stanihursts Widmung lobt am Vizekönig dessen Liebe zur Wissenschaft, die auch darin sich gezeigt habe, quod Philippum filium in haec loca, tanquam ad bonarum artium mercaturam, ablegaris.

[1]) *Pollen* in Month 106, 567.

Philip Sidney aber, der später so berühmte Dichter, bezog die Akademie Oxford im Jahre 1568[1]). Aus dieser Angabe kann man freilich nicht mehr schließen, als daß die Widmung *frühestens* 1568 niedergeschrieben ist.

b) Die Widmung an Sidney beginnt mit dem Satz: Memoria teneo (nobilissime vir) quemadmodnm cum te Oxonio iter facientem *anno superiore* salutassem in eo collegio, cui praefectus est Thomas Gaius . . ., ea de parente meo Jacobo Stanihursto, meque ipso iudicia feceris etc. Nun kehrte Henry Sidney aus Irland nach England zurück Anfangs Oktober 1567, er betrat wieder den irischen Boden in Carrickfergus am 6. September 1568[2]). Zwischen diese beiden Daten fällt also Sidneys Besuch in der alten Universitätsstadt. Also schrieb Stanihurst seine Widmung *spätestens* 1569, das Jahr 1570 ist ausgeschlossen.

c) Der Tag, an dem Henry Sidney nach Oxford kam, läßt sich bestimmen, denn am 2. August 1568 besuchte er dort seinen Sohn Philipp[3]). So gut wie sicher spricht Stanihursts Widmung eben von diesem Besuche des Lord deputy.

d) Stanihurst lobt in der Widmung seinen ehemaligen Lehrer Peter White, den Leiter der Schule zu Kilkenny[4]). Nun wurde White um seines katholischen Glaubens willen im Jahre 1570 seiner Pfründe, der Domdechantei von Waterford, beraubt[5]), nach diesem Datum, und wohl schon eine gute Zeit vorher, konnte Stanihurst es nicht wagen, dem Vizekönig gegenüber des verdienten Schulmannes mit Lob zu gedenken. Das Jahr 1570 kann also auch aus diesem Grunde schwerlich im Datum der Widmung ergänzt werden[6]).

---

[1]) Dictionary of National Biography 52, 220: In 1568 Philip left Shrewsbury for Christ Church, Oxford. — Der Bewunderung, die Philip Sidney schon damals erregte — Thomas Thomson wünschte auf seinem Leichenstein die Tatsache verewigt, daß er Philip Sidneys Lehrer gewesen sei — gibt auch Stanihurst überschwenglichen Ausdruck: Quem adolescentem, eiusque divinam indolem, et multiplicem variarum rerum scientiam, homines nostri, qui penitus novere, non tam laudibus efferunt (nam id quidem vulgare est), quam plane suspiciunt et admirantur. [2]) Dictionary a. a. O. 112.

[3]) On 2. August 1568 Sir Henry visited his son at Oxford, ebd. 220.

[4]) Vgl. unten S. 183.

[5]) *A. Bellesheim*, Geschichte der katholischen Kirche in Irland, 2, Mainz 1890, 256.

[6]) Stanihurst braucht in der Widmung von seinem Werk die Ausdrücke: labores mei, quos observantiae meae testes ad te *transmisi*,

Aus alle dem ergibt sich, daß der Besuch Sidneys in Oxford ins Jahr 1568, Stanihursts Widmung ins Jahr 1569 fällt und vom 27. Oktober 1569 datiert ist.

5.) Wir können jetzt die *Entstehungsgeschichte* von Stanihursts schriftstellerischem Erstling ziemlich genau festlegen und dadurch mittelbar auch einige Zeitangaben für Campions Leben gewinnen.

a) In der Vorrede an den Leser sagt Stanihurst, anni propemodum duo sunt, seit er mit der Sammlung des Stoffes begonnen habe (coepi conquirere), den er später auf Rat von Freunden zu seinem Buche verarbeitete. Die zwei Jahre werden vom Datum der Vorrede an zu rechnen sein, etwa Ende 1567 begann also seine Materialiensammlung.

b) Die Datierung der Widmung an Sidney, 27. Oktober 1569, darf man als den Zeitpunkt betrachten, da Stanihurst sein Manuskript abschloß. Jedenfalls war damals seine Arbeit beendet.

c) Campion las dann das Buch seines Freundes durch; als er damit fertig war, verfaßte er sein Schreiben an Stanihurst am 1. Dezember 1569. Es scheint, daß Campion eine Art Zensoramt an dem Buche ausübte, sein Schreiben vom ersten Dezember ist schließlich kaum etwas anderes als ein Gutachten mit Druckerlaubnis. Allerdings bedient er sich höflicherer Formen, als das sonst bei Zensoren üblich ist; statt zu sagen: es stehe dem Druck nichts im Wege, mahnt er den Freund, die Gelehrten nicht länger auf sein Buch warten zu lassen u. s. w.

d) Laut Schlußvermerk war der Druck von Stanihursts Buch vollendet VIII. Nonas Junii 1570, also Mitte 1570.

e) Zu seinem Druckfehlerverzeichnis bemerkt Stanihurst in einer Anmerkung: Nobis enim propter adversam valetudinem omnia satis accurate percurrere non licebat. Also überwachte Stanihurst, was ja auch selbstverständlich ist, persönlich den Druck seines Buches.

f) Während der Drucklegung hat er also ganz gewiß England nicht verlassen. Nun wissen wir aber durch Persons, daß Campion von Stanihurst begleitet war, als er Oxford verließ und sich nach Irland begab. Also ist Campions und Stanihursts Ab-

---

er trage bei der Großherzigkeit Sidneys kein Bedenken, quin meas vigilias, quales quales sunt, sub tuis auspiciis exi*turas* dem. Man könnte das „transmisi" als das bekannte Perfectum des lateinischen Briefstils auffassen wollen. Allein wie das „exituras" zeigt, versetzt sich der Autor bei Abfassung der Widmung doch wieder in die Zeit, da sein Buch schon gedruckt vorliegt.

schied von Oxford nach der Mitte von 1570 anzusetzen.

g) Folglich irrt Persons sich um ein Jahr, wenn er die Abreise der beiden auf den ersten August 1569 fallen läßt[1]). Deshalb ist aber seine Angabe nicht ganz zu verwerfen, wenigstens der Monatstag, 1. August, muß auf einer ältern Aufzeichnung oder Überlieferung beruhen. Daß er in der Jahresangabe sich irrte, ist leicht begreiflich, daß die so bestimmte Angabe des Monatstages aus der Luft gegriffen sei, läßt sich schwer annehmen. Er mag die Angabe des Monatstages vor sich gehabt und das Jahr durch Mutmaßung ergänzt haben. Also ist der erste August 1570 der Tag von Campions Abreise, das oben erwähnte Briefchen vom 1. August 1570, noch in Oxford geschrieben, ist ein Abschiedsgruß vor der Abreise.

6.) Ist Campions Schreiben an Stanihurst auf den 1. Dezember 1569 anzusetzen, so verliert es seinen Wert für denjenigen, der die Zeit von Campions Abreise nach Irland festlegen möchte. Es ist aber deshalb noch nicht ohne Bedeutung für die Chronologie seines Lebens. Durch den ganzen Ton, den es anschlägt, zeigt sein Verfasser, daß er Ende 1569 mit der Akademie Oxford noch nicht gebrochen hatte. Nun bezeichnet das Jahr 1569 den Wendepunkt in Campions Leben. Er wurde aufgefordert, am 2. Februar des Jahres auf kalvinischer Kanzel zu predigen, erlangte Aufschub bis zum 29. September, mußte sich aber dann entscheiden und erklären. „Die Verhandlungen darüber“, sagt Pollen a. a. O. 564 A., „haben sich, wie es scheint, sicherlich über Oktober 1569 erstreckt, und mögen noch einige Monate länger gedauert haben“. Es ist deshalb von Interesse, ein festes Datum über sein Verhältnis zur Akademie Oxford zu besitzen

7.) Auf der grünen Insel schrieb Campion unter dem Einfluß von Richard Stanihursts Vater James eine *Geschichte Irlands*, die zwar in Holinsheds Chronicle of England, übrigens nicht unverändert abgedruckt, und unter anderm von Shakespeare in seinem Heinrich VIII benutzt wurde, aber doch ihrem Verfasser selbst später als unreifes Erzeugnis galt[2]) und in der Tat mehr eine Tendenzschrift, als eine streng geschichtliche Arbeit darstellt. Seine „Geschichte“ will zeigen, daß die Iren allzeit eine Vorliebe für mittelalterliche Rückständigkeiten hatten; die Mittel eine so wilde Nation zu zähmen, sind einmal die Förderung von Unter-

---

[1]) Primo Augusti 1569, reliquerunt (ipse et Rich. Stanihurstius) Oxonium. *Pollen* in The Month a. a. O. 566.

[2]) *Pollen* in The Month 107, 1906, 158.



richt und Erziehung, wogegen ja nichts einzuwenden ist; außerdem aber will Campion noch etwas anderes, was auf der grünen Insel viel böses Blut gegen sein Buch machte, daß nämlich Irland sich von England in die Schule nehmen lasse und mehr oder weniger englisch werde. Wenn die Iren sich dazu verstehen, so kann man ihnen eine glänzende Zukunft voraussagen, denn sie haben viele vorzügliche Eigenschaften, denen Campion an manchen Stellen seines Buches vollauf Gerechtigkeit widerfahren läßt[1]).

Mit diesen Gedanken berührt sich nun sehr nahe, was Richard Stanihursts Buch in der Widmung an Irlands Vizekönig ausführt. Wir setzen die fragliche Stelle hierher:

Quod si qui sunt, qui pauci sunt, perditorum hominum flagitiosi greges, qui rapinis et scelere pascuntur, qui victu, et moribus barbaram quandam feritatem prae se ferunt, non illa putanda est universae gentis immanitas, sed certorum hominum, quos adhuc nulla civilis institutio perpolivit, impura colluvies angulis, et latebris Hyberniae delitescens. Caetera pars insulae amplissima et patentissima, cum multorum varietate, et ubertate fructuum, tum quod caput est, hominum domi forisque innocentia, religione, fide, doctrina spectabilium affluens et opulenta semper fuit. Ipsos vero desertis in locis Hyberniae latrocinantes, et legum inopia vagantes, vel tua virtute conficies, vel propediem (ut spero) ad laudabilem vitae cultum, societatemque traduces. Id quod multo indies foelicius expeditiusque fiet, si prima nostrorum aetas literis, et artibus imbuetur, si doctis viris honesta stipendia proponentur, si pietas et religio studiose propagabitur, si talium ludimagistrorum numerus augebitur, qualem se istic multos iam annos praestitit insigni eruditione et probitate vir (quem honoris et amoris causa nomino) Petrus Whitus, praeceptor meus.

Man sieht, Campion gibt in seiner Geschichte den Anschauungen Ausdruck, die er in James Stanihursts Schule eingesogen hatte[2]).

8.) Wie gesagt, haben einige Oxforder Akademiker — es sind ihrer im ganzen elf — dem Buche Stanihursts Empfehlungen in gebundener Rede beigegeben; Stanihurst selbst tritt mitten unter seinen Lobrednern mit einigen Versen an den Leser auf, Campion beschließt als dreizehnter die ganze Reihe mit seinem Schreiben. Nun sind nicht weniger als sieben von diesen drei-

[1]) Ebd. 160.

[2]) Im irischen Parlament von 1570 wurde ein Gesetz vorgeschlagen, daß in jedem Bistum eine Freischule zu errichten sei, unter einem *englischen* Lehrer. Dictionary of National Biography 52, 214.



zehn bekannte Namen, die im Dictionary of National Biography mit Lebensbeschreibungen bedacht sind: da alle der Oxforder Akademie angehören, so stellen sie einigermaßen die Gesellschaft vor Augen, unter der Campion während seiner akademischen Laufbahn sich bewegen mußte, und zeigen, wie buntgemischt diese Gesellschaft war. Den Reigen eröffnet unter den Empfehlern Laurentius Humfredus, er ist kein anderer als der bekannte Führer der Puritaner *Laurence Humphrey* † 1590, der grimmige Katholikenfeind, die „Papistengeißel" (Papistomastix). Am 21. Juli 1568 wurde er als Kommissär aufgestellt, um das Oxforder Corpus Christi College von den Katholiken zu säubern, in Campions Todesjahr veröffentlichte er ein Buch gegen den Jesuitismus. In seinen Versen an Stanihurst fehlt nicht ein Ausfall auf die „morosophistae" d. h. die Scholastiker des Mittelalters, die im Kommentar zu Porphyrius zitiert sind, er schließt mit der Versicherung, wenn Philosophie und Logik überall herrsche, müsse Irland sich der Königin Elisabeth unterwerfen! Ihn überbietet an Verachtung der katholischen Gelehrten noch *William Rainolds* † 1594, der unmittelbar vor Campions Schreiben seinen Gefühlen dichterischen Ausdruck leiht. Willst du, so fragt er, in den Wissenschaften tüchtig werden? Studiere Logik. Wirst du aber alles mögliche an philosophischen Schriften verschlingen?

Doctos indoctosque leges, veteresque novosque?
Tempora tam stolide quis pretiosa teret?
Tartaret, Andreas, Bricotus, *Dunsus*, *Aquinas*
Nomina sunt ipsis barbariora Getis.

Aber merkwürdig: gerade dieser anscheinend schärfste Verächter der Vorzeit, seit 1567 Oxforder Magister Artium, dann protestantischer Prediger, trat 1575 zu Rom zur alten Kirche zurück, wurde 1580 Priester und war lange Jahre Professor an William Allens englischem Kolleg in Rheims. Da auch Richard Stanihurst nach dem Tod seiner zweiten Gattin noch Priester wurde, so sind also unter den Dreizehn mindestens drei als Katholiken und Priester gestorben[1]). Aber nicht alle unter den Dreizehn sind in religiöser Hinsicht so entschieden, wie Humphrey oder die drei künftigen Konvertiten. Auch die Schwankenden haben ihren Vertreter gesandt in der Person des *Thomas Caius* † 1572, Fellow

[1]) Vielleicht auch noch andere. Eines der fraglichen Gedichte stammt z. B. von einem Henricus Dethyccus. An einen englischen katholischen Emigranten Henricus Dethicus in Lüttich schreibt 1580 Robert Turner. Vgl. Turners Epistolae Ingolstadt 1584, 272.



des All Souls' College, der zwar 1552 die Entlassung über sich ergehen ließ, weil er dem Willen der Regierung seine Religion nicht opfern wollte, später aber es vorzog, seinen Frieden mit den Gewalthabern zu schließen. Bezeichnend für das humanistische Zeitalter ist es, daß all diese verschiedenen Richtungen sich in der Hochschätzung der Dichtkunst als in einem gemeinsamen Berührungspunkt begegnen. *Richard Stanihurst* († 1618) blieb der Philosophie nicht treu, er versuchte sich später in einer Übersetzung der vier ersten Bücher der Aeneis in Hexametern; zum Unglück für den Verfasser haben zwei Exemplare davon den Stürmen der Zeit getrotzt und müssen jetzt dazu dienen, das Werk als Muster von Schwulst und Ungeschmack dem Gespötte preiszugeben. Nicht viel besser erging es einem andern unter unsern Dreizehn, dem spätern tüchtigen Arzt *Thomas Twyne* † 1613, Fellow des Corpus Christi College, der ebenfalls seine Übersetzerkunst an den Büchern XI—XIII der Aeneis versuchte[1]). Dagegen hatte als Dichter einen bedeutenden Erfolg *John Hopkins* † 1570 durch seinen Anteil an der metrischen Übersetzung der Psalmen, die bei den Protestanten Englands viel Beifall fand. So spiegelt sich also das damalige Oxford mit seinen geistigen Strömungen, die Umgebung, in der Campion lebte und wirkte, auch in dem Bei- und Außenwerk eines alten Buches ab.

9.) Über *Campions Lehrtätigkeit* in Oxford gibt ein Schüler, der Konvertit und spätere Ingolstädter Professor Robert Turner † 1602 gelegentlich eine Andeutung. Am Schluß seiner Panegyrici duo (Ingolstadt 1583) fügt Turner nämlich p. 188—220 eine lateinische Übersetzung von William Allens Schreiben über Campions Martertod bei, und entschuldigt den Abdruck eines Marterberichtes an so ungewöhnlicher Stelle unter anderem damit, daß er eine Dankesschuld gegen seinen frühern Lehrer abtragen wolle. Campions Rat nämlich habe ihn veranlaßt, sich auf die Redekunst zu verlegen, Campion in privatem Unterricht sich um seine Ausbildung bemüht, alles was er als Redner geworden sei, verdanke er ihm. Die Ausdrücke, in denen Turner von diesem Unterricht redet, mögen ungefähr einen Begriff davon geben, wie man sich die Tätigkeit eines Rhetorikprofessors von damals zu denken hat. Er durfte sich nicht damit begnügen, oder wenigstens Campion begnügte sich nicht damit, daß er unter fehlerhafte Ausführungen des Schülers einfach einen roten Strich machte, sondern er zeigte, wie man es besser machen könne, indem er verfehlte Stellen von

---

[1]) He inclines to dulness both in prose and verse. Dict. of Nat. Biogr. 57, 403.



neuem arbeitete: „oft hat er allzu mager und dürftig ausgeführtem größere Fülle verliehen, zu weitschweifiges straffer zusammengefaßt, allzu große Ungebundenheit nach Maßgabe der rhetorischen Regeln zurechtgestellt“ [1]).

Innsbruck C. A. Kneller, S. J.

Niedergang des Darwinismus, Darwinismus und Entwicklungslehre sind bekanntlich nicht dasselbe, wenigstens wenn ersterer im strengen Sinne genommen wird. Die Entwicklungslehre im allgemeinen besagt nur die Behauptung, daß die Verschiedenheit der Tier- und Pflanzenarten, wie sie in der Zoologie und Botanik aufgestellt werden, nicht ursprünglich, sondern allmählich geworden ist, durch Veränderung der Organismen. Die Hypothese in dieser allgemeinen Fassung erfreut sich bei den Biologen der Gegenwart fast einstimmiger Annahme und ist auch innerhalb gewisser Grenzen durch eine Menge von Tatsachen als wahrscheinlich oder annehmbar erwiesen. Die Ansichten gehen aber sehr auseinander bei der weiteren Frage nach den Ursachen und der Art dieser Entwicklung. Lamarckismus und Darwinismus stehen sich hier gegenüber. Dieser ist gegenwärtig im Niedergang, jener im Aufstieg begriffen; umgekehrt, als es anfänglich der Fall war.

Darwin kam nach Lamarck. *Lamarck* (1744—1829), der erste wissenschaftliche Verteidiger der Entwicklungslehre [2]), nahm als Ursache der Entwicklung die Anpassung der Organismen an veränderte Lebensbedingungen an: diese rufen bestimmte Bedürfnisse hervor, die Bedürfnisse bestimmen einen veränderten Gebrauch und Nichtgebrauch der Organe, wodurch sich die Organe selbst verändern, die Veränderungen aber vererben sich, falls die Ursachen länger einwirken, auf die Nachkommen. So wird der Steckling, der an einen neuen Standort verpflanzt wird, wo er ganz andere Nahrung und anderes Klima findet, bald merkliche

---

[1]) P. Campianus mihi non solum cudendae linguae author, sed formandae etiam aliquando magister inter privatos parietes, hunc a meae dictionis tenuitate fructum suo iure repetit, ut laudet vel illum in Deo, vel in illo Deum. Nam qui saepe orationem meam hiulcam implevit, solutam vinxit, liberam exegit ad normam, et hanc, quae est, finxit ac fortasse sua praeceptione coagmentavit, illi illa nisi tantulam gratiam referret, esset profecto impie ingrata. A. a. O. 222 f.

[2]) Philosophie zoologique 1809.

Abänderungen aufweisen, die sich im Laufe der Zeit verfestigen können. Lamarck starb unbeachtet, blind und arm.

Darwin (1809—1882) war ein glücklicheres Los beschieden. In seinem Werke „Entstehung der Arten“ 1859 suchte er mit schwerem Tatsachenmaterial zu zeigen, daß die Entwicklung folgenden Gang nehme: Die Organismen variieren beständig in unbedeutender Weise — niemals sind die Geschwister derselben Eltern ganz gleich — aber diese Variationen sind nicht durch ein inneres Gesetz bestimmt, sondern aus sich ganz richtungslos. Bei der künstlichen Züchtung gibt der Züchter die Richtung, indem er z. B. bei einer Art Blumen die durch eine bestimmte Abänderung ausgezeichneten Exemplare auswählt, die anderen aber, um eine störende Bestäubung durch sie zu vermeiden, vernichtet; so vererbt sich dann diese Abänderung auf die Nachkommen. In diesen variiert die Eigenschaft wieder, die besseren Varianten werden also wieder ausgelesen und so können die Eigenschaften beliebig gesteigert werden, bis endlich eine neue Rasse oder Art entstanden ist. In der freien Natur übernimmt die Rolle des Züchters der „Kampf ums Dasein“, der nur die passenderen Individuen, denen ihre Variationen einen Vorteil über andere gewähren, bestehen läßt, also sie „auswählt“, während er die übrigen vernichtet. Die überlebenden, durch den Untergang der andern von einer Vermischung mit ihnen geschützt, vererben nun mitsammen ihre nützlichen Abänderungen auf die Nachkommen, bei denen wieder eine ähnliche „Auslese“ stattfindet, bis allmählich große Verschiedenheiten erreicht sind. Das ist die „natürliche Zuchtwahl“, die Natural Selection Darwins, die ihm die „weitaus wichtigste Kraft“ für die Entstehung der Arten bedeutet.

Der neuen Lehre folgte bald rauschender Beifall. Nicht zuletzt deshalb, weil sie den Weg zu zeigen schien, wie die wunderbare Zweckmäßigkeit in den Organismen, die ohne Annahme einer zwecksetzenden Vernunft schwer zu verstehen war, ohne Zuhilfenahme einer solchen erklärt werden könne, lediglich „als das unbewußte Ergebnis der blind wirkenden Selektion“, wie *Haeckel* sagt[1]; nach *Weismann* „war mit dem Selektionsprinzip das Rätsel gelöst, wie es denkbar sei, daß das Zweckmäßige ohne Eingreifen einer zwecksetzenden Kraft zustande kommt, das Rätsel, welches die lebende Natur von allen Enden und Ecken her unserem Begreifen entgegenhält“[2]. Die genannten Männer waren es besonders, die in Deutschland und darüber hinaus den

---

[1]) Natürliche Schöpfungsgeschichte[10] (1902) 288.

[2]) Die Selektionstheorie (1909) 4.

Darwinismus zu jener Beherrschung brachten, die er durch lange Jahrzehnte ausgeübt hat; wenn auch in verschiedener Art: Haeckel als rücksichtsloser Parteimann, dem der Darwinismus vor allem ein Rüstzeug zum antireligiösen Kampfe war, der jetzt 82jährige Gelehrte von Freiburg aber mehr als Theoretiker; er proklamierte die „Allmacht der Naturzüchtung" (1893).

Jetzt ist das Ansehen des Darwinismus, namentlich in wissenschaftlichen Kreisen, in sichtlichem Niedergehen begriffen. Und es ist von hohem apologetischen Wert, daß diese Art der Entwicklungslehre, die prinzipiell an die Stelle der schöpferischen Vernunft den blinden Zufall setzt, sich als unhaltbar erwiesen hat. Schon im J. 1902 erschienen „Vorträge und Besprechungen über die Krisis des Darwinismus", gehalten von mehreren Naturforschern in der Philosophischen Gesellschaft in Wien; sie waren ein Zeichen der Zeit. In demselben Jahre konnte *Dennert* in einer Schrift „Vom Sterbelager des Darwinismus" eine Reihe von sehr namhaften Naturforschern anführen, die, teilweise sehr energisch, dem Darwinismus den Abschied geben.

Neuestens hat nun ein Mann das Wort ergriffen, dessen Zeugnis ohne Zweifel die größte Beachtung verdient. Es ist *Oskar Hertwig*, in seinem neuesten Werke „Das Werden der Organismen" [1]). O. Hertwig, Direktor des anatomisch-biologischen Instituts an der Berliner Universität, ist einer der bedeutendsten Biologen der Gegenwart. Sein Zeugnis hat umso höhere Bedeutung, als er selbst einst Schüler Haeckels war und nicht ohne ein gewisses Zögern, lediglich gedrängt durch die Erfahrungen seiner langen Studien, zur offenen Stellungnahme gegen den Darwinismus schreitet.

„Meine akademische Studienzeit", schreibt er im Vorwort, „ist mit dem Aufstieg der durch Darwin neu begründeten Entwicklungslehre zusammengefallen.. Schon früh konnte ich an der Quelle selbst den Kampf der Meinungen verfolgen, welche für und wider die einzelnen Lehren des Darwinismus geäußert worden sind. Hierbei blieben mir viele Schwächen desselben nicht verborgen und regten mich, je älter ich wurde, zu eigenem Nachdenken an." „Namentlich über den Wert und die Tragweite der Selektionstheorie und der verschiedenartigen aus ihr gezogenen Folgerungen konnte ich die Zweifel niemals loswerden." (III) „Schon lange war es mein Plan, für die viel umstrittenen Fragen vom Werden der Organismen . . . die mich am meisten befriedigende Antwort zu suchen und mit ihr meine Lebensarbeit zum Abschluß zu bringen . . . Aber die Ausführung wurde von

[1]) Das Werden der Organismen. Eine Widerlegung von Darwins Zufallstheorie. 710 S. Jena 1916.



Jahr zu Jahr hinausgeschoben. Andere Arbeiten harrten noch der Beendigung, neue drängten sich wieder auf; auch sprachen Beweggründe persönlicher Art hierbei noch mit" (V). Er bedauert, daß zwar mehrmals schon vonseiten hervorragender Naturforscher, wie *Baer, Wiegand, Nägeli, Driesch, Wolff* u. a. sehr berechtigte Einwände gegen die Selektionstheorie erhoben worden sind, daß aber trotzdem „eine wirkliche Klärung der Meinuugen auch unter den Biologen bis zur Stunde nicht eingetreten ist". „Umso mehr ist es unabweisbare Pflicht der Wissenschaft, immer wieder von neuem den Kampf für Aufklärung und Wahrheit mit besserem Rüstzeug aufzunehmen" (646).

O. Hertwig stellt sich auf den Boden des Lamarckismus: es gibt nur eine von innen gerichtete und bestimmt verursachte Entwicklung, nicht eine richtungslose Veränderung; die Selektion kann zwar ein untergeordneter negativer Faktor sein, der manchmal minder Geeignetes ausmerzt, nicht aber schaffende Kraft, noch weniger die Hauptursache der Entwicklung.

Es wird sich lohnen, den lehrreichen Auseinandersetzungen des Verf. etwas nachzugehen. Bevor er der eigentlichen Kritik der Selektionslehre sich zuwendet, bespricht er alle biologischen Fragen, die sich mit der Entwicklungslehre berühren, namentlich das so wichtige Vererbungsproblem. Nach Hertwig hat jeder Organismus in sich selbst das richtunggebende Prinzip, das seine Entwicklung leitet. Es ist das die Keimzelle, die sich allmählich durch fortgesetzte Teilung in den erwachsenen Organismus umwandelt. „Die Entwicklung eines Organismus in ihrer spezifischen Art wird einzig und allein durch die spezifische Organisation der Keimzelle bestimmt." „Es steht fest: das Ei — oder allgemeiner gesagt — die Keimzelle ist es einzig und allein, welche als Anlage die Eigenart eines Organismus bestimmt" (73 f.). Er gebraucht deshalb die Bezeichnung „Artzelle". Veränderungen also, die allmählich zu einer Umwandlung der Art führen, können nur dadurch bleibenden Charakter empfangen, oder „vererbt" werden, daß sie die Keimzelle verändern. „Wenn irgend ein pflanzlicher oder tierischer Organismus eine neue Eigenschaft als bleibenden Bestandteil der Art erwirbt, so kann es nur durch Veränderung ihrer Artzelle geschehen" (521). Also entweder dadurch, daß bei der Zeugung eine Mischung ungleicher Individuen (Bastardierung) stattfindet, oder daß die äußeren Einflüsse neuer Nahrung, eines neuen Klimas, im elterlichen Organismus Veränderungen hervorbringen und diese zugleich die Keimzellen desselben verändern; dann findet eine „Vererbung erworbener Eigenschaften" auf die aus der Keimzelle entstehende Nachkommenschaft statt.

Aus den übrigen Ausführungen sei nur noch flüchtig auf die Kritik des von Haeckel aufgestellten „ontogenetischen Grundgesetzes“ hingewiesen, lange ein Grundpfeiler des Darwinismus. Nach diesem Gesetz soll „die Ontogenie eine Rekapitulation der Phylogenie“ sein, d. h. die Formenreihe, welche das Individuum von der Eizelle bis zum ausgebildeten Zustand durchläuft, soll eine Wiederholung der Stammformen sein, welche die Vorfahren der Art einst durchlaufen haben. An der Hand dieses Gesetzes hat bekanntlich Haeckel seinen Stammbaum des Menschen aufgestellt, nach dem der Mensch allmählich die Stufen der einzelligen Monere, des Urdarmtieres, Urwurms, Urfisches u. s. w. bis zum Affenmenschen und Homo sapiens durchlaufen hat. Hertwig behauptet dem entgegen: „‚Im Grunde ist nie der Embryo einer höheren Tierform‘, wie schon C. E. v. Baer ganz richtig bemerkt hat, ‚einer anderen Tierform gleich‘“ (222). Was speziell die ersten, einzelligen Ahnen betrifft, so sind „die Keimzellen der gegenwärtigen Lebewesen und ihre einzelligen Vorfahren am Beginn der Stammesgeschichte in ihrem eigentlichen Wesen als organisierte Naturobjekte so verschieden voneinander, daß man von einer Wiederholung der einzelligen Ahnenform durch die Entwicklung eines jetzt lebenden Organismus in keiner Weise sprechen kann“ (218 f).

Zur eigentlichen Kritik der Selektion übergehend zeigt der Verf. zunächst, daß nicht einmal bei der künstlichen Zuchtwahl, welche Darwin die Grundlage für seine Theorie bilden soll, seine Prinzipien vom richtungslosen Variieren und dem schaffenden Einfluß der Selektion Geltung haben. So nicht bei der Bastardierung, wenn zwischen zwei nahe verwandten Arten oder Rassen, z. B. zwischen einer weiß und einer rotblühenden Varietät, eine Kreuzung herbeigeführt wird. Denn dann wissen wir, daß das entstehende Produkt durch die sogenannten Mendelschen Regeln genau bestimmt wird. „Der Zufall ist bei dem ganzen Vorgang ebenso ausgestaltet, als wenn zwei mit gegenseitigen Affinitäten begabte chemische Substanzen sich zu einer dritten Substanz untereinander verbinden. Wie in der Chemie die Verbindungen, so entstehen auch durch Vermischung zweier Idioplasmen (Erbmassen der Keimzellen) neue Lebensformen nach feststehenden und uns bereits bekannten Gesetzen“ (651). Sie werden nach dem hauptsächlichsten Entdecker derselben, dem Augustinerabt von Altbrünn, *Gregor Mendel* († 1884), Mendelsche Gesetze genannt und gelten jetzt als eine der wichtigsten biologischen Entdeckungen. „Die Ergebnisse der Mendelforschung können mit Darwins Selektionstheorie nicht in Einklang gebracht werden“ (650).

Ebensowenig findet dieselbe ihre Bestätigung bei der gewöhnlichen Auswahl von Varianten in der Domestikation. Für Darwin waren die individuell auftretenden Variationen, wie es z. B. die Schwankungen in der Größe der Bohnen sind, das wichtigste Beweismaterial für seine Theorie; durch aufeinander folgende Häufung solcher Variationen sollten die neuen Arten entstehen. „Geradezu bahnbrechend haben hier die Studien von *Johannsen* über die fluktuierende Variabilität gewirkt. Nach ihnen kann es fast als erwiesen betrachtet werden, daß die Züchter ihre Kulturpflanzen nicht durch planmäßige Häufung kleiner Veränderungen Schritt für Schritt durch Auswahl des Passenden nach Darwin verbessern"; sondern sie wählen die besten Exemplare aus einer Art und suchen dann dieselben rein d. h. ohne Vermischung mit dem Samen anderer ähnlicher Individuen zu erhalten, etwa dadurch, daß sie die letzteren austilgen. Und dann zeigt sich gerade das Gegenteil von richtungsloser und sich steigernder Variabilität: bei den einzelnen Individuen dieser „reinen Linie" kommen zwar kleine Schwankungen, z. B. in der Größe, noch vor, es läßt sich aber weder eine Steigerung noch Vererbung erreichen. „Johannsen faßt das Resultat seiner Versuche in die Sätze zusammen: ‚In reinen Linien ist keine Wirkung von Selektion der Plus- und Minusabweicher zu verspüren, sie ist auch bei länger fortgesetzter Kultur fast gleich Null, Ausschläge der fluktuierenden Variabilität sind nicht erblich'" (254 f). „Zu demselben Resultat gelangte der Botaniker *Korschinsky*. ‚Wenigstens kann ich', erklärt er, ‚in bezug auf die Gartenpflanzen entschieden behaupten, daß kein einziger Züchter jemals zur Gewinnung von neuen Rassen mit individuellen Merkmalen operierte, und daß niemals eine Häufung der letzteren beobachtet wurde'" (656). — Daß tatsächlich neue Arten ohne jede Häufung von „kleinen Veränderungen" entstehen, hat der holländische Naturforscher *de Vries* durch sehr lehrreiche Tatsachen erwiesen. Er fand, daß bei einigen Pflanzen, wie der Saatwucherblume, Chrysanthemum segetum, und Oenothera, ohne jede Selektion und ohne Bestäubung durch andersgeartete Pflanzen plötzlich einige aus demselben Samen entsprossene Individuen sprunghafte Abweichungen von der Stammart im Wuchs, in der Belaubung, in fast allen Organen aufwiesen, und daß sich dieselben auch vererbten; so konnte de Vries einige unter ihnen als neue elementare Arten bezeichnen.

„Auch nach den Berichten, die Gärtner über die Herkunft der von ihnen in den Handel gebrachten Neuheiten seit 100 Jahren veröffentlicht haben und die von *de Vries* und *Korschinsky* sorgfältig

sammengestellt sind, ist das plötzliche Auftreten der Abarten, ihre Samenbeständigkeit und ihre Konstanz bei fortgesetzter Reinkultur die Regel. Daher sprechen sowohl *de Vries*, wie *Korschinsky* u. a. als ihre feste Überzeugung aus, daß in derartigen Fällen neue Arten unabhängig von natürlicher Auslese entstanden sind" (653).

Der Verf. schließt seine Prüfung der künstlichen Zuchtwahl mit der Bemerkung: „Wer, auf diese neuzeitlichen Fortschritte der Wissenschaft gestützt, in Darwins Buch von der Entstehung der Arten das erste Kapitel: Abänderung im Zustand der Domestikation wieder aufmerksam durchliest, wird über die ganz außerordentliche Schwäche der Fundamente, auf denen die Selektionstheorie aufgebaut wurde, erstaunt sein" (657).

Hertwig wendet sich dann der Kritik der natürlichen Zuchtwahl zu, die in der Natur die Rolle des Züchters übernehmen soll. „Der Ausdruck ‚Auswahl des Passenden im Kampf ums Dasein' wirkte ein halbes Jahrhundert lang in der Gelehrten- und Laienwelt wie eine Zauberformel, welche sich als Erklärung für alles verwenden ließ. Mit Hilfe genügend langer Zeiträume und kleiner Veränderungen, von denen immer die besten im Kampf ums Dasein bestehen blieben, glaubte man für die kompliziertesten Verhältnisse der Organisation einen einfachen Schlüssel zur Erklärung gefunden zu haben. Und so lautete denn fortan, wenn die Frage nach Entstehung der Organismen, ihrer Organe, ihrer Funktionen, nach ihren Beziehungen zueinander und zur Außenwelt aufgeworfen wurde, die Antwort — durch Selektion und abermals durch Selektion und so im endlosen Einerlei fort" (666). Aber während die Selektion „den Schein erweckt, alles zu erklären, vermag sie doch in keinem Fall uns über den Verlauf und die wirklichen Ursachen eines Vorgangs zu belehren" (667).

So müssen ja zunächst alle Veränderungen, die bei den Organismen auftreten, am Anfang klein sein. Kleine Veränderungen können aber im Kampfe ums Dasein gar keinen Ausschlag geben, können also auch nicht durch die Selektion gesteigert werden. Auch dann, wenn bei einigen Individuen größere und nützliche Veränderungen sich finden, ist es unvorstellbar, wie dadurch sofort alle andern verdrängt werden sollen.

„Wenn unter 10.000 gut gedeihenden, konstant weißblühenden einjährigen Pflanzen plötzlich 3 blau gefärbte, also schon stark und auffällig abgeänderte Mutanten auftreten und wenn die Bienen diese Farbe mehr als die weiße bevorzugen, daher die blaugefärbten Blüten häufiger als die weißen aufsuchen und die Befruchtung vermitteln, so würde doch hieraus weder den blauen ein erheblicher Vorteil, noch den weißen ein erheblicher Nachteil im Kampf ums Dasein er-

wachsen. Denn auch die weiß blühenden Pflanzen würden von den Bienen, da sie ihren Bedarf an Honig und Pollen von den 3 blau gefärbten nicht decken können, aufgesucht und befruchtet werden müssen" (669).

Wie soll sich also diese Veränderung erhalten und vererben? denn das kann nur dadurch geschehen, daß jede Vermischung mit anderen Individuen, die sofort die Veränderung rückgängig machen würde, ferngehalten wird. Es müßten also die anderen gleich aussterben; was vernünftiger Weise nicht angenommen werden kann. Wenn es sich um Tiere handelt, hat man darauf hingewiesen, daß die Individuen, welche die gleiche Abänderung hätten, auswandern und sich so in Reinzucht erhalten könnten. Aber „‚das Heilmittel', sagt mit Recht Nägeli, ‚ist schlimmer als das Übel'. ‚Denn die Unmöglichkeit der Migration ist viel leichter einzusehen, als die Unmöglichkeit der natürlichen Selektion'" (671). — Wenn also die Entstehung einer einzigen Veränderung solche Schwierigkeiten bereitet, „wie riesengroß und gar nicht vorzustellen müssen sich dann die Schwierigkeiten gestalten bei der Erklärung, wie allmählich durch Selektion gehäufte, zufällig entstandene Variationen ein so wunderbar zusammengesetztes Organ, wie das Wirbeltierauge, zustande bringen sollen" (673).

Man denke dann an die zahllosen rein morphologischen Merkmale, wie die Form der Blätter, ob sie rund, oval, lanzettförmig sind, die Form der Blüten, die Zahl der Staubgefäße, ob die Fische so oder anders geformte Schuppen haben. Diese Merkmale bieten dem Organismus keinen Nutzen im Kampf ums Dasein, können also durch ihn nicht erklärt werden. Nun sind aber gerade diese Merkmale für den Botaniker und Zoologen viel wichtiger, als die Nützlichkeitsmerkmale. Darwin selbst nennt diese Tatsache, die ihm Nägeli entgegengehalten hatte, „ein merkwürdiges Resultat" und gibt bei ihrer Erklärung die Selektion preis.

Es finden sich ferner sehr zahlreiche symmetrisch angelegte Organe. „Wir finden bei den Wirbeltieren 2 Augen und 2 Gehörwerkzeuge, eine linke und eine rechte Hirnhälfte mit symmetrischer Verteilung der Ganglienzellen und der komplizierten Nervenfaserbahnen, eine linke und eine rechte, vordere und hintere Extremität, linke und rechte Zahn- und Muskelgruppen, alles Gebilde, die trotz ihres sehr komplizierten Baues meist bis in das kleinste Detail einander entsprechen. Wenn daher solche in doppelter Zahl vorhandene Organe durch akkumulative Selektion zahlloser zufälliger Veränderungen erklärt werden sollten, so müßten die letzteren in jedem Antimer immer in gleicher Weise und zu gleicher Zeit entstanden sein. Wir würden dann eine

praestabilierte Harmonie von links und rechts erfolgten Zufälligkeiten annehmen müssen; eine contradictio in adiecto" (677).

Das größte Verdienst der Selektionslehre soll darin liegen, daß sie das Zweckmäßige ohne Annahme einer höheren Vernunft, einfach durch Häufung zufälliger kleinster Abänderungen erklären kann. „Um solchen Vorstellungen ein noch größeres Gewicht", fügt Hertwig hinzu, „und zugleich eine größere Werbekraft in weiteren Kreisen zu geben, wurde die Meinung verbreitet, daß die Annahme von einer Zweckmäßigkeit der Organismen, wenn man sie nicht durch Selektion erkläre, zu einer dualistischen Weltanschauung führe, zur Annahme eines Schöpfers . ." (688). Nun gerade auf dieses Verdienst, die Zweckmäßigkeit der Organismen zu erklären, kann der Darwinismus am wenigsten Anspruch erheben. Denn er setzt sie eben schon voraus. Schon bei den kleinen „zufällig auftretenden Variationen", die er annimmt. „Wenn kleine Organisationsvorteile im Kampf ums Dasein erhalten und summiert werden, weil sie zweckmäßig sind, so setzt Darwin die Zweckmäßigkeit als etwas schon in der Natur der Organismen Vorhandenes voraus" (689). Noch mehr setzt er die großartige Zweckmäßigkeit voraus, die in den fundamentalen Tätigkeiten der Ernährung, des Wachstums, der Fortpflanzung liegt.

„Nehmen wir z. B. das Vermögen aller Zellen, sich durch Teilung periodisch zu vermehren. Schon von den Bakterien an ist es eine Grundeigenschaft der organischen Substanz. Da nun die Teilung der Zelle nur durch ihre vorausgegangene Ernährung und durch ihr Wachstum ermöglicht wird, sind diese die Ursache, und ihre Wirkung ist die gelegentlich und zeitweise erfolgende Teilung. Außerdem aber verhindert dieselbe auch das Aussterben der Art; sie ist also ein Mittel zum Zweck der Erhaltung des Organismenreichs. Wie sollte nun an dem Zustandekommen dieser größten Zweckmäßigkeit, von welcher das Dasein der Organismenwelt abhängt, natürliche Zuchtwahl überhaupt beteiligt gewesen sein? Denn wo wäre hier der Hebel zu finden, an dem eine akkumulative Selektion hätte angreifen und wirken können? Ist doch mit der Auswahl bloß von kleinen Ansätzen zu einer Teilung nichts gewonnen, da nur die Teilung selbst die Art vor dem Aussterben bewahren kann . . . Was für die Teilbarkeit, gilt genau ebenso von allen anderen fundamentalen Eigenschaften der lebenden Substanz" (691).

Der Verf. schreibt zum Schluß: „Wenn der Leser auf die mitgeteilten Ergebnisse der experimentellen Forschung und der vergleichenden Beobachtung zurückblickt . . ., wird er erstaunt sein, wie fast ein Menschenalter hindurch sich die Biologie von der Zufalls- und Selektionshypothese hat beherrschen lassen.

Vielleicht wird ihm als Weg zur Erklärung die Andeutung dienen, daß Darwins Lehre zu vielen Erscheinungen der modernen Entwicklung und des modernen Geisteslebens innere Berührungspunkte darbietet. Das Nützlichkeitsprinzip, die Überzeugung von der Notwendigkeit unbeschränkter merkantiler und sozialer Konkurrenz, materialistische Richtungen der Philosophie sind Mächte, die auch ohne Darwin eine große Rolle in der neuzeitlichen Entwicklung des Menschen gespielt haben. Wer schon unter ihrem Einfluß stand, begrüßte gern den Darwinismus als eine wissenschaftliche Bestätigung ihm schon anderweit vertrauter, liebgewordener Ideen" (710). „Durch Übertragung biologischer Gesichtspunkte auf moralische, ethische und religiöse Gebiete wurde der Versuch unternommen, auf dem Fundament des Darwinismus eine Art von Naturreligion zu begründen. So nahm die von Darwin ausgehende, ursprünglich wissenschaftliche Umwälzung teilweise sogar den Charakter einer religiösen Bewegung an, gewann aber hierbei auch vielfach Züge des Fanatismus und der Intoleranz welche der Wissenschaft als solcher fremd sind. In vielen Beziehungen wird hier ein ernster Wandel eintreten müssen, und er wird in demselben Maße eintreten, als unter den Forschern und dann allmählich auch in Laienkreisen sich die Erkenntnis Bahn brechen wird, daß die Selektionstheorie und viele aus ihr gezogene Folgerungen unhaltbar geworden sind" (706).

Die gelehrten Ausführungen Hertwigs enthalten zwar, was im besonderen die Kritik des Darwinismus betrifft, nicht sehr viel, was nicht schon in anderer Weise vor ihm gesagt worden wäre. Aber es ist von hohem Interesse und apologetischem Werte, es aus dem Mund eines so bedeutenden Fachgelehrten zu hören, der selbst einst in der Schule des Darwinismus gebildet wurde und nun seine langjährigen Forschungen mit „einer Widerlegung von Darwins Zufallstheorie" abschließt.

Seine Ausführungen sind auch ein neuer Beleg für die Tatsache, daß die Wissenschaft nicht selten, nachdem sie längere Zeit in Selbstüberschätzung zur christlichen Wahrheit sich in Gegensatz gestellt hatte, endlich selbst ihr „Erravimus" sprechen mußte.

Innsbruck. Jos. Donat S. J.

Kleine Mitteilungen. 1. Von den „**Libri erectionum** Archidioecesis Pragensis saeculo XIV. et XV.", edidit Dr. *Anton Podlaha,* dieser wertvollen und eigenartigen Quelle zur Kirchenge-

schichte der Prager Erzdiözese, liegen wieder zwei neue Hefte (2 und 3 des VI. Bandes) vor. Sie enthalten Neugründungen und Veränderungen in den Jahren 1398 u. 1399 mit einigen Rückblicken auf die früheren Jahre. Erwähnung verdienen Einkommenstreitigkeiten in Böhmisch-Brod, die Ehedispens Heinrichs von Rosenberg und der Elisabeth v. Kranz, Stiftungen von Altären in Königgrätz, Klattau, Altbunzlau, Kuttenberg, Opatowitz, Leipa, Švihov und anderen Orten, Einverleibungen von Pfarreien in das Kloster Doxan, Geschenke und Stiftungen verschiedener Art. Zu wünschen wäre, daß der Inhalt der Briefe an der Spitze manchmal genauer gekennzeichnet wäre, da dieses die Benützung der Ausgabe sehr erleichtern würde. (Vgl. diese Ztschr. 1916 S. 383 ff.)

2. Wenn ein Fachmann wie Dr. *Podlaha*, der schon über den Prager Domschatz, die Krönungsinsignien und die Wenzelskapelle im Dome wertvolle Arbeiten veröffentlicht hat, einen **Illustr. Führer durch den Dom zu Prag** (Prag, Selbstverlag. K 1.—) herausgibt, so kann man von vorneherein versichert sein, daß er nur wissenschaftlich Haltbares und Zuverlässiges bietet. In gedrängter Kürze wird zuerst auf 40 Duodezseiten ein Überblick geboten über Baugeschichte, Bauformen, Altäre, Kapellen und Kunstgegenstände des berühmten Domes, dann folgen auf weiteren 56 Seiten die nach photographischen Aufnahmen hergestellten Abbildungen, die dem Besucher des Domes als willkommene Erinnerung an das Gesehene und zugleich als Hilfsmittel zum genaueren Studium dienen können. Einem jeden, der den berühmten St. Veitsdom mit Verständnis durchwandern will, ist dieser Führer als ein billiges und verläßliches Hilfsmittel zu empfehlen. Er bietet auch Einblick in die Geschichte des Neubaues. Alois Kröß S. J.

3. Die eingehenden psychologischen Untersuchungen in **Grisars Lutherwerk** (3 Bde. Freiburg i. Br. 1911/12) veranlaßten auch die führende Psychologen-Zeitschrift „Archiv für die gesamte Psychologie“ (begründet von *Meumann*, herausg. von *W. Wirth*) zu einer kritischen Äußerung. Das Urteil lautet (B. 33, 1915, Literaturbericht S. 90 f; der Referent ist *Friedr. Pabst*): Von dem Abschnitt über die seelischen Zustände Luthers „gilt, was von dem ganzen Werk zu sagen ist. Man muß die wissenschaftliche Akribie wie auch die Sachlichkeit anerkennen, mit der der Verfasser dieses schwierige Problem der Lutherforschung untersucht. Grisar hat sich sogar der Mühe unterzogen, sich in die psychiatrische Fachwissenschaft zu vertiefen und ihre Forschungen in den Dienst seiner Untersuchung zu stellen. Ultramontane Gehässigkeiten sind bei dem Verfasser nicht zu finden. Die Annahme

einer ausgesprochenen Geisteskrankheit bei Luther wird abgewiesen. Ob man aber von innerer Haltlosigkeit Luthers reden darf (wie der Verf. tut), ist fraglich. Daß die Ausführungen Grisars trotz dem Anerkennenswerten nicht überall befriedigen, liegt wohl auch in der Größe des Gegenstandes begründet".

4. Zur endgiltigen Klärung des Streites um das **Religionsbekenntnis v. Grimmelshausens** bringt *Ludw. Bette*, Gladbeck Westf., im „Literar. Handweiser" (Münster i. W.) 1916 Nr. 10 Sp. 345 ff einen kurzen, aber beachtenswerten Beitrag. Seit einigen Jahren ist aus Kirchenmatriken unanfechtbar festgestellt, daß Grimmelshausen spätestens 1649, bevor er literarisch hervorzutreten begann, schon katholisch war (vgl. hierüber: „Grimmelshausens Konfession" von Dr. *Hubert Rausse*, Münster i. W. und „Nochmals Gr. Konf." von Dr. *A. Bechtold*, Freiburg i. Br. in der Liter. Beilage der Köln. Volksztg. 1912 S. 251 f und 301 f, ferner *A. Bechtold*, J. Chr. v. Grimmelshausen und seine Zeit. Heidelb. 1914). Ist er aber wirklich, wie bis heute allgemein angenommen wird, als Protestant geboren worden und erst später, wenn auch im jugendlichen Alter, zur katholischen Kirche übergetreten? *Bette* macht aufmerksam, daß Prof. *Witkowski*, Leipzig, schon vor 15 Jahren behauptet hat und heute als unbedingt richtig aufrecht erhält, Grimmelshausen sei nicht in Gelnhausen am Spessart, sondern im benachbarten Schotten am Vogelsberg geboren worden; damit wäre der einzige Beweis für die Annahme protestantischer Geburt hinfällig geworden. In Gelnhausen nämlich mußte jeder Bürger protestantisch sein, für Schotten galt das nicht. Zwar will *Bette* die Angelegenheit noch nicht als gänzlich abgeschlossen ansehen, aber voll berechtigt ist seine Forderung, daß nunmehr die Inanspruchnahme Grimmelshausens als eines Protestanten und Gegners der katholischen Kirche ein Ende finde. Hat doch noch eine der letzten Neuausgaben seines im Weltkrieg zu neuer Anerkennung gelangten Romanbuches „Simplizissimus" (Minden 1915) eine animose Einleitung *Moellers van den Bruck* mit auf den Weg bekommen, worin man z. B. lesen kann: Grimmelshausen verkörpert die Natur, „die sich gegen Unnatur wehrte, gegen dieses zweite Rom, das da herankroch und gierig über die Erde schnupperte, um die Völker zu fressen" usw. usw. In Wahrheit hat Grimmelshausen wenigstens „als Mann und Greis gut katholisch gelebt und ist, wie die Todesurkunde im Renchener Kirchenbuche beweist, ‚Sacramento Eucharistie pie munitus' gestorben".

Weil Grimmelshausens Erzählungen über die Zeit des 30jährigen Krieges gegenwärtig sehr großes Interesse wecken, so sei erinnert, daß die ungekürzten Ausgaben des Simplizissimus mit ihren Greuelszenen

aus dem Leben der Soldateska nicht für jedermann taugen. Über einige einwandfreie Volks- und Jugendausgaben gibt Aufschluß der „Musterkatalog f. kath. Volks- u. Jugendbüchereien“ des Borromäus-Vereins-Verlags Bonn 1914.

5. „**Evangelisches Mönchtum.** Ein Beitrag zur Reform der evang. Kirche der Gegenwart“ — das ist der Titel einer neuen Schrift, die nicht ungeschickt für Einführung protest. Mönche eintritt (Lpz. 1916). Der Verfasser, Pastor *Parpert,* erwartet von einer solchen Einrichtung Hebung der Kirchlichkeit gegen Sektierer, Innerlichkeit gegen Weltgeist, Erhöhung der Kirche gegenüber der fortschreitenden Entkirchlichung, Schutz gegen die Auswüchse des Individualismus. Die „Evang. Kirchen-Zeitung“ bemerkt zu diesen Ideen (1916 Nr. 45): „Gerade der Krieg weckt das Verlangen rechter Sammlung. Gesammelte Kraft tritt dann doppelt wirkungskräftig in die Erscheinung, evangelisches Mönchtum ist ein Stück der Seelenpflege, deren Bedeutung heute von Theologen, Ärzten und Volksfreunden immer mehr erkannt wird. So ist das Schriftchen durchaus zeitgemäß“. — Wie sich die Zeiten und Ansichten ändern!

6. **Zur Missionsbewegung in Österreich.** Auch von bestensgesinnter Seite ist schon wiederholt den österreichischen Katholiken der Vorwurf gemacht worden, daß sie viel zu wenig Verständnis und Opfersinn für die Missionsangelegenheit hätten. Nun bringen die „Katholischen Missionen“ (Freiburg i. Br. Herder) 1916, Oktober- und Novemberheft, einen Artikel „Der Missionsgedanke in Österreich“, worin P. *Sinthern S. J.* mit Erfolg es unternimmt, die anscheinend geringen Leistungen der österreichischen Missionsbewegung richtig zu bewerten. Das Urteil fällt schließlich für diese bedeutend günstiger aus als es für gewöhnlich zu hören ist. Dankenswert ist der Artikel auch wegen der übersichtlichen Zusammenstellung der in Österreich bestehenden Veranstaltungen zur Förderung des Missionswesens.

7. Dieselbe Zeitschrift berichtet (Dez. 1916 S. 70 f.) über einen **Suaheli-Goffine** von P. *P. L. Maßmann.* Die originelle Überarbeitung des altbewährten Werkes soll ein Hilfsbuch für die Missionäre werden und den schwarzen Christen mehrfache Dienste leisten: ihnen das liturgische Gebetbuch bieten, mit den Belehrungen über Sakramentalien den Kampf gegen die abergläubischen Gebräuche erleichtern, ein rechtes Haus- uud Sonntagsbuch sowie eine Waffe gegen den Koran werden. Daß dieser gedruckte „Missionär“ in Afrika freudig aufgenommen wurde, ist leicht verständlich; auch die europäische Seelsorge kann von dem Unternehmen lernen.



8. **Jugend- und Familienschutz.** Daß sogar in gewissen Frauenkreisen in der Kriegsnot der Wert der Familienerziehung noch nicht erkannt worden ist, zeigen unerfreuliche Vorgänge bei der Wiener Generalversammlung des einflußreichen Bundes österr. („liberaler") Frauenvereine im Juni 1916. Einen guten Bericht über die Ausfälle der „Jugend" dieses Bundes gegen Bevormundung durch Eltern und Standespersonen enthält das „Volkswohl" 1916 S. 160 ff. (hsg. vom Kathol. Volksbund Wien I). — Umso anerkennenswerter sind die neuesten Gemeinde-Anordnungen über die Jugendfürsorge in Wien (vgl. „Volkswohl" 1916 S. 223 f): in erster Linie soll armen Kindern im Wege der Familie geholfen werden, nur im äußersten Fall hat die Übernahme der Kinder in fremde Obsorge einzutreten. Das ist bei aller Jugendfürsorge sehr zu beachten! — Die Organisation der kathol. „Jugendpflege" in Österr. hat durch die Wiener Präsideskonferenz im Sept. 1916 neue Fortschritte gemacht; eingehende Berichte hierüber sind im „Archiv für Präsides" zu finden. Diese Zeitschrift sei dem österr. Klerus dringlichst empfohlen (hsg. vom Kathol. Volksbund Wien I Predigerg. 5. Jährl. K. 4.— mit der Beilage: Ratgeber für die Vereinsbühne).

9. Von dem beliebten liter. Ratgeber **„Was soll ich lesen?"** hsg. von *Herm. Acker* erscheint eben in 3. umgearb. Aufl. der I. Teil: Schöne Literatur, Kunst, Musik (136 S. M 2.—). Sehr gelegen kommt auch desselben Herausgebers **„Religion und Leben.** Kurzer liter. Ratgeber für die gebildete Jugend" (54 S. 16.—30. Tausend. M. --.10) Trier 1917, Paulinusdruckerei.

10. Von vielen Seiten wird schon lange die Neuauflage des vergriffenen vorzüglichen Behelfes **„Wissenschaftliches Arbeiten.** Beiträge zur Methodik und Praxis des akademischen Studiums" von Dr. phil. et theol. *Leop. Fonck S. J.* erwartet. Soeben ist die zweite, verb. Auflage (4.—6. Tausend) bei Felizian Rauch Innsbruck erschienen. Sie umfaßt XII + 396 S. gr. 8° gegenüber XIV + 339 S. der ersten Ausgabe. Preis K 4.70. Einen ausführlicheren Bericht über das Buch wird diese Zeitschrift im nächsten Heft bringen. K.

11. Aus der **Lackenbacherstiftung** ist eine Prämie von 1200 Kronen für die beste Lösung der Preisfrage zu vergeben: *„De Israelitarum per desertum itinere"*. Beizufügen ist ein genaues Verzeichnis der benützten liter. Hilfsmittel und ein alphabetisches Sachregister. Die Bedingungen zur Erlangung dieser Prämie sind: 1. Jene konkurrierende Arbeit hat keinen Anspruch auf den Preis, welche sich nicht im Sinne der Enzyklika *Providentissimus Deus* als gediegen erweist und zum Fortschritte der wissenschaftlichen Forschung beiträgt. Auch wird jene Arbeit nicht zur Preiskonkurrenz zugelassen, aus welcher nicht zu ersehen ist, ob der Verfasser

in jenen Sprachen geübt ist, deren Kenntnis zu einem gedeihlichen Bibelstudium unerläßlich ist und zu deren Erlernung der Lackenbacher'sche Stiftsbrief aneifern will. 2. Die Sprache der konkurrierenden Arbeiten ist die lateinische oder die deutsche; jedoch wird den in lateinischer Sprache abgefaßten Arbeiten bei sonstiger vollkommener Gleichwertigkeit der Vorzug gegeben. 3. Die Bewerbung um obige Prämie steht jedem ordentlichen Hörer der vier beteiligten theolog. Fakultäten (Universität Wien, deutsche und böhmische Universität Prag und Universität Budapest) und jedem römisch-katholischen Priester in Österreich-Ungarn offen, mit Ausschluß der Universitätsprofessoren. 4. Die mit der Lösung der Preisaufgabe sich beschäftigenden Konkurrenzarbeiten sind an das Dekanat der theol. Fakultät der k. k. Wiener Universität spätestens bis zum 15. Mai 1918 einzusenden. 5. Diese Elaborate dürfen bei sonstiger Ausschließung vom Konkurse weder außen noch innen irgendwie den Namen des Autors verraten, sondern sind mit einem Motto zu versehen und in Begleitung eines versiegelten Kuverts einzureichen, der auf der Außenseite das gleiche Motto, im Innern aber den Namen und den Wohnort des Verfassers angibt. Die von der Zensurkommission preisgekrönte Arbeit ist mit Änderungen, Zusätzen und Verbesserungen, welche die Zensurkommission nahegelegt oder bestimmt hat, in Druck zu legen (Pauschalsumme 400 Kronen). Es ist daher erwünscht, daß die Arbeiten gebunden und nur auf einer Blattseite schrieben eingereicht werden.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

P. Emil Michael S. J. †

In den Morgenstunden des 12. März ist P. Emil Michael, o. ö. Professor der Kirchengeschichte an der theologischen Fakultät Innsbruck, in München an einer schweren, unerwartet rasch verlaufenden Krankheit gestorben. Sein Hinscheiden mitten in emsigster und fruchtbringendster Arbeit ist für uns ein schwerer Schlag, in dem wir aber die Hand des Herrn verehren, der seinen getreuen Diener zur ewigen Ruhe abrief.

P. Emil Michael ist am 20. September 1852 zu Reichenbach in Preußisch-Schlesien geboren. Nach Vollendung seiner Gymnasialstudien in Schweidnitz oblag er in Breslau und Innsbruck theologischen Studien, trat 1874 in die Gesellschaft Jesu ein und vollendete in der üblichen Weise des Ordens seine philosophischen und theologischen Studien, die durch eine 3jährige Tätigkeit am Konvikt in Kalksburg bei Wien unterbrochen waren. 1884 begann er an der philosophischen Fakultät in Innsbruck seine historischen Studien; in engem persönlichen Verkehr mit hervorragenden Lehrern, einem A. Huber, Bousson, Ficker, Wieser, Pastor, von Scala, eignete er sich eine solide historische Bildung an. 1888 übernahm er als Privatdozent die Vorlesungen aus der Kirchengeschichte, die er seit 1891 als außerordentlicher, seit 1895 als ordentlicher Professor bis zu seinem Tode fortsetzte.

In unermüdlicher Arbeit hat Michael als Professor und als Schriftsteller Bedeutendes geleistet. Zu den kirchengeschichtlichen Vorlesungen, die sich durch Einfachheit, klare Darstellung, scharfes Herausheben des Wichtigen und Wesentlichen auszeichneten, übernahm Michael 1905 die Errichtung und Fortführung des kirchenhistorischen Seminars und 1906 ein neugeschaffenes Kolleg „Geschichte der kirchlichen Kunst", für das er mehrere Tausend Lichtbilder herstellen ließ. Michael hatte eine besondere Vorliebe für dieses Kunstkolleg und eine besondere Sympathie für die Kunstschöpfungen des christlichen Mittelalters. Neben seiner Lehrtätigkeit leitete Michael mehrere Jahre hindurch als Redakteur die Zeitschrift für katholische Theologie mit voller Hingabe und mit der ihm eigenen Klarheit des prinzipiellen Standpunktes. Eine lange Reihe von Beiträgen aus seiner Feder bereiteten zumeist seine größeren Publikationen vor. Die erste bedeutendere Arbeit beschäftigt sich mit dem Franziskanerchronisten Salimbene und vor allem mit seiner für den Historiker hochinteressanten Chronik (1889). Es folgte ein kleines, aber inhaltreiches Schriftchen „Rankes Weltgeschichte. Kritische Studie" 1890, in dem das vielgerühmte Werk des „Meisters deutscher Geschichtsschreibung" einer scharfen aber durchaus gerechten und sachgemäßen Kritik unterzogen wird. In viel höherem Grade noch als durch diese kritischen Untersuchungen lenkte Michael die Aufmerksamkeit weitester Kreise auf sich durch seine wertvolle Arbeit „Ignaz von Döllinger. Charakteristik" (3. Auflage 1894). 1897 begann Michael die Veröffentlichung seiner großangelegten „Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters" d. h. bis dorthin, wo Janssens großes Werk einsetzt. Von dieser Geschichte, deren Fortsetzung so jäh durch den Tod des Verfassers unterbrochen ist, sind bis 1915 sechs Bände erschienen; die ersten fünf bieten die eingehendste Kulturgeschichte des 13. Jahrhunderts; im 6. beginnt die Darstellung der politischen Ereignisse jener vielbewegten Zeit. Zur Verteidigung einiger Aufstellungen seiner Geschichte schrieb

Michael die „Kritik und Antikritik in Sachen meiner Geschichte des deutschen Volkes“ (1899, 1902).

Diesen Werken Michaels kommt nicht nur ein hoher wissenschaftlicher Wert zu, es ist ihnen durch ihren Gegenstand eigentümlich, daß sie von lebendigster Bedeutung auch für die Gegenwart und die in ihr herrschenden geistigen Strömungen sind; schon frühzeitig drängten die in der Jugendzeit besonders kräftigen Eindrücke aus dem Streit um das Vatikanum Michael auf solche Gebiete, in denen die Erforschung der Wahrheit zugleich die Lösung eines Problems der Gegenwart bedeutet. Dazu ist Michael in seinen scheinbar abgelegenen Stoffen immer Kirchenhistoriker. Die an Ranke geübte Kritik sollte gewissen Geschichtsfabeln über die Kirche, denen das Ansehen Rankes Eingang auch in katholische Werke zu verschaffen drohte, den Weg versperren; in der Charakteristik Döllingers maß sich ein Historiker mit dem anderen in den aktuellsten kirchengeschichtlichen Fragen und der Sieg mußte dem bleiben, dessen Geist allein der objektiven Geschichtsauffassung zugänglich war; das deutsche Mittelalter endlich, speziell das 13. Jahrhundert, ist für die kirchliche Entwicklung der Folgezeit von grundlegender Bedeutung und erfordert weit über die Grenzen einer Nationalgeschichte hinaus das eifrigste Studium und Interesse des Kirchenhistorikers; gerade hier aber fehlte es vielfach an Aufklärung und an der nötigen Richtigstellung irriger Anschauungen. Bei dieser Anlage der Werke konnte freilich der Vorwurf nicht ausbleiben, als würde hier mit Voreingenommenheit und im Interesse einer Idee „geforscht“. Der Vorwurf ist höchst ungerecht; Michael war ein guter Theologe und wußte, daß die Flecken der Geschichte den göttlichen Glanz der Kirche nicht zu vernichten vermögen; aber das gewissenhafte Studium zeigte ihm, daß sehr viele dieser Flecken vor der objektiven Untersuchung des Historikers verschwanden, andere in bedeutend milderem Lichte erschienen; dies erhöhte immer mehr seine Liebe und Begeisterung für die Kirche, die einen hervorstechenden Zug seiner Persönlichkeit bil-

deten; dies bezeichnete er als den Hauptgewinn seiner Forschungen. Man vermochte daher an ihm nichts zu entdecken von einer gewissen Scheu, als sollte genaueres Zusehen nur noch mehr Unschönes und Unentwirrbares zu Tage fördern; von tiefer, gewissenhafter Forschung erwartete er die Lösung aller Schwierigkeiten.

In Michaels Schriften spiegelt sich auch getreu sein Charakter wieder. Er war ein kraftvoller Geist; Mut für die Wahrheit, ein Widerwille gegen jede Halbheit, Verschwommenheit und Unklarheit selbst im Ausdruck, dazu eine wohltuende Geradheit und Einfachheit zeichneten ihn aus. Scharfe Logik der Gedanken gibt seinen Schriften ein eigentümliches Gepräge; diese Logik war ihm zur zweiten Natur geworden und es mochte einen Hörer seines Seminars zunächst seltsam anmuten, wenn Michael nach Verlesung einer Arbeit forderte, das Ganze kurz in einen Syllogismus zu fassen, der dann oft die Schwäche der Beweisführung deutlich verriet. Aus diesen Eigenschaften ergab sich seine Sachlichkeit und Objektivität, die Unbestechlichkeit seines Urteils. Staunenswerter Fleiß aber und ungewöhnliche Arbeitskraft machten diese Gaben fruchtbar. Es ist kein Wunder, daß ihn bei dieser Eigenart die kräftigen Gestalten des Mittelalters begeisterten.

Zu dem bedeutenden Ruf eines Gelehrten gesellte sich bei Michael im engeren Kreise der stillere Ruhm eines mustergiltigen Religiosen, der seine krättige Natur in Einfalt und Demut dem Befehl seines Obern beugte.

Möge er ruhen im Frieden des Herrn! Unerwartet zwar, aber gewiß nicht unvorbereitet, traf den der Ruf Gottes, der so oft eine besondere Vorliebe äußerte für das ergreifende mittelalterliche Gebet: „Mitten im Leben sind wir vom Tod umfangen“.

Innsbruck. Franz Pangerl S. J.



Abhandlungen

Zur sittlichen Beurteilung der Verrufserklärungen

Von Josef Biederlack S. J.—Innsbruck

1. Die Interessengegensätze der Arbeitgeber und Arbeitnehmer oder Arbeiter, wie sie sich durch die neuzeitliche wirtschaftliche Entwickelung herausgestellt haben, führt zu den drei allbekannten Vorgängen des Streiks oder der Arbeitseinstellung, des Boykott oder der Verrufserklärung (Ächtung)[1], des Lockout oder der Arbeiteraussperrung. Die

[1]) Auf die Frage nach der Herkunft des englischen oder irischen Ausdrucks „Boykott" und die etwaige etymologische Bedeutung ist zu antworten, daß derselbe nichts anderes ist als der Eigenname jenes Irländers (Charles Boykott), gegen welchen der jetzt mit diesem Namen bezeichnete Vorgang zuerst angewendet wurde. Der aus der irischen Bewegung bekannte Führer Charles Parnell hatte im September 1879 auf einer Versammlung zu Ennis die irischen Pächter folgendermaßen aufgefordert: „Bezieht jemand als Pächter eine Farm, aus der ein anderer ungerechterweise vertrieben worden ist, dann zeigt auf den Straßen, wenn ihr ihm begegnet, mit den Fingern auf ihn, macht ihn kenntlich auf der Vogelwiese, auf dem Marktplatz, in der Werkstätte, daß ihr ihn meidet wie einen Aussätzigen". Dieses Verfahren wurde in der schroffsten Weise vielfach, auch gegen die Angehörigen solcher Geächteter, in Anwendung gebracht; vgl. Dr. *Retzbach* ‚Der Boykott. 1916. S. 16 ff. Aus der Verurteilung dieses Verfahrens, die im Jahre 1888 seitens des hl. Offiziums erfolgte, läßt sich natürlich auf die Unerlaubtheit jeder wirtschaftlichen Verrufserklärung keineswegs schließen.

Natur und das gegenseitige Verhältnis dieser drei Vorgänge läßt sich kurz so darstellen. Unter Streik versteht man die von einer Mehrheit von Arbeitern verabredete gemeinsame Niederlegung der Arbeit. Tatsächlich ist diese wohl immer mit dem zweiten Vorgang, der Verrufserklärung, verbunden, da ja die Arbeiter kaum den Zweck, den sie anstreben, erreichen würden, wenn sie nicht andere Arbeiter von der Übernahme der Arbeit, die sie selber verlassen haben, so viel als möglich abhielten und deshalb das Unternehmen in Verruf erklärten. Begrifflich indes schließt der Streik eine Verrufserklärung noch nicht in sich. Der Boykott ist dann eine gemeinsame Verabredung, in Zukunft mit jemandem überhaupt keine oder doch wenigstens keine geschäftliche Verbindung einer bestimmten Art zu unterhalten. Der deutsche Ausdruck Verrufserklärung deutet allerdings an, daß der Vorgang zunächst oder unmittelbar den guten Ruf des Boykottierten und erst mittelbar dessen äußere materielle Güter treffen soll. Indes wird man wohl richtiger urteilen, wenn man sagt, sein Zweck sei vorwiegend, durch Entziehung materieller Güter auf den Boykottierten einzuwirken, um ihn zu einer Handlung oder Unterlassung zu veranlassen. Von der Arbeiteraussperrung läßt sich sagen, daß sie in gewissem Sinne die beiden ersten Vorgänge in sich vereinigt. Sie unterscheidet sich von der bloßen Arbeiterentlassung, die man als den gegenteiligen Vorgang der Arbeitsniederlegung bezeichnen kann, und die demnach nichts anderes bedeutet als die Kündigung des Arbeitsvertrages seitens des Arbeitgebers, dadurch, daß sie außerdem noch andere Arbeitgeber dazu veranlaßt, in Zukunft mit dem entlassenen Arbeiter keine geschäftliche Verbindung, d. h. in diesem Falle keinen Arbeitsvertrag einzugehen.

Mit der sittlichen Beurteilung der Arbeitseinstellungen oder der Streiks haben sich die Moraltheologen schon seit einigen Jahrzehnten beschäftigt: den Boykotts oder Verrufserklärungen aber, und somit auch den Arbeiteraussperrungen, insofern sie die Verrufserklärung des entlassenen Arbeiters in sich enthalten, haben sie bisher kaum irgendeine Aufmerksamkeit geschenkt. Es dürfte demnach

nicht unnütz sein, über die sittliche Beurteilung derselben einiges in dieser Zeitschrift zu sagen.

Doch haben wir im Folgenden nicht nur die über Arbeiter verhängten Verrufserklärungen, sondern die wirtschaftlichen Verrufserklärungen überhaupt im Auge.

Da es bei dieser Beurteilung vor allem auf das Wesen des Vorganges ankommt, dieses aber am klarsten aus den konkreten Tatsachen selbst sich ergibt, seien zuerst einige Klassen und Beispiele des Boykotts kurz angeführt[1]).

2. Vorerst werden die Boykottierungen nach ihren verschiedenen Zwecken eingeteilt. So spricht man namentlich von politischen und wirtschaftlichen Boykotts. Diese Einteilung gründet sich auf die Verschiedenheit dessen, was die Urheber des Boykotts von ihrem Gegner erlangen wollen. Sie selbst entziehen ihm ein wirtschaftliches Gut; hätte man dieses im Auge, dann müßte man alle Boykottierungen als wirtschaftliche erklären. Insofern sie aber durch diese Entziehung oder Vorenthaltung von ihm ein politisches Recht oder wenigstens die Mitwirkuug zu diesem Rechte erlangen wollen, wird die Boykottierung als politische bezeichnet. Hieher gehören z. B. jene, die zur Erreichung eines freieren Versammlungsrechtes, eines umfangreicheren Stimmrechtes, zur Abschaffung eines lästigen Gesetzes veranstaltet werden. Ein wirtschaftliches Ziel verfolgen unter anderm jene von Arbeitern verkündeten Boykottierungen, welche die Erhöhung ihrer Arbeitslöhne oder Besserung sonstiger Arbeitsbedingungen bezwecken. Außer den genannten beiden Klassen könnte man noch viele andere aufzählen, z. B. solche nicht selten sich ereignende Boykotts, die zu Parteizwecken verhängt werden und als nächstes Ziel die Ausschließung der einer andern Partei angehörenden Arbeiter aus einer Werkstätte oder Fabrik verfolgen. Daß auch zu religiösen Zwecken manchmal Boykottierungen stattfinden, wird weiter unten noch zu bemerken sein.

---

[1]) Über die verschiedenen Klassen des Boykott vgl. auch *Retzbach* a. a. O. S. 5 f.



Da bei der sittlichen Beurteilung einer Handlung nicht nur deren nächster sondern auch der entferntere Zweck beachtet werden muß, ist hier auch die Bemerkung am Platze, daß Boykottierungen, die ihrem nächsten Zwecke nach politisch sind, dem entfernteren nach eher als wirtschaftlich zu kennzeichnen sein können und umgekehrt; ebenso wie solche, die ihrem nächsten Zwecke nach wirtschaftlich sind, dem entfernteren Zwecke nach religiös oder antireligiös oder parteipolitisch u. s. w. sein können.

3. Eine weitere Einteilung, die aber vom Gegenstande der Verabredung hergenommen wird, ist die in Kaufs- und Verkaufs-Boykotts. Unter den ersteren versteht man die gemeinsamen Verabredungen, in bestimmten Geschäften nichts einzukaufen und dadurch dem Geschäftsinhaber den Gewinn, den er aus diesem Geschäfte ziehen würde, nicht zukommen zu lassen; die letzteren hingegen sind solche, die unter Verkäufern getroffen sind und diese verpflichten, an jemanden in Zukunft ihre Waren nicht mehr zu verkaufen, um ihn dadurch zu verhindern, aus dem Wiederverkaufe oder der Weiterverarbeitung derselben geschäftlichen Nutzen zu ziehen. Daß diese Einteilung dann auf andere Verträge und Vertragsarten (Pacht- Leih- u. s. w. Verträge) entsprechende Anwendung finden kann, ist selbstverständlich.

4. Ferner sei die Einteilung in Personen-, Waren-, Betriebs-Boykotts erwähnt. Schließlich allerdings zielt jeder Boykott auf eine Person hin, die man mit demselben treffen, je nach dem verschiedenen Zwecke, der mit der Boykottierung erreicht werden soll, beeinflussen will, und insofern kann man alle als Personenboykotts bezeichnen. Diese Einteilung ist aber hergenommen von dem Gegenstande, der unmittelbar in Verruf erklärt wird. Daher nennt man Personenboykott jenen, der gegen eine bestimmte Person, z. B. einen Geschäfts-Angestellten, etwa auch einen Geschäfts-Inhaber, gerichtet wird. Man gibt gemeinsam den Dienst in einem Betriebe auf (Streik) und erklärt diesen wegen des Angestellten in Verruf; vom Betriebsinhaber verlangt man die Entlassung dieser mißliebigen Person. Unmittelbar wäre hier der Betriebsinhaber an der

Erreichung weiteren Geschäftsvorteiles gehindert und insofern trägt diese Verrufserklärung den Charakter eines Betriebsboykotts. Da indes das ganze Vorgehen nur den Zweck hat, den Angestellten zu treffen, zählt man es zu den Personenboykotts. Das Gleiche ist zu sagen von den sehr häufig vorkommenden „Eroberungen“ einzelner Werkstätten oder Fabriken. Einer bestimmten Partei angehörende Arbeiter kündigen ihrem gemeinsamen Arbeitsherrn den Arbeitsvertrag und drohen zugleich mit Boykottierung, wenn nicht die ihrer Gegenpartei angehörenden Arbeiter vom Dienstherrn entlassen werden: der Betrieb soll „erobert“, in den „Alleinbesitz“ ihrer Partei gebracht werden. Findet die Entlassung der andern Arbeiter nicht statt, dann ist wieder unmittelbarer Gegenstand der Verrufserklärung der Betrieb, dessen Inhaber man zur Entlassung nötigen will. Wegen der allerdings erst mittelbar getroffenen Arbeiter wird er den Personenboykotts zugezählt. Warenboykotts heißen jene, welche zum Gegenstande Waren haben und je nach den Verhältnissen den Einkauf derselben, den Verkauf, die Verladung oder Versendung derselben hindern, um dem Eigentümer derselben den Gewinn aus seinem Geschäfte unmöglich zu machen. Betriebsboykotts endlich werden jene genannt, die, ohne auf weiteres abzuzielen, den Betriebsinhaber oder Leiter veranlassen sollen zur Abstellung etwaiger Mißbräuche in seinem Betrieb, Erhöhung der Arbeitslöhne, sonstiger Besserung der Arbeitsbedingungen u. s. w.

5. Ferner sei noch die Einteilung in direkte und indirekte Boykotts erwähnl, nicht als ob diese letzteren wirklich Verrufserklärungen wären, sondern nur weil die sittliche Beurteilung der wirklichen oder der Boykotts im eigentlichen Sinne auch auf diese sog. indirekten entsprechende Anwendung findet. Zu ihnen sind zu rechnen jene Verträge, die unter der Bedingung eingegangen werden, daß in Zukunft andere von der Eingehung gleicher oder ähnlicher Verträge mit dem Vertragschließenden ausgeschlossen bleiben. Wer z. B. jemandem nur unter der Bedingung seine Waren jetzt verkaufen will, daß der Käufer die gleichen oder andere Waren auch in Zukunft

nur von ihm bezieht, schließt alle andern Verkäufer dieser Waren von der Vertragsschließung mit diesem Käufer und von dem dadurch zu erzielenden Vermögensgewinn aus. Eine ganz ähnliche Wirkung wird durch das sog. Markenwesen erzielt. Es findet eine Verabredung unter einer größeren oder geringeren Anzahl von Personen statt, einem Verkäufer geschäftliche Vorteile dadurch zu verschaffen, daß man seine Waren bevorzugt und nur sie einkauft, und veranlaßt ihn deshalb, eben diese seine Waren durch eine Marke kenntlich zu machen, um so den Alleinkauf derselben zu ermöglichen. Da allen andern dadurch der Geschäftsgewinn entgeht und diese unter gewissen Umständen sogar in Not geraten können, so erhebt sich auch bezüglich dieses Vorganges die Frage über seine sittliche Erlaubtheit. Er wird indirekter Boykott genannt, da er nicht unmittelbar die Vorteilsentziehung anderer, sondern vielmehr den Vermögensvorteil des Einen bezweckt, dieser letztere aber die Vorteilsentziehung für andere zur Folge hat, also erst mittelbar oder indirekt herbeiführt, während der direkte Boykott die Vorteilsentziehung nicht nur unmittelbar herbeiführt, sondern auch geradezu beabsichtigt, um dadurch einen weiteren Zweck zu erreichen.

Daß man dann die Boykotts je nach ihren verschiedenen Umfange in verschiedene Klassen einteilen kann und einteilt, bedarf keiner besonderen Erwähnung. Die mindest umfangreichen sind die lokalen, die umfangreichsten die internationalen, für welche England durch das allen seinen Untertanen auferlegte Verbot, mit Angehörigen der Mittelmächte Geschäfte abzuschließen, aus denen sie Nutzen ziehen könnten, in jüngster Zeit das häßlichste Beispiel gegeben hat.

6. Sind die bisher angeführten Arten mehr volkswirtschaftlicher Natur und daher an sich für die sittliche Beurteilung der Verrufserklärungen von geringem Belange, so hat die Einteilung in unbedingte oder absolute und bedingte wegen der verschiedenen Wirkungen, die sie herbeiführen, für die Beurteilung vom Standpunkte der Sittlichkeit umso mehr Bedeutung. Da wir auf den Unterschied derselben weiter unten näher eingehen müssen, so

sei hier nur kurz das Wesen derselben angegeben. Unter bedingten Boykotts — sie sind wohl die zahlreichsten — verstehen wir jene, denen vorzubeugen oder falls sie schon ausgesprochen und in der Ausführung begriffen sind, denen ein Ende zu machen in der Macht der von ihnen Betroffenen steht. Unbedingte hingegen sind jene, denen gegenüber der Betroffene machtlos ist, die er einfach über sich ergehen lassen muß. Da niemand etwas sittlich Unerlaubtes tun darf, so müssen vom Standpunkte der Sittlichkeit zu der letzteren Klasse alle jene gerechnet werden, welche den Boykottierten zu etwas veranlassen wollen, was er unter den gegebenen Verhältnissen ohne das Sittengesetz zu verletzen nicht tun darf.

7. Wenn wir einiges über die Beurteilung dieser Vorgänge vom Standpunkt der Sittlichkeit sagen, so müssen wir an erster Stelle eine Bemerkung machen, die allerdings ganz selbstverständlich ist, aber von der Natur unseres Gegenstandes uns gebieterisch verlangt zu werden scheint. Sie betrifft die innere Gesinnung oder die rein persönlichen Beweggründe derjenigen, welche zu einer Verrufserklärung schreiten oder an der Ausführung derselben sich beteiligen. Jedem Menschen gestattet das christliche Sittengesetz, seine zeitlichen und materiellen Interessen zu verfolgen und mit den Beschränkungen, die weiter unten zu besprechen sein werden, dabei auch von den Interessen anderer abzusehen, ja diesen entgegen zu handeln; aber in allen Interessenkämpfen darf innerlich die schuldige Nächstenliebe nicht verletzt werden; Haß, Neid, Rachsucht und ähnliche Beweggründe müssen bei der Verfolgung der persönlichen, wie der Klasseninteressen ganz ausgeschlossen bleiben. Eine derartige sündhafte Gesinnung oder Absicht kann jede, auch eine sonst erlaubte ja gebotene also gute Handlung sittlich verwerflich machen. Die Frage, was vom Boykott an sich — abgesehen von der rein inneren Gesinnung — zu halten ist, wird durch diese nicht berührt. Diese Bemerkungen glaubten wir trotz ihrer Selbstverständlichkeit vorausschicken zu müssen, weil sie bei etwaigen Besprechungen des uns beschäftigenden Gegenstandes vor einer größeren theologisch nicht ge-

bildeten Zuhörerschaft vielleicht sogar am meisten einzuschärfen wäre.

Von dieser inneren Gesinnung, von der die einzelnen am Boykott Beteiligten sich leiten lassen, ist der Zweck, den sie mit derselben verfolgen, zu unterscheiden. Daß dieser sehr verschieden ist und nach ihm die Verrufserklärungen in verschiedene Klassen eingeteilt werden, wurde schon bemerkt. Daß er von entscheidendem Einfluß auf die Erlaubtheit oder überhaupt die sittliche Beurteilung der Boykotts ist, versteht sich von selbst. Damit eine Verrufserklärung erlaubt sei, muß vor allem ihr Zweck und zwar nicht nur der nächste sondern auch der entferntere, der ausgesprochenermaßen mit demselben erreicht werden soll, sittlich erlaubt sein. Darum ist nicht nur jede zu antireligiösen, aufrührerischen, staatsgefährlichen und ähnlichen Zielen veranstaltete Ächtung einzelner Personen oder Körperschaften, sondern auch z. B. ein zur Erreichung überhoher und demnach ungerechter Löhne, zur Herabdrückung des Preises einzelner Waren unter den gerechten Preis veranstalteter Boykott, schon wegen des Zweckes, den man mit ihm verfolgt, sittlich verwerflich. Zu ihm raten oder aufmuntern, an der Beschlußfassung fördernden Anteil nehmen, ihn billigen, sind sittlich verwerfliche Handlungen. Ob diejenigen, welche bloß äußerlich zur Ausführung desselben mitwirken, das christliche Sittengesetz verletzen, muß nach den allgemeinen über die bloß äußere Mitwirkung zu einer unerlaubten Handlung geltenden Regeln beurteilt werden. Demgemäß sagten wir schon oben, jener Boykott sei unerlaubt, welcher den von ihm Betroffenen zu einer Handlung oder Unterlassung nötigen soll, die ihm unter den gegebenen Umständen das christliche Sittengesetz verbietet.

8. Wie ist die Androhung eines Boykotts vom Standpunkte des christlichen Sittengesetzes zu beurteilen?[1]) Unter Androhung verstehen wir hier die dem zu Boykottie-

---

[1]) Über die Stellungnahme des „Strafgesetzbuches für das deutsche Reich“ zur Androhung eines Boykott vgl. Dr. *W. Stein*, „Boykott u Recht“ im Anhang zu *Retzbach* S. 227 ff.



renden gemachte Mitteilung, es werde, falls er auf eine bestimmte Forderung nicht eingehe, der Boykott gegen ihn ausgesprochen und ausgeführt werden. Daß die Form einer solchen Mitteilung eine Verletzung der Ehre, der schuldigen Liebe u. s. w. in sich bergen kann, braucht nicht gesagt zu werden. Die sittliche Erlaubtheit der Mitteilung an sich sowie der erneuten Aufforderung, dem Wunsche und Willen der auf diese Weise Drohenden zu entsprechen, hängt ausschließlich von der sittlichen Erlaubtheit dessen ab, was man androht. Verbietet das christliche Sittengesetz unter den gegebenen Bedingungen den Boykott nicht, dann gestattet es auch die auf diese Weise vorzunehmende Androhung. Verbietet es aber den Boykott selbst, dann ist auch eine im Ernste vorgenommene Androhung unerlaubt, wenn auch selbstverständlich nicht in demselben Grade, wie die Ausführung. Das positive Gesetz kann aber, wie in andern Fällen so auch hier, über die natürlichen Pflichten hinaus Festsetzungen treffen und könnte daher, wenn das Gemeinwohl es verlangt, eine Androhung mit entsprechender Strafe belegen.

9. Um sich nun ein Urteil zu bilden über die Erlaubtheit eines zu sittlich unantastbaren Zwecken zu veranstaltenden Boykotts, und demnach über die Androhung und Ausführung desselben, muß man, wie es in allen andern Fällen geschehen muß, die Natur und das Wesen der Handlung sich klar machen, die man Boykott heißt. Was tun die Boykottierenden, was verabreden sie unter einander, womit drohen sie ihrem Gegner, den sie beeinflussen wollen? Gegenstand der Verabredung, der Drohung u. s. w., mit einem Worte des Boykotts ist die Enthaltung von zukünftigen geschäftlichen Verbindungen, aus denen dem Gegner materielle Vorteile erwachsen würden, also die Hintanhaltung eines in der Zukunft zu ziehenden Vorteils aus einem Geschäfte. Da nun ganz gewöhnlich niemand rechtlich verpflichtet ist, in Zukunft zu andern in Geschäftsverbindungen zu treten, so kann in einer solchen Verabredung und daher auch in der Drohung keine Verletzung der Gerechtigkeit enthalten sein. Die Verrufserklärung macht nicht, wie die Arbeitseinstellung

(Streik) und die Arbeiterentlassung einem bestandenen Vertragsverhältnis ein Ende, sie will künftige Verträge, zu deren Eingehung keine Rechtspflicht vorliegt, hintan halten. Die Drohung und die Ausführung mag man eine Nötigung, Zwang, Erpressung nennen, aber sie ist keine ungerechte Nötigung, kein ungerechter Zwang. Hätte sich in ganz besonderen Fällen jemand einem Andern gegenüber vertragsmäßig verpflichtet, in seinem Geschäfte Waren einzukaufen, bei ihm Arbeit zu übernehmen u. s. w., dann würde er durch Teilnahme an einem Boykott, der ihn an der Erfüllung seiner Vertragspflicht hindert, natürlich die Gerechtigkeit verletzen. Aber da dieser Fall nur äußerst vereinzelt vorkommt, so sehen wir ganz von ihm ab und handeln im Folgenden nur vom Boykott, wie er durchwegs vorkommt und demnach eine Rechtsverletzung nicht in sich enthält.

Hält man nun einmal fest, daß ein Boykott nicht die Gerechtigkeit verletzt, dann kann die Beantwortung, ob oder wann er das christliche Sittengesetz verletzt, nicht mehr schwer fallen. Enthält er eine sittliche Verfehlung, dann muß das eine Verletzung der christlichen Nächstenliebe, und zwar der allgemeinen, allen schuldigen Liebe sein. Allerdings könnte es ja auch wohl einmal in Frage kommen, ob jemand einen Boykott fördern und an ihm teilnehmen dürfte, der sich gegen seinen besondern Wohltäter oder gegen einen Verwandten richtet, dem er also nicht nur die allen schuldige christliche Nächstenliebe, sondern auch Verwandtenliebe, also Pietät oder besondere Dankbarkeit schuldete; jedoch sind das auch wieder seltene Ausnahmsfälle, von denen wir hier absehen. Außerdem aber unterliegen die Pflicht sowohl der Dankbarkeit als auch der Pietät im allgemeinen den Regeln, welche wir sogleich als für die Nächstenliebe überhaupt geltend anzuführen haben werden. So erhält die uns beschäftigende Frage den Sinn, ob und wann ein Boykott die dem Boykottierten schuldige christliche Nächstenliebe verletzt, oder mit andern Worten: wann ist jemand verpflichtet, seinem Nächsten jenen Geschäftsvorteil zuzuwenden, den er ihm durch den Boykott zu entziehen beabsichtigt.

Die sittliche Verpflichtung, dem Nächsten einen Dienst zu erweisen, setzt bei diesem die Hilfsbedürftigkeit, d. h. eine Notlage, in der er sich selbst nicht helfen kann, voraus. Wenn eine solche Notlage nicht vorhanden ist, besteht auch keine Verpflichtung, dem Nächsten einen Dienst zu erweisen, obwohl man es sehr leicht tun kann. Es mag löblich, gottgefällig, vollkommener sein, aber Pflicht ist es nicht. Mit der Notlage erst beginnt die Verpflichtung und sie steigert sich, je größer die Notlage des Nächsten ist. Die Moraltheologen handeln über die Verpflichtung, dem Nächsten Dienste zu erweisen, sowohl im allgemeinen als auch im besondern, und besprechen dann vor allem die Pflicht des Almosengebens[1]). Alle aber stimmen in den maßgebenden Grundsätzen überein und sagen z. B., daß man, falls der Nächste sich in äußerster oder sehr schwerer Notlage befinde, ihm, wenn das möglich ist, unter schwerer Sünde zu Hilfe kommen müsse; falls er sich in einer noch erträglichen Notlage befinde, nur unter einer läßlichen Sünde. Nun besteht allerdings keine Gleichheit zwischen dem Geben eines Almosens und der Zuwendung eines Geschäftsvorteiles vermittelst der Eingehung eines zweiseitigen Vertrages. Dieser letztere verlangt kein eigentliches Opfer, während die Darreichung eines Almosens immer eine Verzichtleistung auf ein zeitliches Gut ohne Gegenleistung ist. Aber die allgemeine Regel, daß die Nächstenliebe nur zur Hilfeleistung im Falle einer Notlage verpflichtet und mit dieser sich steigert, muß sicher auch auf die Boykottierung Anwendung finden.

Die katholische Moraltheologie stellt aber nicht nur den genannten Grundsatz auf, sondern gibt auch den Umfang desselben an. Rücksichtlich dieses halten die Theologen einmütig den Satz: *Caritas non obligat cum relative gravi incommodo.* Bereitet uns die dem Nächsten zu leistende Hilfe Beschwerde oder Nachteile irgendwelcher Art, so dürfen wir diese Beschwerde mit dem Vorteile, den

[1]) Vgl. z. B. *Noldin,* De praeceptis n. 73 ss., 89 ss.; *Marc,* Institutiones morales[13] I n. 479 ss., 486 ss.; *Prümmer,* Manuale Theologiae moralis I n. 579 ss.; *Lehmkuhl,* Theologia moralis[12] I n. 756 ss.

der Nächste aus unserer Hilfeleistung ziehen wird, in Vergleich bringen und dürfen wir von der Hilfeleistung Abstand nehmen, wenn sie im Vergleich zu dem Erfolge oder dem Nutzen, der dem Nächsten erwächst, erheblich ist. Auf das Almosengeben angewendet, führt dieser allgemeine Grundsatz unter anderm zu folgenden Regeln: Befindet sich jemand in äußerster Notlage, dann besteht für mich noch nicht die Verpflichtung, ihm aus dem, was ich selber auch nur zum standesgemäßen Unterhalte ganz notwendig habe, eine Gabe zukommen zu lassen, wohl aber aus dem, was ich über den ganz notwendigen Standesunterhalt hinaus besitze. Und befindet sich jemand nicht in äußerster, aber doch großer Notlage, dann mindert sich meine Hilfeleistungspflicht in der Weise, daß ich ihm nur mit dem, was mir nach Abzug aller geziemenden Standesausgaben übrig bleibt, zu Hilfe zu kommen brauche.

Die in diesen und ähnlichen Urteilen der Moraltheologie ausgedrückten Gedanken dürfen auch diejenigen, welche durch die Boykottierung für sich Vorteile erlangen wollen, auf ihren Fall entsprechend anwenden. Der Vorteil, er mag nun ein politisches Recht oder ein wirtschaftlicher Nutzen sein, den ihnen der Boykott verschaffen soll, darf allerdings nicht in einem argen Mißverhältnis zu dem Nachteile stehen, den der Boykottierte erleidet; aber es bestünde selbst dann keine Verpflichtung, vom Boykott abzustehen, wenn ihr Vorteil einigermaßen erheblich geringer anzuschlagen wäre, als der dem Boykottierten erwachsende Nachteil.

10. Für die weitere Anwendung dieser Regel auf Einzelfälle ist die Unterscheidung in bedingte und unbedingte Verrufserklärungen nicht ohne Bedeutung. Unter den ersteren versteht man, wie oben schon gesagt wurde, jene, welchen der Boykottierte zuvorkommen oder doch ein Ende machen kann. Das tut er durch Bewilligung der Forderung der Boykottierenden. Erwächst ihm aus dieser Bewilligung keinerlei Nachteil, so liegt darin ein Beweis dafür, daß die Nächstenliebe in diesem Falle den Boykott nicht verbietet. Die Boykottierenden haben sich einen Vorteil verschafft, ohne dem zu Boykottierenden

einen Nachteil zu verursachen. Aber auch wenn diesem ein Nachteil wirklich erwächst, brauchen die Boykottierenden von dem Boykott noch nicht abzustehen; diese Pflicht haben sie erst dann, wenn ein bedeutendes Mißverhältnis zwischen ihrem Vorteil und dem für den Boykottierten entstehenden Nachteil bestände. In allen Fällen ist, wie wir schon oben bemerkten, vorausgesetzt, daß die Forderung der Boykottierenden nicht auf etwas sittlich Unerlaubtes sich beziehe. Handelt der Boykottierte nicht gegen sein Gewissen durch die Bewilligung der Forderung, so mag er durch die Boykottierung in eine gewisse Notlage geraten, die Boykottierenden sind darum nicht gehalten, auf ihren Vorteil zu verzichten, auch wenn sie ohne diesen zu erreichen, in einer wirklichen Notlage sich nicht befänden, derselbe vielmehr nur dazu diente, ihre Lage zu verbessern.

Mehr ins Einzelne eingehende Regeln über die gegenseitige Abwägung des Vorteils, den die Boykottierenden anstreben, und des Nachteils, der dem Boykottierten aus der Gewährung der an ihn gestellten Forderung erwachsen kann, werden sich nicht leicht angeben lassen und auch kaum von Nutzen sein. Wie sollen auch politische Rechte, um derentwillen ein Boykott veranstaltet wird, mit äußeren Glücksgütern, die durch Nichtgewährung solcher Rechte den Boykottierten vorenthalten bleiben, gegen einander abgewogen werden? Das Gleiche gilt von den Boykotts, die zu sittlich guten oder religiösen Zwecken veranstaltet werden. Selbst bei der rein wirtschaftliche Ziele verfolgenden Verrufserklärung wird die gegenseitige Abschätzung durch den Umstand außerordentlich erschwert, daß wenigstens auf der einen Seite der Vorteil vieler, der Boykottierenden, in Frage kommt, der sich seiner Natur nach einer genaueren Bestimmung entzieht, und nur auf der andern Seite ein leichter zu berechnender zeitlicher Vorteil oder Nachteil.

Aus den angeführten Regeln geht aber das hervor, daß Boykotts, die das Gemeinwohl insofern beeinträchtigen, als die Boykottierenden im Falle der Nichtgewährung ihrer Forderung ihre für das Gemeinwohl notwendigen Dienste

versagen, zumeist als unerlaubt angesehen werden müssen. Das Gemeinwohl muß ja dem Wohle des Einzelnen vorangehen; jedermann ist verpflichtet, für das Gemeinwohl Opfer zu bringen, unter Umständen schwere, ja die schwersten Opfer. Doch gibt es Fälle, in denen die Unerlaubtheit auch eines solchen Boykotts nicht vorhanden ist. Denn auch die Forderung der Boykottierenden kann dem Gemeinwohle, selbst unmittelbar, noch leichter aber mittelbar ersprießlich sein, so daß dann der eine öffentliche Nutzen gegen einen andern öffentlichen Nutzen abgewogen werden muß. Zudem wird sich nicht behaupten lassen, daß jeder, auch der geringste, zum Gemeinwohle gereichende Vorteil höher zu bewerten ist, als ein großer Vorteil, der immerhin nur Privatvorteil sein mag, aber vielen zukommt. In solchen zweifelhaften Fällen ließe sich erst durch eine Entscheidung der staatlichen Autorität, welche für das öffentliche Wohl zu sorgen hat, Gewißheit über das, was erlaubt ist oder nicht, herbeiführen.

11. Noch ist etwas über die unbedingten Verrufserklärungen nnd ihre Beurteilung zu sagen. Daß unter solchen jene zu verstehen sind, welche die Boykottierten nicht vor die Alternative stellen, entweder die an sie gestellte Forderung anzunehmen oder den Boykott über sich ergehen zu lassen, sondern vielmehr schlechthin ausgesprochen und so lange aufrecht erhalten werden, als es den Boykottierenden selbst gefällt, wurde schon oben gesagt. Ein besonders häufig vorkommendes Beispiel derselben ist die Arbeiteraussperrung, wenigstens wie diese zumeist vorkommt. An sich kann ja auch sie bedingt sein, aber am öftesten kommt sie wohl als unbedingter Boykott vor. Wenn nicht ein sittlich verwerflicher Beweggrund, wie Rachsucht, Haß, Parteiwut u. ähnl. zur Vornahme desselben treibt, er also nicht wegen dieses verbotenen Beweggrundes von vornherein als unerlaubt zu erklären ist, wird man wohl keinen andern Zweck mit ihm verfolgen können, als den, den Ausgesperrten zu strafen. Daher entsteht die Frage, ob und unter welchen näheren Bedingungen ein Strafboykott sittlich gestattet ist. Die Antwort kann keine andere sein als die, daß die Strafabsicht an sich

noch keineswegs das Sittengesetz verletzt. Mit der Strafe will man etwas Gutes erreichen und jedermann, auch die öffentliche Gewalt, die geistliche wie die weltliche, muß bei der Ausübung des Strafrechtes gerade von dieser Absicht, einen guten Zweck zu erreichen, sich leiten lassen, man mag als Strafzweck nun Besserung des zu Bestrafenden, oder die Abschreckung anderer oder die Vergeltung und Wiederherstellung der verletzten Ordnung ansehen. Das lehrt auch einen jeden sein sittliches Bewußtsein. Wer möchte Bedenken tragen, jemandem, der ihn beleidigt hat und vor dessen weiteren Beleidigungen er nicht sicher ist, seine Gunst und irgendwelche Vorteile auf längere oder kürzere Zeit zu entziehen, damit er zur Einsicht und Besserung seiner selbst komme, oder damit er andere, denen es beifallen könnte, das Gleiche zu tun, davon abschrecke? Darum läßt sich auch der Strafboykott und demnach auch die Strafaussperrung eines oder mehrerer Arbeiter nicht schon an sich als unerlaubt ansehen. Damit er aber sittlich gestattet sei, werden dieselben Bedingungen erfordert werden, welche die Verhängung und Ausführung einer Strafe überhaupt voraussetzt. Sie darf nicht übermäßig, also nicht grausam, sondern muß dem Vergehen, für das sie auferlegt wird, angemessen sein. Kein Strafzweck verlangt mehr als eine angemessene Strafe. Die für ein geringeres Vergehen auferlegte größere Strafe mag vielleicht bewirken, daß der von ihr Betroffene sich sorgfältiger vor einem ähnlichen Vergehen hütet, aber sie verbittert zugleich und hebt mit diesem Schaden den andern Vorteil wieder auf. Sie benimmt zugleich auch die Achtung und Verehrung dessen, der sie auferlegt und das ist eine weitere den andern Vorteil aufhebende Wirkung. Das Gleiche ist bezüglich der Folgen, die sie auf andere ausübt, zu sagen. Diese mögen durch die härtere Strafe mehr abgeschreckt werden vor ähnlichen Vergehen, aber in ihnen wird diese an sich gute Wirkung gleichfalls wieder durch die nachteilige Folge der Verbitterung, Herabminderung der Achtung u. s. w. aufgehoben.

Läßt sich nach dem Gesagten nun behaupten, daß die Verrufserklärungen an sich dem christlichen Sittengesetze

nicht widerstreiten, sondern sittlich indifferente Handlungen sind, so folgt daraus von selbst, daß sie unter Umständen auch zu religiösen Zwecken angewendet werden dürften. In früheren Zeiten hat bekanntlich die kirchliche Autorität selbst auch zu diesem Mittel ihre Zuflucht genommen, vor allem durch die nunmehr allerdings nicht mehr bestehende Verpflichtung, mit Exkommunizierten auch keinen weltlichen Verkehr zu unterhalten.

Schließlich muß aber jede umsichtige Beurteilung des Boykottierungswesens, wie es die neuzeitliche Entwickelung, vor allem die vom Großkapitalismus ausgegangene Ausbeutung der Arbeiter und der Konsumenten, mit sich gebracht hat, eingestehen, daß es zu vielen sittlichen Verfehlungen Anlaß bietet, zu Ungerechtigkeiten, Lieblosigkeiten in der Gesinnung und im Handeln, zu Ausschreitungen gegen die öffentliche Ordnung und andern Verfehlungen. Darum müssen jene, von denen die Verhängung eines Boykotts abhängt, sich auch die Frage vorlegen, ob er nicht etwa allzu große Gefahr dieser moralisch verwerflichen Begleiterscheinungen herbeiführt. Je größer diese Gefahr ist, ein umso wichtigerer Grund zur Verhängung des Boykott müßte vorliegen, um ihn sittlich erlaubt zu machen.

Gerade der Umstand nun, daß es in einzelnen Fällen außerordentlich schwierig ist, über die Erlaubtheit einer Verrufserklärung ein sicheres Urteil zu fällen und daher sehr oft nichts anderes übrig bleibt, als die Dinge ihren Lauf nehmen zu lassen, müßte die einsichtigen Staatsmänner veranlassen, die Ursachen der jetzt so häufig vorkommenden und so viele private und öffentliche Schäden herbeiführenden Verrufserklärungen zu erforschen und diese Quellen dann zu verstopfen. Daß die Hauptursache in der Ausschaltung des christlichen Sittengesetzes aus der Wirtschaftstätigkeit und dem öffentlichen Leben liegt, ist wiederholt aufs klarste dargelegt worden, namentlich auch in der Enzyklika *Rerum novarum* Leos XIII.

Religionspsychologie und Theologie

Von **Franz Krus** S. J.—Innsbruck

(Zweiter Artikel)

III. Stellung der neugegründeten „Gesellschaft für Religionspsychologie" zu Dogma und Theologie

Die „Gesellschaft für Religionspsychologie" erklärt im ersten Paragraphen ihrer Satzungen „die Religionspsychologie als reine Tatsachenwissenschaft, welche der Erforschung der Religion als psychischer Wirklichkeit dient; zu ihrem Arbeitsgebiet gehört daher weder die Beurteilung des Wertes noch die Behandlung der Frage nach der Wahrheit bestimmter religiöser Formen". Das „Archiv für Religionspsychologie", das nach § 2 derselben Satzungen „im Sinne der in § 1 niedergelegten Grundsätze geleitet wird", gibt in seinem einführenden Artikel genauer das Verhältnis der Religionspsychologie zu den Grenzwissenschaften an, und zwar wird zuerst (S. 5—7) „die Religionswissenschaft, speziell die Theologie als Wissenschaft von der christlichen Religion" berücksichtigt.

Daß die praktische Theologie von der Religionspsychologie bedeutenden Nutzen erhoffen kann, zeige sich schon darin, „daß die theologischen Freunde der Religionspsychologie fast alle durch die Bedürfnisse der praktischen Theologie oder vielmehr der kirchlichen Praxis zur Religionspsychologie geführt worden sind"; und umgekehrt: für die letztere müßten die Ergebnisse der praktischen Theologie fruchtbar gemacht werden. Auch Religionsgeschichte und Religionspsychologie können sich gegenseitig

fördern, indem die erstere z. B. Material liefert (Biographien religiöser Persönlichkeiten, Riten, religiöse Lyrik), die andere die Grundsätze zur Deutung dieses Materials vertieft. „Zu der Religionsgeschichte im weitesten Sinne gehört auch die philologische Erklärung der Urkunden der großen geschichtlichen Religionen, insbesondere der Bibel; hier genügt nicht eine gelegentliche Berücksichtigung des psychologischen Gesichtspunktes, sondern es ist zu erwarten, daß die Fragestellungen und die Resultate der Religionspsychologie lehren werden, die heiligen Texte mit ganz neuen Augen zu betrachten" [!].

Als bedeutend heikler dagegen wird das Verhältnis zur dogmatischen Theologie bezeichnet: „Aus der Berührung mit der Dogmatik entsteht dagegen die größte Gefahr, welcher die Religionspsychologie ausgesetzt ist. Die Dogmatik stellt sich überall die Aufgabe, bestimmte Glaubensüberzeugungen als wahr und als normativ (‚Dogmen') zu vertreten. Nichts Schlimmeres aber könnte die Religionspsychologie tun, als gleichfalls sich in eine Erörterung über die Wahrheit der religiösen Glaubenssätze einzulassen". Soweit allerdings die „Dogmen und der daran geknüpfte Wahrheitsanspruch ... zu dem Tatbestand des religiösen Erlebens selbst gehören", sind sie auch Gegenstand der Religionspsychologie; diese hat jedoch nur zu untersuchen, „welche Rolle das Wahrheitsbewußtsein in dem religiösen Leben des Individuums spielt, wieweit die Dogmen das religiöse Erleben und Verhalten selbst zu beeinflußen und zu färben imstande sind, welche verschiedenen Erlebnisse etwa verschiedene Individuen oder verschiedene religiöse Gemeinschaften bei dem gleichen Glaubenssatz haben, und ähnliche Fragen. Aber darüber hinaus darf und kann der Religionspsychologe nicht gehen; die Wahrheitsfrage selbst muß streng und unbedingt aus der Religionspsychologie ausgeschlossen sein". Eine derartige „reinliche" Scheidung sei auch schon wegen der Schwierigkeiten nötig, „die sich heute noch aus dem Problem erheben, wie sich Psychologie und Erkenntnistheorie zu einander verhalten".

Der aufmerksame Leser wird finden, daß diese letztberührten „Schwierigkeiten", trotzdem man ihnen vollständig aus dem Wege gehen möchte, dennoch auch schon

in die programmatische Erklärung über das Verhältnis von Dogmatik und Religionspsychologie hineinspielen. Ist denn wirklich z. B. die Untersuchung, „wieweit die Dogmen das religiöse Erleben und Verhalten zu beeinflußen imstande sind“, Aufgabe bloß oder auch nur vornehmlich der Religionspsychologie? Nur dann würde das zutreffen, falls über die ausgeübte Religion — und dasselbe gilt von allen Betätigungen des geistigen Lebens — wissenschaftlich zuhöchst die Psychologie zu entscheiden hätte! Der Satz, der eigentliche Gegenstand der Religionspsychologie sei die Religion nach der subjektiven Seite — im Gegensatz zu den objektiv oder abstrakt genommenen religiösen Wahrheiten und Normen — bedarf noch der weiteren Einschränkung: soweit diese subjektive Seite des religiösen Lebens von seinem Träger, d. h. eben von der Seele mit ihren natürlichen und übernatürlich gehobenen Fähigkeiten abhängt, nicht aber etwa von den in den religiösen Wahrheiten und Motiven aufgespeicherten geistigen Kräften. Selbstverständlich wirken sich diese, vom Subjekt aufgenommen, in der Seele aus, aber sie stammen nicht aus ihr, und über sie hat nicht der Psychologe das letzte Wort zu sprechen, obschon er mit ihnen genau vertraut sein muß, falls er wirklich Religions-Psychologie treiben will.

Auf diesen Unterschied zwischen „subjektiv“ und „psychologisch“ wird noch später zurückzugreifen sein. Vorderhand genügt es, noch festzustellen, daß die oben vorgelegte Scheidung zwischen Dogmatik und Religionspsychologie auch von den katholischen Mitgliedern der neuen Arbeits-Gesellsehaft nicht nur stillschweigend, sondern des öfteren ausdrücklich und recht entschieden vertreten wird. Die bisher bedeutendste Veröffentlichung hiezu, nämlich die schon mehrfach erwähnte Schrift „Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie. Ein Beitrag zur Einführung“ von Dr. *Wunderle*, spitzt sich auf den Nachweis zu, daß die religiöse „Wahrheitsfrage“ und überhaupt Philosophie und Theologie aus dem Arbeitsgebiet der Religionspsychologie auszuscheiden sind: „Zum Umkreise der ersteren [Religionsphilosophie und

Theologie] gehört die Abgrenzung des Begriffes der Religion, die Bewertung ihres Wesens, die Entscheidung über den Wahrheitsgehalt der Religionen; die Religionspsychologie dagegen hat von alledem abzusehen; ihr obliegt ausschließlich die Untersuchung der Religion als seelischer Wirklichkeit. Die religiöse Erfahrung als Summe eigenartiger[1]) Bewußtseinstatsachen ist ihr formaler Gegenstand. Über diesen Bereich hinaus steht ihr keinerlei Befugnis zu" (S. 98); nicht bloß dem Gegenstand nach ist sie also „eine empirische Wissenschaft", sondern auch „die Methoden der Religionspsychologie sind, dem Charakter der ganzen Wissenschaft entsprechend, empirischer Natur. Die individualisierende Religionspsychologie sucht ihr Ziel durch die Anwendung der Selbst- und Fremdbeobachtung zu erreichen", und deren richtige Übung ist dann auch die beste Vorbedingung zum Betrieb der genetischen Religionspsychologie (S. 99 f), d. h. also: da von den drei Hauptrichtungen der gegenwärtigen Religionspsychologie die „theologische" kein Existenzrecht habe, ist die aus den zwei übrigen — der individualisierenden und der genetischen — sich zusammensetzende ganze Religionspsychologie eine exklusiv empirische Wissenschaft.

Diese Auffassungen haben vielseitigen Anklang gefunden. Sie erscheinen vielen als selbstverständlich: daß die rein psychologische Seite der geistigen Lebensbetätigungen und namentlich auch der Religion etwas anderes ist als deren Inhalt, Wert, Wahrheit, das ist doch wohl einleuchtend; daraus aber folgt dann, daß die Religionspsychologie von Philosophie und Theologie zu trennen ist. Den grundsätzlichen Unterschied von psychologischer und kritisch-philosophischer Methode bezeichnet ein Gegner der „theologischen" Religionspsychologie *Wobbermins* als „Gemeingut theologischen und philosophischen Denkens"[2]). Auch sind die modernen Vertreter einer rein empirischen Reli-

---

[1]) Den richtigen Sinn dieses mißverständlichen und auf nichtkatholischer Seite oft verfehlt subjektivistisch gebrauchten Ausdruckes sucht *W.* am Anfange seiner Schrift (S. 4) zu erläutern.

[2]) *Friedr. Traub* (Tübingen), Theologie, Religionspsychologie,

gionspsychologie darin im Vorteil, daß ihre Ansicht einfacher zu sein scheint und darum leichter verständlich ist als manches der entgegenstehenden Systeme, das sich den Weg erst mühsam durch ein Dickicht verworrener Voraussetzungen bahnen will. Aber anderseits genügt doch auch schon ein Blick auf den Gegenstand der modernen Religionspsychologie zu der Einsicht, daß deren Trennung von der Theologie wenigstens nicht eine ganz radikale sein kann. Wer über die christliche Liebe bei Paulus Untersuchungen anstellen will, sei es auch nur nach der psychologischen Seite[1]), oder den wahren Sinn der Bibel durch genaue psychologische Analyse zu finden hofft[2]), ins Gebetsleben nach allen seinen Abstufungen, in seine richtigen und in seine Irr-Pfade Klarheit zu bringen[3]) und die tatsächliche Wirksamkeit der geoffenbarten Lehren und selbst der Sakramente psychologisch festzustellen unternimmt[4]), der muß doch wohl mit der Theologie in Fühlung bleiben. Und wie nun einmal heute die Geistesströmungen gehen, wenigstens von katholischer Seite her erscheint es von vornherein weit notwendiger, einen engeren Zusammenhalt der weltlichen Wissenschaften — geschweige denn der Religionspsychologie — mit der Theologie zu empfehlen, anstatt nur die Scheidung und Trennung zu betonen. Bei noch genauerem Zusehen ergeben sich aber weitere sehr schwere Bedenken gegen die Grundsätze der „Gesellschaft für Religionspsychologie".

Metaphysik. Zur Auseinandersetzung mit der theologischen Methode Wobbermins (Zeitschr. f. Theologie u. Kirche XXV, Tüb. 1915, 93—123.

[1]) Vgl. die erste Abhandlung im Archiv f. Religionspsych. von *Rittelmeyer:* Liebe bei Plato und Paulus.

[2]) Vgl. die „Einführung" zum Archiv f. Religionspsych. S. 6.

[3]) Mystik, Ekstase, Visionen, Stigmatisation, Bekehrung, Inspiration u. s. w. sind die beliebtesten Themen der modernen religionspsychologischen Schriften.

[4]) Arch. f. Rps. S. 5. 7. Mit solchen „Forschungen" beschäftigen sich auch schon manche katholischeu Lehrer, während andere zu großer Vorsicht und auch schon darum zur Zurückhaltung mahnen, weil die Überschätzung des pädagogischen Experimentierens abzuflauen beginnt.

1. Nehmen wir zunächst das Wort „empirisch“ in dem Satz „Die Religionspsychologie ist eine empirische Wissenschaft“ rückhaltlos in einem Sinne, wie er auch katholischerseits nicht beanstandet zu werden braucht, und setzen wir weiter noch voraus, die Religionspsychologen würden das „Empirische“ der Religion und der Religionswissenschaft nur in diesem einwandfreien Sinn festhalten und ihm weder direkt noch auf Umwegen wieder eine andere Bedeutung unterlegen. Nämlich: auch das religiöse Sinnen und Trachten hat seine empirisch faßbare d. h. der äußeren oder inneren Wahrnehmung zugängliche Seite, mag es sich um das religiöse Leben des Einzelnen oder der Gemeinschaften handeln. Darum wird eine vollständige Religionspsychologie einen empirischen Einschlag haben, der unter Umständen sogar als Grundlage oder wenigstens als Ausgangspunkt der religionspsychologischen Untersuchungen genommen werden kann. Selbst dagegen ist an sich nichts einzuwenden, daß diese empirische Seite des religiösen Lebens zum Gegenstand eines eigenen Zweiges oder Teiles der Religionspsychologie gemacht werde, obschon tatsächlich eine derartige Sonderung ihre Gefahren hat, wie das übrigens bei allzu weitgehender „Differenzierung“ jeder Wissenschaft der Fall ist.

Die Abhandlungen des „Archivs f. Religionsps.“ bezeichnen mehrere solche empirisch faßbare Einzelgegenstände der Religionspsychologie, z. B. Nachahmung und Nachfolge, Sprachpsychologie in ihren Beziehungen zum religiösen Leben; andere dankbare Studiengebiete dieser Art sind dort in der programmatischen „Einführung“ aufgezählt: Einfluß körperlicher Bedingungen, krankhafter Zustände, äußerer Umgebung (Inneres des Gotteshauses, Gesang u. a.) auf religiöses Verhalten, und umgekehrt Einfluß der religiösen Gesinnung auf äußeres Auftreten und Handeln; Verlauf religiöser Einzelbetätigungen und Verlauf der gesamten religiösen Entwicklung eines Menschen oder einer Menschengruppe u. s. w. Natürlich dürfen dann hier auch ganz exakte Meßmethoden angewendet, Zahlen, Tabellen und Kurven in den Dienst der Forschung gestellt werden.

Ist also der Satz „Die Religionspsychologie ist eine empirische Wissenschaft“ einwandfrei? Falls er dahin

verstanden würde, daß die Religionspsychologie auch empirische Bestandteile einschließt, dann sagt der Satz etwas Selbstverständliches aus. Keineswegs aber kann man ihn in einem so exklusiven Sinne gelten lassen, wie ihn die programmatische Behauptung ausspricht: „*Die* Religionspsychologie ist *reine* Tatsachenwissenschaft“ und wie ihn Prof. *Wunderle* in seiner „einführenden“ Schrift konsequent dahin erläutert, daß dem Gegenstand nach wie auch rücksichtlich der Methoden Philosophie und Theologie einerseits, Religionspsychologie anderseits auseinanderfallen.

Warum kann das nicht zugestanden werden? Aus mehreren Gründen:

a) Zunächst schon darum nicht, weil der christlichen Philosophie seit jeher aus sehr guten Gründen die gesamte im Umkreise des natürlichen Seelenlebens sich haltende Psychologie trotz ihres anerkannten empirischen Einschlages als ein Teil der Philosophie galt[1]). Heute beachten gewiß auch die christlichen namhafteren Philosophen mehr als früher die empirische Seite aller Wissenschaften; aber wohl keiner von ihnen wird die Psychologie als „reine Tatsachenwissenschaft“ erklären wollen. Daß ein besonderer „empirischer“ Teil eigens bearbeitet und sogar zur Grundlage der ganzen Seelenlehre genommen werde, das ist, wie gesagt, zulässig; aber er muß durch die „rationale“ Psychologie ergänzt werden, sonst hat man nicht „die“ Seelenlehre, sondern nur ein Bruchstück von ihr und setzt überdies die Hauptsache selbst aufs Spiel, nämlich die Seele. Indessen sind das alles Dinge, die in jedem besseren Lehrbuch über Psychologie stehen. Die Erfahrungen gerade auch aus dem neuesten Streit um die Religionspsychologie mahnen, mit derartigen Überzeugungen der Vorzeit schonend umzugehen. Wohin die rein „empirische“ Psychologie steuert, ist ja offenkundig.

---

[1]) Es ist kaum nötig, daran zu erinnern, daß damit die altübliche Einbeziehung der Psychologie in die „Physik“ nicht in Widerspruch steht; die Physik der Alten war ja Natur-Philosophie, ein Teil der speziellen Metaphysik.

Der Theologe [!] *Friedr. Traub* (Tübingen) sagt in seiner ablehnenden Kritik der *Wobbermin*'schen „theologischen" Religionspsychologie: „Die Unterscheidung der eigentlichen Religionspsychologie und der empirischen Psychologie unterliegt ... noch einem Bedenken und das scheint mir an dem ganzen Entwurf Wobbermins der wundeste Punkt zu sein ... Ist eine nicht empirische Psychologie nicht eine einfache contradictio in adiecto? Und steht ein solcher Begriff nicht im schärfsten Kontrast zu der ganz klar erkennbaren Tendenz, die in der Entwicklung der psychologischen Forschung sich offenbart? Diese Tendenz geht dahin, daß mit steigender Klarheit der empirische Charakter dieser Wissenschaft herausgearbeitet wird. Die frühere Psychologie war mit theologischen und metaphysischen Elementen ganz durchsetzt. Der Begriff der Seelensubstanz ist ein letzter Rest metaphysischer Psychologie, der sich bis in die Gegenwart erhalten hat. Dagegen hat die Psychologie als selbständige Sonderwissenschaft umsomehr Boden gewonnen, je mehr sie alle metaphysischen und theologischen Einschläge abgestoßen und sich auf ihren Charakter als empirische Wissenschaft besonnen hat. Die Psychologie ist ihrem Begriff nach empirische Wissenschaft"[1]).

Das sind sehr klare Eingeständnisse. *Traub* als liberalprotestantischer Theologe mag Gesinnungsfreunde aufmuntern: „Dürfen wir Theologen vom allgemeinen Wissenschaftsbetrieb so abseits stehen, daß wir Wissenschaftsbegriffe bilden, die dem Fachmann unannehmbar sind [z. B. eine über Empirie hinausgehende Psychologie]?" — katholischerseits ist Vorsicht geboten. Am allerwenigsten aber kann man folgerichtig als rein empirisch, als einen von Philosophie und vollends von der Theologie gesonderten Wissenszweig jenen Teil der Psychologie bezeichnen, der gerade die höchsten Betätigungen des Seelenlebens, die Religiosität, zum Gegenstande hat. Wie es damit in einer hypothetischen rein natürlichen Weltordnung stünde, bedarf hier keiner weiteren Ausführung. Wir wollen uns hauptsächlich über die rechte Stellung der Religionspsychologie zur Theologie klar werden, und die Theologie hat es zuerst mit der wahren d. h. mit der übernatürlichen Religion zu tun. Von diesem Ge-

[1]) Zeitschrift für Theologie u. Kirche 1915, S. 103 f. Die obige Sperrung ist von mir.

sichtspunkt her ist es einfachhin unverständlich, wie man katholischerseits „die“ Religionspsychologie als reines Tatsachenwissen — im Gegensatz zu Philosophie und Theologie — vertreten kann[1]). Hier kommen wir

b) an das zweite Bedenken gegen jene programmatische Erklärung der „Gesellschaft für Religionspsychologie“.

---

[1]) *Wunderle* beruft sich a. a. O. S. 18 zur Bestätigung seiner grundsätzlichen Ansicht vom rein empirischen Charakter *der* Religionspsychologie darauf, daß „*die* Arbeiten“ katholischer Autoren über Religionspsychologie „mit aller Deutlichkeit deren rein empirischen Charakter“ betonen. Diese Verallgemeinerung ist nicht richtig. Zwar fährt *Wunderle* fort: „*J. Lindworsky S. J., C. Gutberlet, A. Rademacher* u. a. erkannten den hohen Wert empirischer Erforschung der religiösen Bewußtseinserscheinungen an . . .“; aber offenbar ist Anerkennung des Wertes empirischer Erforschung doch nicht dasselbe wie Anerkennung des rein empirischen Charakters *der* Religionspsychologie. Wer insbesondere *Gutberlets* philosophische Schriften kennt und seinen Artikel über Religionspsychologie im Philos. Jahrb. 1911 S. 147—176 gelesen hat, wird die obige Berufung auf ihn in einem solchen Zusammenhange zum wenigsten sehr mißverständlich finden. Nach *Gutberlet* ist die moderne Religionspsychologie so entstanden, daß sich „kantische Philosophie und protestantische Religiosität freundschaftlich die Hände reichten“ (Philos. Jahrb. 1911 S. 148), und einer von ihren vielen Irrtümern ist es, daß sie Religionspsychologie als ganz neue Errungenschaft ausgibt, während doch in Wirklichkeit „echte Religionspsychologie immer in der christlichen Kirche theoretisch und praktisch gepflegt worden“ ist (S. 173), theoretisch z. B. auch vom hl. Thomas, dessen *Summa* großenteils „entweder direkt psychologischen Fragen gewidmet ist, wie die Erörterungen über den Willen, über die Fertigkeiten (habitus) u. s. w., oder er flicht doch solche Fragen ein, wie in der Lehre von den Tugenden und Sünden. So die ganze prima und secunda secundae. Ganz eigens aber behandelt er und sehr ausführlich die passiones, Gefühle Gemütsbewegungen, 27 Quaestiones beschäftigen sich damit; und doch sollen die Scholastiker die Psychologie und besonders das Gefühl vernachlässigt haben! Zugleich wirft man ihnen aber auch vor, daß sie die Philosophie zur Magd der Theologie degradiert haben. Allerdings haben sie ihre Erörterungen immer mehr oder weniger eng in Beziehung zur Religion gesetzt. Was heißt das aber anders, als sie haben Religionspsychologie getrieben? Gerade die Grundfrage der heutigen Religionspsychologie: Welche Bedeutung kommt dem Ge-

Daß das vornehmste Arbeitsgebiet für eine Wissenschaft, die den Namen „Religions-Psychologie" verdienen will, die wahre, die tatsächlich zu Recht bestehende Religion ist, kann doch wohl nicht bezweifelt werden[1]). Wo aber liegen die echtesten Quellen des Wissens um die wahre d. h. übernatürliche Religion, auch wenn wir diese lediglich nach ihrer psychologischen Seite berücksichtigen wollen? Die Empirie genügt hier nicht. Abgesehen vielleicht von wenigen außergewöhnlichen Vorkommnissen, die den göttlichen Ursprung deutlich bekunden, würden wir auf Grund der bloßen Erfahrung gerade jene Fragen nicht beantworten können, bei denen die Aufgaben einer Religionspsychologie erst recht beginnen: die Fragen nämlich nach den letzten Gründen und Ursachen, nach den Bedingungen wie Hemmnissen vorübergehender und bleibender Art der religiösen Seelenbetätigungen[2]). Aber auch

---

fühle in der Religion zu? hat der hl. Thomas mustergültig beantwortet..." Mit vollstem Recht macht *G.* hier auch auf die peinlich genauen religionspsychologischen Untersuchungen der Kirche z. B. bei den Heiligsprechungen aufmerksam; schließlich erinnert er an den erhabensten Gegenstand theoretischer und praktischer Religionspsychologie, das Seelenleben des Gottmenschen: „die hypostatische Union hat dieses vollkommenste menschliche Innenleben nicht erdrückt, sondern erhoben und zur reichsten Entfaltung geführt... In dieses hehre Innere sich liebend zu versenken, es nach allen seinen Verzweigungen betrachtend zu erforschen, um sich an demselben zu bilden, ist die religiöse Aufgabe des Christen". Das letzte Wort *Gutberlets* lautet dann: „Das ist christliche, wahre, ersprießliche Religionspsychologie". — Das scheint aber nicht die von Prof. *Wunderle* geforderte „rein empirische", von Philosophie und Theologie scharf getrennte Religionspsychologie zu sein.

[1]) Und sollte man einwenden — nur auf nichtkatholischer Seite ist das möglich —: wir wissen nicht, ob es eine solche Religion gibt, dann wäre zu antworten: also gibt es für euch folgerichtig eben auch keine rechte Religionspsychologie; wie will man etwas untersuchen, wovon man nicht einmal weiß, ob es existiert? Allerdings pflegt man sich um derartige Folgerungen wenig zu kümmern und analysiert unverdrossen Echtes und Falsches durcheinander; die Ergebnisse fallen denn auch entsprechend aus.

[2]) Nur in diesem Sinne ist die in vielen Schriften vertretene

die schärfste und tiefste philosophische Spekulation vermag diese Fragen noch nicht irgendwie befriedigend zu lösen. Empirie und philosophisches Denken können hier bloß Vorarbeiten leisten, und, falls ihnen höhere Hilfe entgegenkommen sollte, mit dieser einen noch vollkommeneren Einblick in die großartige Welt der übernatürlichen Religiosität vermitteln.

Diese höhere Hilfe bietet sich tatsächlich in den Offenbarungsquellen an; und zwar unterweisen sie uns aufs freigebigste wie über den Inhalt des religiösen Erkennens, über die Gegenstände des übernatürlichen Hoffens und Liebens und des gesamten Tugendstrebens, so auch noch über das eigentliche Objekt der Religionspsychologie, über die seelische Seite des religiösen Lebens. Z. B.: Nemo potest venire ad me, nisi *Pater*, qui misit me, *traxerit* eum (Jo 6,44); *Deus* est, qui operatur *in vobis* et *velle* et *perficere* (Phil 2,13); Lydia, colens Deum, audivit, cuius *Dominus aperuit cor,* intendere his, quae dicebantur a Paulo (Act 16,13 s); Epistola estis Christi, *ministrata* a nobis et *scripta* non atramento, sed *spiritu Dei vivi*, non in tabulis lapideis, sed *in tabulis cordis carnalibus* (2 Cor 3,2 s); *Deus* det vobis *spiritum sapientiae et revelationis* in agnitione eius, illuminatos oculos *cordis vestri*, ut sciatis, quae sit spes" etc. (Eph 1,17 s); Quoniam estis filii, misit *Deus* spiritum Filii sui *in corda vestra clamantem:* Abba, Pater (Gal 4,6).

Um diesen Abschnitt abzuschließen: Falls man nicht leugnen will, daß es sich in diesen und in so vielen anderen göttlichen Auskünften über das Wohnen und Wirken Gottes in den Seelen um wahre Religion handelt

---

Definition „Religionspsychologie ist Psychologie des religiösen Erlebens" annehmbar; wollte sie etwa besagen, daß es nur auf Beschreibung und Klassifizierung der religiösen Bewußtseinserscheinungen ankomme, dann verdiente eine solche Religionspsychologie noch nicht den Namen einer Wissenschaft. Unvergleichlich hoch steht über den engherzig empiristischen Neigungen der Modernen die Scholastik mit ihren kühnen Untersuchungen über den *concursus divinus* bei allen geschöpflichen Betätigungen, auch die des freien Willens nicht ausgenommen.

und zwar ausdrücklich gerade um deren psychische Seite — nun so haben wir es hier mit der echtesten Religionspsychologie zu tun, und Prof. *Wunderles* Behauptungen, daß Religionspsychologie nur eine rein empirische Wissenschaft sein könne, dem Gegenstand wie der Methode nach von der Theologie geschieden, ist so wenig richtig, daß vielmehr „*die*“ Religionspsychologie in ihrem wichtigsten Teile, dort nämlich wo ihre tiefsten Fragen beginnen, einfachhin Theologie ist.

Gegen diesen einleuchtenden Sachverhalt werden nun freilich allerlei Einwendungen vorgebracht, z. B.: Wo die Offenbarung beginnt, dort hört die Wissenschaft auf; also bleibt die wissenschaftliche Religionspsychologie doch nur auf das empirisch Faßbare beschränkt und wäre höchstens durch philosophische Vertiefung zu ergänzen. Der Vordersatz des Einwandes ist nicht richtig: auch die geoffenbarten Wahrheiten können von der Wissenschaft übernommen, verwertet und weiter verarbeitet werden, wie dies in der Theologie geschieht und wie es auch die Religionspsychologie tun muß, falls sie ihren Aufgaben gerecht werden will. — Und auf das Bedenken, ob dann die Psychologen das Gebiet der Religionspsychologie gänzlich den Theologen überlassen müßten, ist zu antworten: Allerdings ist hier die Theologie die erstberufene Instanz, wie sie ja auch geschichtlich schon seit den Kirchenvätern zuerst, und lange Zeit allein, an der Arbeit war; wo man von der Rangordnung der Wissenschaften richtig denkt und die Notwendigkeit einsieht, daß die eine der anderen sich in mancher Hinsicht unterordne, dort wird jener Vorrang der Theologie vor der Psychologie nicht als ein unberechtigter Anspruch erscheinen. Anderseits braucht hieraus gar keine Eifersucht zu entstehen. Daß sich zwei Wissenschaften auf einem bestimmten Gebiete so begegnen, daß sie dort eins zu sein scheinen, trifft gar nicht so selten zu: man denke z. B. an das Ineinandergreifen von Ethik oder Psychologie und Pädagogik, von Geschichte und Theologie. Die Religionspsychologie kann vom Theologen und vom Fachpsychologen betrieben werden, nur muß dieser dann, falls er nicht mehr

versprechen als halten will, seinen Blick über das rein Empirische hinaus erweitern und sich auch mit den erhabensten und notwendigsten Hilfsmitteln wahrer Religionspsychologie vertraut machen, nämlich mit den Offenbarungsquellen. Übrigens: die moderne Religionspsychologie hat sich selbst die Ausflucht vor dieser Forderung abgeschnitten. Denn sie greift unbedenklich überall ins übernatürliche Leben und auch in die Offenbarungsquellen hinein; schon die Titel ihrer Schriften bezeugen das. Damit nimmt sie rechtlich die Pflicht auf sich, hier nicht nach Willkür zu schalten, sondern das Übernatürliche so zu nehmen und so zu interpretieren, wie es sich damit in Wahrheit nach dem Sinne des Offenbarenden verhält. Würde sie das tun, so hätte sie das rechte Verhältnis zur Theologie gefunden: grundsätzliche Übereinstimmung und gegenseitige Ergänzung.

Aber freilich, die Hoffnung ist gering, daß die moderne Religionspsychologie einmal zu einem solchen Standpunkt sich bekennen würde. Nur ein Ausweg zur Vermeidung von Konflikten wäre — theoretisch — noch denkbar: daß nämlich diese Psychologen auf den Anspruch verzichten, „die" d. h. die gesamte Religionspsychologie zu vertreten und darum *erstens* so irreführende programmatische Sätze, wie: „*Die* Religionspsychologie ist rein empirische, ist reine Tatsachen-Wissenschaft" dahin abändern, daß man sie nur so verstehen kann: „ein Teil, ein Zweig der Religionspsychologie ist empirisch in Gegenstand und Methode; *zweitens* müßten dann die Grenzen des Empirisch-Religiösen gewissenhaft eingehalten und die weiteren Bedingungen erfüllt werden, an die derartige Teilwissenschaften immer gebunden sind. Leider gibt für diese letzteren Forderungen auch das Programm der „Gesellschaft f. Religionsps." keine Gewähr. Darin liegt

c) der Grund des dritten Bedenkens gegen ihre Arbeitspläne. Gerade das redliche Bestreben, über die erfahrungsmäßig faßbaren Tatsachen des religiösen Lebens nicht hinauszugreifen, verpflichtet den Religionspsychologen zu gewissen Rücksichten auf die Theologie — ähnlich wie schon das rechte Verhältnis zu einem Grenz-

nachbarn viele Pflichten auferlegt; nur stehen Religionspsychologie und Theologie in einem noch engeren als bloß freundnachbarlichen Verhältnis. Auch ein Baumeister z. B. muß sich, bei aller Selbständigkeit auf seinem Gebiet, dennoch um die Mineralogie, um Sanitäts- und andere Gesetze bekümmern. Vor allem beginnt für den empirisch verfahrenden Religionspsychologen diese Pflicht der Rücksichtnahme auf die Theologie schon bei der Bestimmung seines Studienobjektes, was nämlich Religion, was echte und was falsche Religion ist. Daß hiezu die bloße Empirie wenigstens tatsächlich sich als unzulänglich erweist, heben viele moderne Religionspsychologen selbst hervor; das ist ja letztlich der Sinn des Satzes, daß sie als Psychologen mit der „Wahrheitsfrage" nichts zu tun haben. Auch das Programm der „Gesellsch. f. Religionsps." vertritt eine wesentlich gleiche Ansicht und gibt ausdrücklich sogar die mißliche Folgerung zu, daß man also eine Wissenschaft ohne einen bestimmten Gegenstand und ohne klar begrenztes Arbeitsfeld habe. Wie soll da geholfen werden? — Der im „Archiv f. R." vorgeschlagene Ausweg kann nicht zum Ziele führen.

In der Einleitung heißt es dort (S. 1): „Einer genaueren Umschreibung dieser Aufgaben [der Religionspsychologie] müssen wir eine Betrachtung des ersten Teiles [= Religion] des Namens unserer Wissenschaft vorausschicken. Hier kann noch weniger als vorhin [beim zweiten Teil dieses Namens, Psychologie] von einer Definition die Rede sein". Also wirklich eine Religionspsychologie, die nicht klar zu sagen weiß, was Psychologie und noch weniger was Religion ist! Dem katholischen Theologen, der einigermaßen über die Religionspsychologien und Theologien seit Kant Bescheid weiß, muß schon dieses programmatische Eingeständnis Grund genug sein zur Zurückhaltung gegen den neuen Arbeitsplan — trotz der weiter folgenden Erläuterungen: „Eine Definition will ja das Wesentliche eines Begriffes festlegen, und das wäre für den Begriff der Religion, so wie er für die Religionspsychologie in Betracht kommt, vielleicht möglich, wenn es schon eine fortgeschrittene religionspsychologische Wissenschaft gäbe; tat-

sächlich aber liegen kaum die ersten Anfänge einer solchen vor, und unser Archiv soll einen neuen Anstoß dazu geben, in sorgfältiger Einzelarbeit — statt in Spekulationen über das ‚Wesen der Religion' — einiges für das religiöse Leben Wesentliche zu finden; aber ob es überhaupt etwas für alles religiöse Erleben schlechthin Wesentliches gibt, ist zunächst selbst eine offene Frage".

Der ganze Satz reizt sehr zu einer Analyse vom Standpunkt der Logik — doch genüge die Feststellung: Gewiß bedarf man im Beginn der religionspsychologischen Untersuchungen noch nicht einer solchen Begriffsbestimmung der Religion, daß aus ihr schon alle psychischen Eigentümlichkeiten des religiösen Lebens herauszulesen wären; aber unbedingt muß man, bevor Religion psychologisch oder nach welcher Richtung immer untersucht werden soll, eben Religion vor sich haben und nicht etwas Fremdartiges. Andernfalls würde man ja nicht einmal sagen können, ob man Religions-Psychologie oder sonst etwas anderes betreibe. Mehr noch: solch ein Untersuchen im Unbestimmten kann noch so vervielfacht werden, aus lauter nebelhaften Gebilden allein wird man nie etwas Greifbares herausarbeiten; das „Archiv" täuscht sich, wenn es aus „sorgfältiger Einzelarbeit" ohne bestimmten Gegenstand etwas „für das religiöse Leben Wesentliches" zu finden hofft. Am allerwenigsten wird dazu der weitere Vorschlag helfen, „daß jeder Forscher das untersucht, was er als Religion bezeichnet"; denn das hieße vollends in die widerstreitendsten Gegensätze hineingeraten. Was wird heute nicht als „Religion" ausgegeben! *James* z. B. sagt, man müsse gerade „vom Gesichtspunkt der Erfahrung auch Bekenntnisse, die keinen Gott, oder wenigstens keinen ‚Gott' im eigentlichen Sinne [!] kennen, doch als Religion bezeichnen"[1]; und: „jede ‚gewohnheitsmäßige und zur Lebensregel gewordene Stimmung der Bewunderung', sagt Professor *J.R.Seeley* (Natural Religion[3] 1886 S. 91. 122) ‚verdient Religion genannt zu werden'; und demgemäß meint er, daß die Pflege von Kunst und Wissenschaft und

[1]) Die religiöse Erfahrung (1907) 30.



unsere ganze sogenannte moderne Kultur, an die man bewundernd glaubt, die wahre Religion unserer Zeit bilden"[1]).

Zu welchen Ergebnissen wird eine Religionspsychologie gelangen, die programmgemäß auf einem Kunterbunt disparatester Gegenstände und Ansichten aufbauen will? Es ist nicht einzusehen, wie man bei einem solchen Programm z. B. gegen jene „Religionspsychologen" etwas ausrichten will, denen das übernatürliche Leben als eine Art Irrsinn gilt; man hat ihnen ja ausdrücklich gestattet, „das zu untersuchen, was eben sie als Religion bezeichnen". Daß auf diesem Wege jedenfalls die wahre Religion nicht schadlos davonkommen kann, ist klar.

Vielleicht wird man sagen: allmählich kann die religionspsychologische Untersuchung in jenen Wirrwarr der Meinungen über Religion Ordnung bringen und Falsches ausscheiden, bis ein reiner Kern übrig bleibt. Antwort: das ist nur dann möglich, wenn man einen Standpunkt über dem „empirischen" Labyrinth einnimmt, d. h. die höheren Normen der Philosophie und Theologie zu Rate zieht. Es ist nun einmal ein Widerspruch: auf dem Standpunkt exklusiver Empirie mit absichtlichem Ausweichen vor der „Wahrheitsfrage" beharren und dabei doch das „Wesentliche" d. h. das Wahre, Echte der Religion vom Verkehrten scheiden wollen.

An der Abhängigkeit von Theologie und Dogma kommt der Religionspsychologe nicht vorbei: will er ganze Arbeit leisten, so muß er auch Theologe sein; will er durchaus bloß empirische Religionspsychologie betreiben, so hat er sich selbst sehr enge Schranken gesetzt und muß dann auf viele und wichtige Fragen, die auch ihn berühren, die fertige Antwort vom Theologen übernehmen. Wenigstens von dieser letzteren „indirekten" Art der Abhängigkeit kann katholischerseits natürlich auf keine Weise Abstand genommen werden. Tatsächlich haben denn katholische Mitglieder der neuen religionspsychologischen Arbeitsgemeinschaft darauf mehr oder weniger deutlich hingewiesen. Mit welchem Erfolg? In dem Buch „Das

---

[1]) *James* a. a. O. S. 72 f.

Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik" von Lic. *Hermann Faber*, einem Mitarbeiter des „Archiv für Relps.", ist zu lesen (S. 118 f): „Auch die [?] katholische Religionspsychologie erkennt den empirischen Charakter der R. an und steht ihr sehr wohlwollend gegenüber, schiebt aber zum Schluß dann doch den kirchlichen Riegel vor: ‚Auf dem Boden der philosophia perennis und orientiert an den Lehrsätzen des Glaubens, wird sich auch der katholische Gelehrte an den religionspsychologischen Forschungen beteiligen können (Stimmen aus Maria-Laach B. 78 [1910] S. 519)'. Dann ist die Religionspsychologie eben ein hölzernes Schüreisen, denn empirisch soll sie sein und doch wieder kirchlich orientiert. Wie ist das möglich?"[1]) Man übersehe nicht, daß die von *Faber* so schroff abgelehnte Forderung tatsächlich nur jenes Mindestmaß der Abhängigkeit vom Dogma enthält, von dem niemand dispensieren kann[2]). Auch hier tritt der Gegensatz zwischen katholischer Auffassung und der „modernen" Religionspsychologie aufs deutlichste hervor. Bei der „Gesellschaft für Religionspsychologie" ist sehr zu loben, daß in ihrem „Archiv"

[1]) *Fabers* Buch ist zwar schon 1913 (Tübingen) erschienen, also noch vor Entstehung der „Gesellschaft für R.". Aber *W. Stählin,* deren rührigster Förderer und Herausgeber ihres Organs „Archiv für R.", sagt in diesem (S. 304), die Schrift *Fabers* sei „unbestreitbar für jeden, zumal für jeden Theologen, der sich mit Religionsps. beschäftigen will, die beste Einführung, die es bis jetzt gibt"; nur Anordnung und Terminologie enthalten Unstimmigkeiten, die Abschnitte aber, die den rein empirischen Charakter der Religionsps. im Sinne voller Unabhängigkeit von der Theologie betonen, werden von *Stählin* am meisten gelobt.

[2]) „L'année pédagogique" (für 1911, hsg. 1912, Paris) antwortet auf dieselbe Forderung einer wenigstens indirekten Abhängigkeit der Religionsp. von der Theologie (*Lindworsky S. J.* im Pharus II/1 21—34) mit der folgenden spöttischen Wiedergabe; „Enfin, le pédagogue qui voudra étudier la vie religieuse de l'enfant par les méthodes expérimentales, devra toujours recourir aux conseils d'un théologien, afin d'être, quoi qu'il arrive, préservé d'une erreur possible! En fin de compte, il ne pourra donc se tromper" (S. 422 u. 2265).

auch die nichtkatholischen Mitarbeiter gegenüber dem katholischen Glauben sachlich wie im Ton eine gerechtere Haltung zu wahren suchen als die übrigen religionspsychologischen Richtungen, aber eine grundsätzliche Verwandtschaft aller nichtkatholischen religionspsychologischen Bestrebungen ist auch bei ihr zu erkennen, wie im folgenden noch bestimmter zu zeigen sein wird.

2. Die bisherigen Erörterungen setzten einstweilen voraus, daß der Satz vom empirischen Charakter der Religionspsychologie in einem möglichst einwandfreien Sinne verstanden werde[1]); und auch so ergaben sich schwere Bedenken gegen das Programm der „Gesellsch. f. R.", weil a) dem modernen Bestreben, die ganze Psychologie empiristisch zu gestalten, nicht nachgegeben werden kann, am allerwenigsten dort, wo die Psychologie die höchsten Gebiete geistigen Lebens, die Religion, untersuchen will, b) weil die wichtigsten Aufschlüsse über die psychische Seite der wahren Religion nicht die Erfahrung, sondern die Offenbarung gibt und c) weil die „Gesellsch. f. R." nicht gewillt zu sein scheint, wenigstens eine „indirekte" Abhängigkeit ihres angeblich empirischen Vorgehens von Dogma und Theologie anzuerkennen.

Nun muß aber weiter festgestellt werden, daß auch bei dieser Arbeitsgemeinschaft, trotz ihrer programmatischen Erklärungen, tatsächlich die Grenzen einer „rein empirischen" Psychologie nicht eingehalten werden. Das beweisen schon

a) manche theoretischen Erörterungen über die Aufgaben der Religionspsychologie. Recht bedenklich ist es, daß das „Archiv f. R." mit dem schon erwähnten Bekenntnis beginnt, eine bestimmte Definition der Psychologie sei nicht recht möglich. Wie will man sich dann vor Übergriffen ins Gebiet anderer Wissenschaften, namentlich der Theologie, sichern?

---

[1]) Zu der wichtigen grundsätzlichen Frage, in welchem Sinne überhaupt von einer „nur empirischen Wissenschaft" die Rede sein kann, vgl. *Maréchal,* Science empirique et psychol. rel. (in „Recherches de sc. rel." III [1912] 1—61).

Solche Übergriffe werden aber fast zum Grundsatz erhoben, da man als eigentlichen Gegenstand der Religionspsychologie einfachhin „die Religion im subjektiven Sinn“ ohne weitere einschränkende Erklärung bezeichnet. Die ganze „praktische“ Theologie hat es mit „der Religion im subjektiven Sinn“, d. h. mit den religiösen Betätigungen zu tun; ist sie, z. B. die Leitung der Seelen im Bußsakrament, aus diesem Grunde bloß Psychologie? „Psychisch, seelisch“, der Kompetenz des Pychologen unterstehend, ist, wie schon einmal erinnert worden (S. 219), bei weitem nicht dasselbe wie „subjektiv“.

b) Vollends ein Hinausgreifen über die Grenzen einer rein empirischen Psychologie ist das nachdrückliche Einbeziehen des Inhaltes der religiösen Erkenntnisse und Strebungen in das eigentliche Arbeitsgebiet der Religionspsychologie. Von dieser werden, sagt *W. Stählin*[1]), die „seelischen Tatsachen auf ihre Struktur wie auf ihre Inhalte, auf ihren Verlauf und ihre Korrelationen untersucht, .. Ein ungeheuer weites Feld liegt damit vor ihr: aller fromme Glaube, alle Stimmungen der Andacht, alle Jenseitshoffnungen, alle sittlichen Wirkungen der Gottesfurcht sind Gegenstand der Religionspsychologie“, obschon nicht in dem Sinne, als ob nun alle Religionswissenschaft nur Psychologie wäre; ausgeschlossen bleibt „Alles, was sich nicht als eine Tatsache des menschlichen Seelenlebens beobachten läßt, d. h. aber Alles, was nicht irgendwann und irgendwo Inhalt eines empirischen menschlichen Bewußtseins war...“ — Natürlich kann und muß auch der Psychologe die „Inhalte“ der seelischen Tatsachen beachten, aber immer bleibt seine Befugnis auf das beschränkt, was darin und soweit es vom Träger der Betätigungen, von der Seele und ihrer Eigenart herrührt und bestimmt wird. Daß hier die Kompetenzgrenzen der Psychologie und der Theologie in vielen Einzelfällen sehr schwer zu zeichnen sind, ist richtig; aber das ist nur eine neue Bestätigung dafür, daß eine „rein empirische“ Religionspsychologie wenigstens tatsächlich

[1]) Christl. Welt, 1914, 699. Die Sperrungen von mir.

nicht gut möglich ist. *Stählin* läßt nirgends deutlich erkennen, daß „die Inhalte der seelischen Tatsachen“ nur unter jener beschränkten Rücksicht der Religionspsychologie unterstehen; das „Archiv f. R.“ aber untersucht diese „Inhalte“ nach solchen Gesichtspunkten, die vollständig zur Theologie gehören und wenigstens mittelbar dem Grundsatz vom Ausschluß der „Wahrheitsfrage“ widersprechen.

Z. B.: Gleich bei der ersten Abhandlung „Die Liebe bei Plato und Paulus“ von Pfr. Lic. Dr. *Rittelmeyer* ist in der Inhaltsübersicht zu lesen: „I. Einleitendes. II. Das Material: a) Die Gedanken des Plato; b) die Gedanken des Paulus [!]. III. Die Form ... IV. Der Inhalt: a) das psychologische Wesen der Liebe; b) der metaphysische Hintergrund: Gott, Heiland, Unsterblichkeit. [!] V. Ausblick: a) Die Theologie; b) das Wesen der Religion und des Christentums. [!!]

Wer kann das verstehen: Eine rein empirische Psychologie, die nichts mit der religiösen Wahrheitsfrage zu tun haben will, ergeht sich in Untersuchungen über paulinische Gedanken, selbstverständlich nicht bloß soweit sie psychische Gebilde sind, sondern auch nach dem Gehalt[1]), sie forscht über den metaphysischen Hintergrund der religiösen Liebe, sie weist der Theologie, von der sie grundsätzlich getrennt sein will, die richtigen Wege und unter eindringlichen Beteuerungen, daß sie mit dem Ausschluß der Wahrheitsfrage „selbstverständlich jedes damit zusammenhängende Urteil über den Wert einer Religion ausgeschlossen“ habe[2]), erörtert sie „das Wesen der Religion und des Christentums“!

---

[1]) Der Abschnitt über den Inhalt wird (S. 23) ausdrücklich als „eigentlicher Hauptteil“ der Untersuchung erklärt; er sucht „das Liebesgefühl in seinem Wesen zu erfassen, wie es uns bei Plato und bei Paulus entgegentritt“.

[2]) „Archiv f. R.“, Einführung (von *Koffka-Stählin*) S. 7. Freilich aber, wird hier ergänzt, wird man „vielleicht doch auf Werturteile anderer Art, nämlich über den biologischen Wert der verschiedenen Typen der Frömmigkeit, nicht verzichten wollen ... Die Fragestellung lautet hier: inwiefern beeinflußt (im fördernden oder hemmenden Sinn) die Religion eines Menschen oder eines Volkes seine Lebenstüchtigkeit?

c) Ausdrücklich sei anerkannt, daß *Rittelmeyers* Abhandlung manche gute Anregung und auch in den exegetischen Teilen einige treffliche Bemerkungen enthält; aber das meiste davon ist nicht mehr bloße empirische Psychologie, sondern ausgesprochen theologische Erörterung. Im Schlußabschnitt wird das Übergreifen ins Theologische wieder zu einem kräftigen Vorstoß gegen die Dogmatik und auch gegen die traditionelle Ethik, wobei die kantisch-neuprotestantischen Grundanschauungen deutlich hervortreten.

Weil einige Belege hiefür schon an anderer Stelle in dieser Zeitschrift (1914 S. 814) angeführt worden sind, soll hier nur weniges nachgetragen werden zum Erweis, daß *Rittelmeyers* „Religionspsychologie" weit über die Grenzen aller Psychologie hinausgreift. Am Schluß des Abschnittes über den „Inhalt" der Liebe bei Plato und Paulus lesen wir: „Wir sehen im Paulinismus, wie das Ich, zur Einigung mit dem Weltganzen [!] selbst gekommen, zunächst allerdings sich in seiner Überlegenheit über die Welt stark empfindet, wir verstehen alle die Gefahren, die geschichtlich daraus hervorgegangen sind, wir sehen aber auch vor uns, wie das Ich, zunächst in sich selbst gestärkt in seinem Gegen-

---

eine Frage, an der die Religionspsychologie nicht vorübergehen kann" — das Archiv hätte beifügen können: und die moderne Religionspsychologie, besonders auch die berüchtigt gewordene deutsche „Zeitschrift für R.", hat mit ganz auffallender Vorliebe von den „verschiedenen Typen der Frömmigkeit" den Typus „katholische Aszese" auf seinen „biologischen Wert" für „Lebenstüchtigkeit der Einzelnen und der Völker" als Untersuchungsobjekt gewählt und ist zu den wegwerfendsten Werturteilen gelangt. *Koffka-Stählin* beschwichtigen zwar: Auch bei der rein biologischen Bewertung muß doch „auf ein eigentliches Werturteil streng verzichtet werden; die Religionspsychologie hat nur zu konstatieren, welche Wirkungen die Religion auf die Lebensverhältnisse eines Individuums oder einer Volksgemeinschaft im einzelnen Fall tatsächlich ausgeübt hat, aber sie hat sich jeder Beurteilung dieser Wirkungen, jeder Erörterung über ‚Lebenswerte' zu enthalten". Also „Wert für Lebenstüchtigkeit" ist doch noch kein „Lebenswert"! und wenn Anhänger der modernen rein empirischen Religionspsychologie z. B. die „Tatsache" feststellen, katholische Aszese zerstöre die Lebenstüchtigkeit, dann wäre das noch immer kein „Urteil über den Wert einer Religion". So subtile Distinktionen wird nicht jedermann fassen.

satz zur Welt, doch gestärkt zur Welt zurückkehren konnte, um nun mit der Kraft des Weltgrundes selbst in ihr zu ihrer Vollendung zu wirken (S. 38)". Ist das bloß empirische Psychologie, oder überhaupt noch Psychologie?

Die Frage, ob es „heute noch möglich ist, eine ‚Dogmatik zu schreiben", wird so beantwortet: „So gewiß wir aus der Massengebundenheit der Seelen, wenn auch lange nicht völlig, so doch jedenfalls mehr und mehr hinübertreten in eine persönlichere Erfassung des gesamten Lebens, so gewiss und in demselben Maße wird die Zeit der Massenbekenntnisse ebenso wie die der Normaldogmatiken einer anderen Zeit weichen. ‚Dogmatik' kann nur noch geschrieben werden in dem Sinn, daß hervorragende einzelne Geister bekennen und begründen, was vom Weltgeheimnis, vom Welthintergrund in ihrer Seele Aufnahme gefunden hat (S. 39)".

Aus analogen Gründen kann auch die „Ethik" von nun an nicht mehr „irgendwelche Gebote Jesu in die Gegenwart übertragen und mit den Bedürfnissen und Anschauungen der Gegenwart auseinandersetzen wollen ... So wird sie auf der einen Seite noch strenger alles irgend Dogmatische und Absolute aus sich verbannen und sich genau an die Wirklichkeiten des Lebens halten, auf der andern Seite aber sich streng an das Religiöse anschließen .."

Schon diese Gegenüberstellung des „Religiösen" und des „Dogmatisch-Absoluten" müßte für die theologisch geschulten katholischen Mitglieder der „Gesellschaft für Religionspsychologie" zum Erweis genügen, daß es sich hier im Grunde um die auch von Pius X verurteilten Irrtümer handelt; und bedenkt man weiter, daß für diese „Religionspsychologie" auch unter den Männern der Praxis, den Ärzten, den Seelsorgern, den Religionslehrern und Erziehern geworben wird, so drängt sich doch die Frage auf, ob denn die Unterzeichnung der Werbe-Aufrufe und andere Mitarbeit seitens katholischer Philosophen und Theologen trotz deren zweifellos besten Absichten wirklich Nutzen bringen kann.

Wenn auch einige der übrigen Beiträge zum „Archiv f. R." weniger Anlaß zu grundsätzlichen Bedenken geben als *Rittelmeyers* Artikel, so vermag das doch an der Gesamt-Beurteilung nicht viel zu ändern. Nicht bloß nimmt *Rittelmeyer* in der ganzen Bewegung eine bedeutende Stellung ein, die Herausgeber des „Archiv" *Stählin* und *Koffka* stimmen ihm offenbar grundsätzlich zu, da sie zwar einen anderen Artikel des „Archiv" (vom bekannten

Franziskaner *Gemelli* über italienische Literatur zur Religionspsychologie) wegen seines theologischen Einschlages als nicht ganz zum Programm passend bezeichnen[1]), bei Nennung *Rittelmeyers* dagegen keinerlei Einschränkung beizufügen haben.

Übrigens muß man darüber, daß auch die „Gesellschaft für R.“ es nicht zuwege bringt, ihr Programm von der rein empirischen und bloßen Tatsachen-Wissenschaft festzuhalten, nicht übermäßig erstaunen. Überzeugte Anhänger einer solchen rein empirischen Religionspsychologie haben festgestellt, daß selbst die großen religionspsychologischen Verhandlungen auf dem Psychologenkongreß in Genf 1909 als ein Hauptergebnis die Einsicht gefestigt haben, es sei überaus schwer, bei „Erörterung religiöser Probleme, so sehr man auch bemüht sein mag, rein empirisch zu verfahren, ein Abschweifen ins Gebiet der Metaphysik und Dogmatik fernzuhalten“[2]). Rein empirisch wollten die allermeisten modernen Religionspsychologen verfahren, von den medizinisch-materialistischen Amerikanern angefangen bis zu der 1913 eingegangenen „Zeitschrift für Religionspsychologie“[3]) und weiter zur

---

[1]) S. 7: „In einer gewissen Gegensätzlichkeit zu den Prinzipien [vom rein empirischen Charakter der Religionsps.] stehen manche Ausführungen von Gemelli“.

[2]) Zeitschr. für Religionsps. III 210.

[3]) Auch noch in den letzten Jahrgängen, die dieser Zeitschrift beschieden waren und die zum Teil wohl auch durch *Stählins* Einfluß wenigstens verhältnismäßig würdiger sich hielten als die ersten seit 1907 erschienenen Bände, fehlt es nicht an gröblichsten Beleidigungen der katholischen Religion, wobei aber bis zum Überdruß versichert wird, man betreibe nur „rein empirische Psychologie“. Nur ein Beispiel: Den IV., von einem Theologen, einem Fachpsychologen und einem Arzt redigierten Band (1910/11) eröffnen neue Vorsätze, man wolle gerade zum Schutz der christlichen Religionen gegen naturalistische Auffassungen „den Tatbestand des religiösen Lebens empirisch unanfechtbar“ feststellen u. s. w.; in demselben Band liest man (S. 161 ff) in einem Artikel „Satan und Jungfrau. Zur Geschichte eines Dogmas“ von Prof. *Perdrizet* (Nancy), dem schon im voraus (S. 142) hohes Lob gespendet wird, folgendes: „Ist die kath. Religion wirklich ein so hochstehendes Christentum, wie sie glauben lassen will, nachdem sich doch bis zur Hypertrophie in ihr zwei pa-

neuen Arbeitsgemeinschaft um das „Archiv für Religionspsychologie“; keine dieser Richtungen hat sich in Wirklichkeit mit den bescheidenen Ansprüchen zufrieden gegeben, zu denen man sich freiwillig verpflichtet, wenn man es mit der bloßen Empirie ernst nimmt. Alle greifen in das Gebiet der Theologie hinüber. Kein Wunder; denn die Trennung des rein Empirischen im religiösen Leben vom Dogmatisch-Theologischen mag theoretisch denkbar sein, praktisch ist sie ein schwieriger Schwertertanz.

Auch schon angesichts solcher Erfahrungen, von andern Bedenken abgesehen, die jeder mit der heutigen Religionsliteratur Vertraute kennt, dürfte die Frage erlaubt sein: Ist es nicht ein kaum verständlicher und in seinen praktischen Folgen nicht unbedenklicher Optimismus, wenn sich katholische Gelehrte mit irgend einer der modernen

---

rasitäre Dogmen entwickelt haben, die manichäische Religion vom Teufel und die Religion der Jungfrau Maria? Satanismus steht auf der einen Seite, Hyperdulie der Jungfrau auf der anderen. Das sind ja wohl die beiden Pole des katholischen Glaubens... Erhabenere, gereinigtere Formen des Christentums kennen weder die Jungfrau noch den Versucher... Aber der Katholizismus unserer Tage ist leider eine geringwertigere Form des Christentums geworden, ebenso geringwertig wie seine orientalischen Formen... Der Satan auf der einen Seite, Maria auf der anderen halten, der eine mit seinen schwarzen Krallen, die andere mit ihren weißen Händen, das disparate, antike und schwankende Gebäude des katholischen Glaubens... Unzählige obskure Schäflein, alte Weiber in Hauben, fanatische Bauern und streitbare Mönche haben dem Katholizismus endlich ihre Jungfrau ohne Makel oktroyiert. Die Überlegungen der Theologen haben unter den obstinaten Anstürmen des heftigen Glaubens der niedrigen Masse nicht standgehalten. Denn der Katholizismus ist nur auf der Oberfläche dogmatisch und theologisch; unter den Dogmen ahnt man den Volksglauben mit seiner Verachtung der Logik und der Wissenschaft, seinem Hang nach dem Wunderbaren, seiner aufdringlichen Devotion: den Glauben des niederen Volkes, wie er früher war oder wie er heute noch blüht unter den Händen schlechter, schwarzer Hirten“. — Man beachte, daß dieser IV. Band der „Zeitschr. f. Religionsps.“ schon viel Unterstützung seitens nichtkatholischer Theologen genoß, deren manche die bald darauf gegründete „Gesellschaft für Religionspsychologie“ stützen.

religionspsychologischen Richtungen identifizieren wollten, mögen deren Programme auf den ersten Blick noch so harmlos aussehen? Nochmals aber sei betont, daß mit diesem Bedenken nicht im entferntesten die guten Absichten der katholischen Mitglieder der „Gesellschaft für Religionsps." angezweifelt werden sollen.

In der ganzen Abhandlung hatten wir es hauptsächlich nicht mit „der" Religionspsychologie, sondern mit verschiedenen Religionspsychologien zu tun oder mit allerlei Versuchen, zur Religionspsychologie zu gelangen; sie befriedigen in keiner Weise. „Die" Religionspsychologie kann nur eine sein; ihre Grundsätze aufzufinden ist für denjenigen keine Schwierigkeit, der sich ganz auf den unerschütterlichen Boden göttlicher Wahrheit gestellt hat und an ihren Konsequenzen trotz moderner Einwände festhält. In aller Kürze also noch:

IV. Die wichtigsten Grundsätze „der" Religionspsychologie

1. Ein beachtenswertes Ergebnis der bisherigen Erörterung ist die neue Bestätigung des schon an sich selbstverständlichen Grundsatzes, daß der katholische Theologe oder Psychologe bei Behandlung religiöser Fragen nicht ohne weiteres nichtkatholische Fragestellungen übernehmen und von ihnen aus seine Untersuchungen beginnen darf. Die nichtkatholischen modernen Religionspsychologen werfen ja einen ganzen Wust von „Problemen" auf, sobald sie nur das Wort „Religion", geschweige denn „Religionspsychologie" aussprechen; der ganze Knäuel der erkenntnistheoretischen „Fragen", wie sie seit *Kant* und *Schleiermacher* die nichtkatholische Welt nicht zur Ruhe kommen lassen, wird da in den *status quaestionis* hineingezogen. Man sehe etwa, wie mühsam *Wobbermin*, der im ganzen großen noch eine der sympathischeren Richtungen vertritt, sich durch allerlei Systeme voranarbeiten muß, bis er nur eine nach seiner Ansicht tragfähige Grundlage gefunden hat, die aber von anderen nichtkatholischen Religionspsychologen als ganz haltlos bezeichnet wird. Da einzugreifen und den Ausweg finden zu wollen, ist verlorene Mühe, und der katholische Re-

ligionspsychologe würde, wenn er hier anknüpfen wollte, im besten Fall seine eigenste Aufgabe ganz unnötigerweise verwirren, vielleicht aber selbst an gefährliche Klippen geraten.

Daß sich *Wunderles* Schrift über die „Aufgaben und Meth. der mod. Religionsps." nicht eine ganz selbständige Grundlage geschaffen und von ihr aus Aufgaben und Methoden — nicht der modernen, sondern — der einzig berechtigten Religionspsychologie bestimmt hat, beeinträchtigt in hohem Grade die Ergebnisse der vielen in dem Büchlein enthaltenen Mühe und führt mehr als einmal zu recht mißverständlichen Sätzen. S. 6 z. B. wird ausgeführt, wie Luthers Ansichten dahin führen mußten, daß schließlich „die Religionspsychologie zur wirklichen Theologie gestempelt wurde". — Dieser Satz wäre wohl nicht so niedergeschrieben worden, wenn *W.* bedacht hätte, daß die tiefsten Wahrheiten der Religionspsychologie zu den gefeiertsten Dogmen der ersten christlichen Jahrhunderte gehören. Man muß sich erst in die Gedankengänge der irrigen modernen Religionspsychologien hineinzwingen, um derartige Aufstellungen, wie sie bei *W.* sich öfter finden, richtig zu verstehen. Das alles verursacht unnütze Zeitverschwendung, und die Pflege jener einen Religionspsychologie, die allein für die katholische Praxis nutzbar werden könnte, kommt dabei zu kurz.

2. Entgegen der Unsicherheit der modernen Religionspsychologie bei der Bestimmung der notwendigsten Grundbegriffe, namentlich „Religion" und „Psychologie", ist unentwegt an den eindeutigen Begriffsbestimmungen festzuhalten, wie sie sich in jedem besseren katholischen Lehrbüchlein, das hier in Frage kommt, finden. In der Formulierung der Definition kann es natürlich Unterschiede geben, sachlich ist Religion im engsten Sinne nichts anderes als Verehrung Gottes, im weiteren Sinne der Inbegriff des gesamten Verhaltens des vernunftbegabten Geschöpfes gegen Gott; wahre Religion ist die richtige Verehrung des einen wahren Gottes (richtiges Verhältnis zu ihm), falsch ist sie, wenn sie göttliche Verehrung einem anderen Wesen als dem wahren Gott erweist oder dem wahren Gott die ihm gebührende Verehrung vorenthält.

Auch Psychologie kann dem Wortlaut nach verschieden definiert werden; es können sogar in die De-

finitionen auch charakteristische Merkmale ihrer Methoden („empirisch“ und „rational“) mit aufgenommen werden; aber sachlich ist und bleibt sie die Lehre 1. von der Seele und 2. von ihren Betätigungen: 1. „von der Seele“, also darf die Seele nicht fehlen, wogegen es an sich gleichgültig bleibt, ob von ihr oder aber von den direkt erfahrungsmäßigen Betätigungen ausgegangen wird; 2. „von ihren Betätigungen“; was nicht von den natürlichen oder übernatürlichen Kräften der Seele bestimmt wird, sondern etwa von deren Gegenständen, untersteht nicht der Psychologie. Zweifellos wird heute vieles der Psychologie zugewiesen, was in Wahrheit zur Ordnung der Religion, Ethik u. s. w. gehört, und oft ist die Grenzscheidung kaum streng durchführbar[1]). Umso besseres Einvernehmen muß zwischen Psychologie und den einzelnen Gebieten des Seelenlebens herrschen, falls Übergriffe und Verwirrung vermieden werden sollen.

3. Rückhaltlos und mit Stolz wird „die“ Religionspsychologie anerkennen, daß ihr wichtigster Teil im vollen Sinne Theologie ist und daß er seit den Kirchenvätern gründliche Bearbeitung gefunden hat. Und soll mit der so oft ausgesprochenen Behauptung ernst gemacht werden, daß die Religionspsychologie der praktischen Seelsorge, der Katechese und Predigt dienstbar sein soll, dann ist die gründliche Kenntnis jener theologischen Partien viel wichtiger als die mehr empirische Seite. Was hat man denn, trotz des Literatur-Lärms, in der empirischen Religionspsychologie bis jetzt Greifbares, zumal für die einzig berechtigte, übernatürliche Religiosität Nutzbares geleistet? Viel ist zerstört worden; das Positive hält in keiner Weise einen Vergleich aus mit der täglichen praktischen religionspsychologischen Arbeit des schlichtesten gottliebenden Priesters, geschweige denn mit den tiefgehenden Untersuchungen der älteren theologischen Religionspsychologie.

---

[1]) Wer ist z. B. imstande, bei „Charakter“-Beschreibungen genau zu sagen, was rein „psychische“ Eigentümlichkeit und was durch den Inhalt erworbener Kenntnisse, durch sittliche Grundsätze, Gewöhnung u. s. w. bestimmt ist?

4. Die Kenntnis der alten theologischen Religionspsychologie und unentwegtes Festhalten an ihren dogmatisch feststehenden Grundsätzen vorausgesetzt, kann natürlich und soll auch die neuere Psychologie mit ihren gesicherten Ergebnissen zum weiteren Ausbau der Religionspsychologie herangezogen werden. Die Gnadeneinwirkung ändert die Seelenbetätigungen nicht derart, daß diese etwa aufhörten, Denk-, Willens-, Gemütsakte zu sein; darum kann sich die Psychologie auch auf dem übernatürlichen Gebiete uneingeschränkt betätigen, allerdings mit sorgfältiger Rücksichtnahme auf die Aufschlüsse, die nur die Offenbarung über die letzten Ursachen und Zusammenhänge des übernatürlichen Lebens zu geben vermag. Immer aber wird es dabei geraten sein, der modernen Psychologie die schärfste Kritik entgegenzustellen; das hat sogar *James* den Pädagogen gegenüber den „Mystifikationen" moderner Psychologie angeraten.

Von der „experimentellen" Psychologie kann der Religionspsychologe hauptsächlich die Anregung entnehmen, eingehende Analysen der religiösen Betätigungen zu versuchen; der ganze Reichtum des religiösen Lebens erschließt sich ihm dann, und überdies lernt man dann auch wieder die Arbeit der alten Aszeten und Theologen recht schätzen, die ohne „Experiment" und auffälligen Aufwand erstaunlich tief in die Wunder der Gnadenwelt eindrangen. — Wo es sich um die Erforschung des religiösen Lebens von Kindern handelt, da ist allergrößte Vorsicht und ein zarter pädagogischer Takt notwendig.

Man übersehe nicht, daß gesagt wurde, „die neuere Psychologie" könne, unter den bezeichneten Bedingungen, zum Ausbau der Religionspsychologie verwertet werden: vornehmlich die allgemeine Psychologie ist dazu geeignet; auch die neuestens aufstrebende „differentielle" Psychologie (Ps. der individuellen Unterschiede) kann gute Dienste leisten, die Umsicht vorausgesetzt, wie sie z. B. *W. Stern* in seinem grundlegenden Buch „Differentielle Psychologie" (Leipzig 1911) nachdrücklich verlangt. Am allerwenigsten ist mit den modernen direkt „religions"-psychologischen Arbeiten etwas anzufangen. Ein Kritiker der *James*'schen Psychologie der Heiligkeit faßt sein Urteil so zusammen: „Willkürlich und unlogisch in der Methode, willkürlich der Begriff von Religion, den er festhält, eine willkürliche Aufstellung die Heiligkeit, über die er belehren möchte. Und bei alledem impft er den

Seelen einen quälenden Skeptizismus ein und erfüllt die Geister mit endlosen Vorurteilen gegen echte Heiligkeit" (Civiltà cattolica 1913 I S. 274). Dasselbe Urteil gilt leider von den weitaus meisten „modernen" religionspsychologischen Leistungen.

5. Viel ist über die Frage gestritten worden, ob jemand, der selbst nicht religiös ist, mit Erfolg religionspsychologische Studien betreiben kann. Nach den Erfahrungen, die wir Katholiken seitens nichtkatholischer „Erforscher" unseres Glaubenslebens immerfort zu erdulden haben, ist es klar, daß einem religionsfeindlichen Menschen höchstens von der Außenseite des Heiligtums etwas zugänglich wird; im übrigen weiß es jeder im religiösen Leben Voranstrebende, daß in erster Linie von dem eigenen Fortschritt auch die Einsicht in die unendlichen Reichtümer des religiösen Lebens abhängt und damit die Fähigkeit, auch andere Menschen auf diesem Gebiete besser zu verstehen und so wirkliche Religionspsychologie zu betreiben.

Mit der „modernen" Religionspsychologie ist dem religiösen Leben bis jetzt nicht viel geholfen worden. Der Versuch wäre lohnend, in voller Unabhängigkeit von ihren verfehlten Grundanschauungen die Schätze des religiösen Lebens, wie sie in der hl. Kirche seit dem Erscheinen Jesu Christi und seiner heiligsten Mutter bis zur Taufe des jüngsten katholischen Kindes aufgestapelt worden sind, nach den wenigen oben vorgelegten Richtlinien zu durchforschen; der erfreuendsten Ergebnisse kämen wohl bald soviel ans Tageslicht, daß alle katholischen Theologen und Psychologen zur Ausmünzung der Schätze nicht genügen würden. Man erinnere sich doch nur, welche Reichtümer bei den Bollandisten gesammelt sind! Darum sollte man lieber eine ausgesprochen katholische Arbeitsgemeinschaft begründen, in der man sich schier ins Unendliche entfalten könnte, anstatt sich unnötigerweise ein enges Programm aufzuerlegen, das weder dem Forscher noch den gläubigen Herzen ausgereifte Frucht eintragen, eher Gefahren heraufbeschwören wird.

(Eine Literaturübersicht im nächsten Heft.)

Das Oratorium des hl. Philipp Neri und das musikalische Oratorium[1])

Von C. A. Kneller S. J.—Innsbruck

1) Der hl. Philipp Neri legte es nicht darauf ab, als Prediger im Stil seiner Zeit zu glänzen. Wie er als Laie hauptsächlich durch freundliche Gespräche in den Werkstätten und Kaufläden Gottes Sache zu fördern suchte, so hielt er es ähnlich, nachdem er 1551, im 36. Jahre seines Alters, die Priesterweihe empfangen hatte. Er versammelte einige Besucher und Bekannte in seinem Wohnraum bei der Kirche San Girolamo della Carità und sprach zu ihnen von Gott und geistlichen Dingen im einfachen Ton vertraulicher Unterhaltung[2]). Bald wurde sein Zimmer für

---

[1]) *Domenico Alaleona*, Studi su la Storia dell' Oratorio musicale in Italia. Torino (Fratelli Bocca) 1908 (452 S.). *Guido Pasquetti*, L'Oratorio musicale in Italia. Studio critico-letterario con una lettera del Prof. Guido Mazzoni e prefazione del Prof. P. Alessandro Ghignoni. Firenze (Le Monnier) 1906 (505 S.). *Arnold Schering*, Geschichte des Oratoriums. Leipzig 1911. *Ders.*, Zur Entstehungsgeschichte des italienischen Oratoriums im 17. Jahrhundert, im Jahrbuch der Musikbibliothek Peters für 1903. X, 1904, 31—44. — *J. R. Carreras y Bulbena*, El Oratorio musical desde su origen hasta nuestras dias. Barcelona 1906. Letztere Schrift war uns nicht zur Hand.

[2]) *Hieron. Barnabeus*, Leben des hl. Philipp (aus den Prozeßakten der Heiligsprechung zusammengestellt und zuerst in den Bollandisten Mai VI, Pariser Nachdruck, 519 ff, veröffentlicht), cap. 4 n. 45 p. 527. Die Entstehung des Oratoriums des hl. Philipp ist bei

die Menge der Besucher zu eng, er mußte ein zweites dazu nehmen[1]), und 1558 die Versammlungen in einen Saal — *Oratorium* — über dem rechten Seitenschiff der Kirche San Girolamo verlegen. Hier hielt er seine Besprechungen nach alter Weise in den Stunden nach dem Mittagessen, worauf er mit den Teilnehmern einen Spaziergang ins Freie unternahm oder an Feiertagen sie in eine Kirche, mit Vorliebe in die Minerva zu den Dominikanern, zur Vesper und Komplet oder zur Predigt führte[2]).

Bald brachte Philipp die „geistlichen Übungen" im Oratorium in jene festere Gestalt und Ordnung, die *Baronius* in seinen Annalen beschrieben hat. Nach einem stillen Gebet folgte eine geistliche Lesung, zu der dann Philipp oder der Leiter der Versammlung seine Bemerkungen und Erläuterungen machte oder auch wohl einen der Anwesenden um seine Ansicht befragte. Darüber ging eine Stunde hin. Es folgten noch drei Vorträge von halbstündiger Dauer in der einfachen Weise Philipps, die ihren Stoff besonders auch dem Leben der Heiligen und der Kirchengeschichte entnahmen. Ein geistliches Lied und Gebet schloß die Versammlungen[3]), die zuerst in S. Girolamo, seit 1574 in S. Giovanni dei Fiorentini, seit 1577 in Santa Maria della Vallicella täglich stattfanden, mit Ausnahme des Samstages[4]), an dem das Oratorium gereinigt und hergerichtet wurde[5]), und der Festtage.

Barnabeo klarer gezeichnet als in den ältern Lebensbeschreibungen von *Gallonio* c. 3 n. 28; c. 5 n. 49; c. 8 n. 89; c. 9 n. 105; c. 10 n. 107 (Acta SS. l. c. 466. 473. 484. 488. 491) und *Bacci* lib. I c. 10 (Neudruck Rom 1859, 36 f). Vgl. *Generoso Calenzio*, I molteplici esercizi dell' Oratorio in: S. Filippo Neri, periodico mensuale del Comitato esecutivo per le feste centenarie del Santo. Roma 1894; Scelta di alcuni sermoni recitati avanti alla SS. di N. S. Papa Clemente VIII et alcuni illmi cardinali, e nell' Oratorio di S. Maria in Vallicella. Roma 1599.

[1]) *Barnabeus* 527.

[2]) Ebd. c. 7 n. 1 p. 533.

[3]) *Baronius* ad a. 57 n. 164.

[4]) *Bacci* lib. 1 cap. 14 n. 4 p. 61; *Barnabeus* c. 10 p. 542 D n. 128.

[5]) *Barnabeus* cap. 7 n. 87 p. 535.

Für die Feste entstanden nämlich besondere Übungen, als Philipp 1564 auf päpstlichen Befehl dem Drängen der Florentiner in Rom nachgab und deren Kirche San Giovanni durch einige seiner Schüler verwalten ließ. Hier wurden tägliche Versammlungen nach Art des Oratoriums von S. Girolamo einstweilen nicht abgehalten. Aber an den Festtagen führten nach der feierlichen Vesper Philipps Jünger ihre Zuhörer nach der Minerva oder nach S. Maria Rotonda und verhandelten dort vor ihnen und mit ihnen nach der einfachen Art ihres Meisters über geistliche Dinge. Was so zuerst in S. Giovanni dei Fiorentini Übung war, wurde dann überhaupt bei Philipps Schülern Sitte. Der Brauch war jedoch im Sommer und Winter verschieden. An den Festen nach Ostern wurde Nachmittags nach der Vesper nur eine einzige Ansprache gehalten; dann zog man hinaus ins Freie nach S. Onofrio, von wo man eines herrlichen Rundblicks über die ganze Stadt genießt, oder wenn die Hitze nach dem Feste Peter und Paul zu groß wurde, zu einer Kirche. An den Festen des Winters dagegen, vom 1. November bis Ostern fanden die Ansprachen am Abend im Oratorium statt[1]). Dabei geschah alles, um diesen festtäglichen Übungen möglichst viel Anziehungskraft zu verleihen; im Gegensatz nämlich zu den täglichen Versammlungen im Oratorium, die sich an eine kleinere Anzahl von ausgewählten Männern richteten, waren die Versammlungen an den Feiertagen für die breiten Massen berechnet. So ließ man dabei durch ein Kind eine aus-

---

[1]) *Barnabeus* c. 7 n. 88 f p. 535. Welche Feste gemeint sind, ersieht man aus einem Verzeichnis, das in *G. F. Anerios* Teatro Armonico Spirituale, Roma 1619 der Orgelpartie beigegeben ist, und die Musikstücke angibt, die an den einzelnen Festtagen vorgetragen werden können: November: Allerheiligen, S. Carlo, S. Martino, S. Catherina, S. Andrea. Dezember: Maria Empfängnis, S. Lucia, S. Tommaso, Weihnachten und die drei folgenden Tage, S. Silvester. Januar: Beschneidung, Epiphanie, S. Antonio, S. Sebastiano, Pauli Bekehrung. Februar: Lichtmeß, S. Matthia, die Sonntage Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima. März: Maria Verkündigung. Bei jedem Monat sind auch für die einfallenden Sonntage Gesangstücke angegeben. Bei *Alaleona* p. 346 f.

wendig gelernte Ansprache vortragen und räumte der Musik einen größeren Raum als gewöhnlich ein, die Übungen an den Festtagen wurden eingeleitet, beschlossen und unterbrochen durch den Gesang von Laudi spirituali[1]).

Die tüchtigsten musikalischen Kräfte Roms liehen ihm dabei ihre Unterstützung. Der Kapellmeister von St. Peter *Giovanni Animuccia,* komponierte für Philipps Oratorium und leitete dort den Gesang, an dem Sänger der päpstlichen Kapelle sich beteiligten[2]). Zu Philipps Lebzeiten befand sich darunter namentlich *Francesco Soto*[3]) aus Osma in Spanien, seit 1562 Mitglied der päpstlichen Kapelle, 1588 und wieder 1595 deren Kapellmeister[4]); er wurde Priester, 1566 Mitglied der Kongregation des Oratoriums und starb achtzigjährig am 25. September 1619. Sein Gesang wurde für viele Anlaß, das Oratorium wieder und wieder zu besuchen und dort an den geistlichen Übungen teilzunehmen[5]). Nach Philipps Tod lag seit 1623 die Leitung der Musik im Oratorium in der Hand des *Girolamo Rosini*, eingetreten in

[1]) Ne' quali luoghi cantata prima una laude spirituale, e fatto recitare un breve sermone imparato a mente da un faciullo, si sogliono fare da' Padri alcuni brevi raggionamenti con la musica inframezzo, e in fine. *Bacci,* Vita lib. 1 c. 14 n. 5 p. 62. Nach der Vorrede der Laudensammlung von 1577 (s. unten S. 256) möchte es scheinen, daß bei den Versammlungen auch dem eigentlichen Volksgesang eine Stelle gewahrt blieb. Denn es heißt dort, diese dritte Laudensammlung sei con più facilità e simplicità musicale, acciò possa essere cantato da tutti, was bei den beiden ersten Büchern (des Animuccia, s. unten S. 255) nicht der Fall gewesen sei (*Alaleone* 306). Allein der Sinn dieser Stelle kann auch der sein, daß im dritten Buch keine höhern musikalischen Anforderungen gestellt sind, sondern nur das verlangt wird, was jeder leisten kann, der überhaupt zum Singen tauglich ist.

[2]) Im Libro di Congregati Fratelli der Arciconfraternita di S. Girolamo ist Animuccia am 12. Januar 1555 eingeschrieben. *Pasquetti* 81.

[3]) Über ihn *Alaleona* 58—61 (nach handschriftlicher Lebensbeschreibung in der Vallicella).

[4]) *Haberl* in Kirchenmusikalisches Jahrbuch VI 1891, 84. 86.

[5]) Sommamente dilettando, tirava col canto gran numero di gente all' Oratorio, e molti e molti iu udirlo, rimamendo dalla musica allettati, tornevano poi di nuovo agli esercitij. *Alaleona* 61.

die Kongregation des Oratorium 1606, gestorben am 22. September 1644[1]). Wegen seiner herrlichen Stimme galt er als eine Art Weltwunder; wenn er in der Kirche der Oratorianer beim Hochamt oder der Vesper sang, waren alle Zuhörer ganz Ohr, man ließ sich sogar zu Beifallsäußerungen hinreißen; es sei mehr ein Engel als ein Mensch, hieß es, der da singe, dergleichen sei noch nie dagewesen und werde niemals wieder vorkommen[2]).

Und nicht nur über ausführende Kräfte verfügte in seiner ersten Zeit das Oratorium. Es besaß seinen Dichter: die Texte der dort vorgetragenen Gesänge stammen meist von *Agostino Manni*. Ursprünglich studierte Manni die Rechte in Perugia, der Besuch des römischen Oratoriums bewog ihn 1577, der Kongregation des hl. Philipp sich anzuschließen, der er bis zu seinem Tod am 25. November 1618 angehörte. Des Namens eines Dichters ist er nicht ganz unwürdig, „seine Dichtungen sind natürlich und ungekünstelt und gefallen durch ihre Einfachheit und Wärme und einen gewissen Fluß des Verses“[3]). Auch über achtenswerte Tonsetzer verfügte die Kongregation in ihren ersten Jahrzehnten. Der heilige Schüler Neris *Giovenale Ancina*, gestorben als Bischof von Saluzzo 1604 und seliggesprochen 1890, war freilich als solcher weniger bedeutend. Obwohl ein tüchtiger Musiker, beschränkte er seine Tätigkeit der Hauptsache nach darauf, weltlichen Gesangwerken geistliche Texte unterzulegen; in der Vallicelliana bewahrt man noch jetzt eine Sammlung von gedruckten weltlichen Madrigalen, die er durch aufgeklebte Zettelchen aus weltlichen Liebesliedern in geistliche verwandelte[4]). Bedeutender als Tonsetzer ist der schon genannte *Francesco Soto*. Viele der von ihm gesammelten und zum Druck beförderten Arien mögen ebenfalls nichts anderes sein, als weltliche Musik mit untergelegtem geistlichem Text.

---

[1]) *Alaleona* 69—72; vgl. *Ambros*, Gesch. der Musik IV 316.

[2]) *Alaleona* 70.

[3]) Urteil von *Alaleona* 57.

[4]) Ebd. 50—56. Über ähnliche Bemühungen des Dominikaners Razzi ebd. 25.

Aber „Soto verstand wenigstens mit Geschmack zu sammeln und zu bearbeiten und viele von den Arien, die er drucken ließ, sind wirklich schön"[1]. *Dorisio Isorelli,* † 21. April 1632, ursprünglich Musiker am Florentiner Hof, kam 1599 nach Rom und trat mit 55 Jahren als Laienbruder in die Kongregation der Oratorianer ein. Von seinen Vertonungen ist wenig erhalten, er ist aber von Bedeutung für die Entwicklung der Musik im Oratorium, weil er den neuen, in Florenz sich ausbildenden musikalischen Stil dort vertrat[2]. Dagegen hielt *Francesco Martini*, ein Vlame aus dem Erzbistum Cambray, an den alten polyphonen Formen fest. Er war Kapellmeister bei den Jesuiten im römischen Seminar, fand bei seinen Besuchen im Oratorium Gefallen an Philipp Neris Weise, die geistlichen Übungen mit der Musik zu verbinden, schloß sich 1602 an dessen Söhne an, und übernahm alsbald die Leitung des Gesanges, die bis dahin ein Laienbruder *Prospero Santini* verwaltet hatte. Martini behielt seinen Posten bis fünf Jahre vor seinem Tod, der am 4. Oktober 1628 erfolgte. Kein geringerer als Francesco Anerio bezeichnete Martini als einen der besten Tonsetzer seiner Zeit[3]. Nach der Mitte des 17. Jahrhunderts besaßen die Oratorianer keine bedeutenderen Musiker mehr in ihrer Mitte, die Leitung des Gesanges mußte Auswärtigen anvertraut werden. Immerhin wird noch ein halbes Dutzend Oratorianer aus dem 17. Jahrhundert als Komponisten oder Dichter von musikalischen Oratorien aufgeführt[4].

Die Musik lockte natürlich viele zur Teilnahme an den Übungen der Oratorianer an, von den festtäglichen Übungen bezeugt das der hl. Philipp selbst. Wenn man, sagt er, mit den ernsten Vorträgen durch ernste Männer die Reize der geistlichen Musik und die Natürlichkeit und Unschuld von Kindern — die man Vorträge halten ließ — verbinde, so ziehe man nach Ausweis der Erfahrung viel mehr Zuhörer von aller Art herbei; er schätzt die Zahl der Teilnehmer bei Sommerausflügen auf drei- bis vier-

---

[1] So *Alaleona* 61—62.
[2] Ebd. 62—65.
[3] *Alaleona* 65—69.
[4] Ebd. 73.

tausend[1]). Von den gewöhnlichen, täglichen Zusammenkünften im Oratorium gilt das gleiche. Der päpstliche Sänger *Orazio Griffi*, der nach eigenem Zeugnis 45 Jahre lang diese Versammlungen besuchte und den berühmten Fr. Anerio zu Tonschöpfungen für sie anregte, preist in der Vorrede zu Anerios Werk[2]) zuerst die Übungen im allgemeinen, von denen die sittliche Besserung bei vielen sich herleite. „Denn ein leichteres und wirksameres Mittel, die Seelen zur vollkommenen Liebe und Furcht Gottes zu ziehen, konnte nicht ausfindig gemacht werden, als durch tägliche vertrauliche und heilige Gespräche zur Erkenntnis der Häßlichkeit der Sünde, der Strafen der Hölle, der Schönheit der Seelen im Himmel und des Lohnes in der ewigen Herrlichkeit zu führen und auf diese Weise zur Buße und dann zum öftern Empfang der Sakramente und zur Übung der Werke der Barmherzigkeit anzuleiten . . Und um diese Absicht leichter zu erlangen und durch eine süße Lockspeise die Sünder zu den Übungen des Oratorium heranzuziehen, hast du die Musik benutzt, indem du fromme Gesänge in der Volkssprache singen ließest, damit die Leute durch den Gesang und die Innigkeit der Worte angelockt, und so mehr zum geistlichen Gewinn vorbereitet würden. Und du täuschtest dich nicht, denn manche, die mitunter zum Oratorium nur der Musik wegen kamen, wurden durch die Ansprachen und die übrigen heiligen Übungen ergriffen und gefangen und große Diener Gottes".

2) Wie diese musikalischen Aufführungen beitrugen zum Erfolg der „geistlichen Übungen" Philipp Neris und dadurch zur sittlichen Umwandlung der ewigen Stadt, so haben sie auch eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die Geschichte der Musik selbst. Nach der früher allgemeinen Ansicht ist die musikalische Kunstform des Ora-

---

[1]) In einem Bericht an den Papst bei *Giov. Marciano*, Memorie historiche della Congregatione dell' Oratorio I, Neapel 1693, 37. *Alaleona* 42.

[2]) Abgedruckt bei *Schering* Anhang I, mit wenigen Auslassungen bei *Alaleona* 345 f.



toriums, in der vor allem Händel, dann Haydn, Mendelssohn, in neuester Zeit Liszt, Tinel, Perosi so großes leisteten, aus jenen Gesängen in Philipps „Betsaal" hervorgewachsen und hat von ihm den Namen „Oratorium" erhalten. Von vornherein mußte diese Auffassung sich empfehlen. Denn kurz nach Philipps Tod († 1595) vollzieht sich auf musikalischem Gebiet ein völliger Umschwung, der unter anderm sich darin offenbart, daß neue Kunstformen, darunter eben das Oratorium, aufkommen. Schon wegen der Gleichheit des Namens lag es also nahe, das musikalische Oratorium in Verbindung mit den Gesängen im Betsaal des hl. Philipp zu bringen. Es geschieht das bereits hinlänglich klar durch *Pietro della Valle*, der 1640 ein Oratorium für jenen Betsaal schrieb und es an Girolamo Rosini widmete. Er habe diese Arbeit unternommen, sagt er in der Widmung, wegen der Freude, die ihm die Musik bei den Oratorianern mache und in der Erinnerung an den seligen Philipp, den Urheber dieser heiligen Einrichtung, den er in seiner Kindheit gekannt und gesprochen habe[1]). Im Jahre 1706 leitet *Archangelo Spagna*[2]) den Namen des musikalischen Oratoriums ausdrücklich von dem „Betsaal" ab, in dem solche zuerst aufgeführt wurden; Francesco Balducci habe den Namen Oratorium auf Musikwerke übertragen, die Entstehung des musikalischen Oratoriums hänge mit Philipp Neri zusammen[3]). Ein Einspruch gegen diese Ansicht erhob sich 1864, seitdem gewann in Deutschland der Zweifel immer mehr an Boden. Wie um die Jahrhundertwende die Ansichten lagen, ersieht man am einfachsten aus dem verbreitetsten Buch, das sich die Darstellung der ganzen ungeheuren Oratorienliteratur zur Aufgabe macht[4]).

„Die Ableitung des Namens ‚Oratorium', welcher dem geistlichen Musikdrama erst beigelegt wurde, als es bereits sechzig

---

[1]) *Alaleona* 198 Anm.; *Schering* 29 Anm.

[2]) Oratorii overo Melodrammi sacri con un discorso dogmatico intorno l'istessa materia. Roma 1706. [3]) *Alaleona* 383.

[4]) *Hermann Kretzschmar*. Führer durch den Concertsaal. II. Abtheilung, zweiter Theil: Oratorien und weltliche Chorwerke. Zweite Auflage, viertes Tausend. Leipzig 1899, 3. Für unsern Zweck ist diese Auflage geeigneter als die späteren.

Jahre zählte, ist noch nicht festgestellt. Der älteren Annahme, daß er von den Oratorianern, der Brüderschaft des heiligen Filippo Neri, als den Erfindern und Hauptpflegern des geistlichen Musikdramas und von ihren römischen Versammlungsorten, den Betsälen (Oratorien) von San Girolamo und Santa Maria di Vallicella herzuleiten sei, hat neuerdings *E. Schelle* (Neue Zeitschrift für Musik, Jahrg. 1864) lebhaft mit dem Hinweis widersprochen, daß diese genannten Locale für dramatische Aufführungen völlig ungeeignet seien. Man kann diesem Bedenken noch zur Unterstützung hinzufügen, daß die römischen Oratorianer in der ersten Geschichte des Geistlichen Musikdramas tatsächlich gar nicht hervorragen. Ein einziges Stück, *Cavalieres* ‚Rappresentazione' ist nachweislich bei ihnen aus der Taufe gehoben worden, die übrigen Oratorien, welche uns aus dieser frühesten Periode erhalten sind, kamen im Collegio Romano, im Seminario Romano, bei Barberini, später bei der Königin von Schweden, ohne Mithilfe der Filippi'schen Brüderschaft zur Ausführung. Es kommt noch hinzu, daß auch die geschichtlichen Berichte etwas Näheres über die Pflege des geistlichen Musikdramas bei den Neri'schen Oratorianern in Rom nicht mitteilen. *A. Reißmann* bringt in seiner Musikgeschichte den Namen ‚Oratorium' mit den oratorischen Akten der mittelalterlichen Lateinschulen und Köster in Verbindung. Von seiner Annahme zu der älteren läßt sich eine Brücke denken. Jene oratorischen Akte umfaßten sowohl große Feierlichkeiten, als schlichte Erbauungs- und Andachtsstunden, bei denen die Musik herbeigezogen wurde, um die Wirkung von Rede und Dichtung zu erhöhen. In diesem freien und allgemeinen Sinne nannte man zuweilen noch im 18. Jahrhundert Versammlungen. in denen gebetet, Schrift gelesen und gesungen wurde, Oratorien. Seit den Zeiten der Arianer galt die Musik bei Sekten und Orden als ein starker Bundesgenosse. In Deutschland waren es die Jesuiten, die durch die Macht der Töne auf die Gemüter zu wirken suchten; in Rom scheint sich die Brüderschaft des Filippo Neri durch die musikalische Ausstattung ihrer frommen Versammlungen hervorgetan zu haben. Palestrina und Animuccia komponierten für dieselbe. Die ‚laudi spirituali' des letzteren Tonsetzers liegen noch vor, und was noch weiter bis zum Jahre 1586 an volkstümlichen Hymnen und Chorliedern für die Zusammenkünfte und öffentlichen Umzüge des Filippischen Oratorio geschrieben wurde, hat der Pater Soto de Langa, der das Kleeblatt der musikalischen Freunde des nachmaligen Heiligen vervollständigt, in einer Sammlung zusammengebracht. So sehen wir also doch die Oratorianer des Filippo Neri an den oratorianischen Akten hervorragend beteiligt".

Es kam dem gelehrten und geistvollen Verfasser offenbar nicht darauf an, jene Einzelfrage, die für sein Buch von untergeordneter Bedeutung ist, einer Lösung zuzuführen. Wäre es anders, so dürfte man darauf aufmerksam machen, daß er selbst dem einzigen Beweisgrund *Schelles* den Boden entzieht. Wenn bei den Oratorianern *Cavalieres* Rappresentazione tatsächlich aus der Taufe gehoben wurde, so hat es wenig Sinn mehr, darüber zu streiten, ob für derartige Aufführungen Philipps Betsaal geeignet oder ungeeignet war. Für dramatische Aufführung durch Schauspieler waren jene Räume nicht eingerichtet, aber beim Oratorium, das sich im Gegensatz zur Oper nicht an Auge und Ohr zugleich, sondern nur an das Ohr wendet, kam eine dramatische Aufführung in diesem Sinn nicht in Betracht. Doch wir brauchen uns bei solchen Bemerkungen nicht aufzuhalten. Seit 1900 liegen in den oben verzeichneten Schriften von *Alaleona*, *Pasquetti*, *Schering* eingehende Forschungen über die Anfänge des musikalischen Oratoriums vor, die der herkömmlichen Ansicht durchaus günstig sind. Auch in einer theologischen Zeitschrift ist ein kurzer Überblick über jene Forschungeu am Platz, denn sie sind nicht nur Beiträge zur Geschichte der geistlichen Tonkunst, sondern auch zur Geschichte des hl. Philipp und der Anfänge der Kongregation der Oratorianer. Namentlich das reichhaltige Buch von *Alaleona* bietet in dieser Hinsicht manche Aufschlüsse, die man in den bisherigen Lebensbeschreibungen des Heiligen vergebens sucht. Auf katholischem Standpunkt steht keine der drei genannten Arbeiten.

3) Über die Musik, die in den Oratorien des hl. Philipp aufgeführt wurde, sind wir genau unterrichtet[1]). Von *Animuccia* erschienen 1563 u. 1570 zwei Sammlungen der

[1]) Vgl. die Bibliographie der von 1563—1600 gedruckten Laudi mit Auszügen aus den Vorreden bei *Alaleona* 305—312. *Pasquetti* gibt 67—73 die Titel der für das Oratorium des hl. Philipp gedruckten Sammlungen von 1563—1619. *Haberl* hatte die Laudensammlungen nicht alle vor sich, er wirft deshalb in Kirchenmusikalisches Jahrbuch XVI 1901, 47 f die erste Laudensammlung Animuccias mit der ersten Sammlung der neuen Serie zusammen.

dort vorgetragenen Gesänge; in der Vorrede zur zweiten Sammlung bezeugt der genannte Tonsetzer ausdrücklich, daß sie für das Oratorium von S. Girolamo bestimmt seien[1]). Ein „drittes Buch“ solcher Gesänge, erschienen 1577, bietet schon auf dem Titel die Angabe „gedruckt auf Drängen der hochwürdigen Patres der Kongregation des Oratoriums“. Dieses dritte Buch wird 1583 von neuem aufgelegt, bezeichnet sich aber auf dem Titel als erstes Buch (einer neuen Reihe). Dasselbe Jahr 1583 brachte noch ein zweites, das Jahr 1588 ein drittes Buch Laudi und nachdem 1589 alle drei Bücher, die beiden von 1583 und das von 1588, in einer Sammlung vereint waren, folgen 1591 u. 1598 ein viertes und fünftes Buch, alle auf dem Titel mit dem Vermerk versehen: stampate ad instanza delli Reverendi Padri della Congregatione dello Oratorio. Das fünfte Buch, abweichend von allen seinen Vorgängern nicht in Rom, sondern in Ferrara gedruckt, nennt den Namen des Komponisten, es ist der uns schon bekannte *Francesco Soto.* Im libro terzo und quarto von 1588 und 1591 unterzeichnet Soto die Dedikation, er ist also der Sammler, in vielen Fällen wohl auch der Komponist der in diesen Drucken vereinten Gesänge[2]). Im Jahre 1599 folgte die Sammlung von *Giovanni Ancina:* Tempio armonico della Beatissima Vergine, erster Teil. Der geplante zweite und dritte Teil haben nie das Licht erblickt; einen Erszatz des zweiten Teiles gab der Weltpriester *Giovanni Arascione*, Rom 1600. Ancina bestimmte seine Arbeit „für die Klöster, Kol-

---

[1]) Sono già alcuni anni che, per consolatione di coloro che venivano all' Oratorio di San Girolamo, io mandai fuori il Primo Libro delle Laudi, nelle quali attesi a servare una certa simplicità, che alle parole medesime, alla qualità di quel divoto luogo et al mio fine, che era solo di eccitar divotione, pareva si convenisse. Da aber das Oratorium sich erweitert hat, con 'l concorso di Prelati et Gentil' huomini principalissimi, so habe er im zweiten Buch l'harmonia et i concenti reicher gestaltet, aber immerhin mit Maß, intrigandomi il manco ch'io ho potuto con le fughe e con le inventioni, per non oscurare l'intendimento de le parole. Abdruck bei *Alaleona* 305 f.

[2]) *Alaleona* 59.

legien, Seminarien, Noviziate, Oratorien, Christenlehren, und auch zur anständigen Erholung vieler in Klausur lebender Ordensleute und anderer Kleriker und Mönche der verschiedenen Orden", denn diese griffen oft zu unpassender Musik mit der Entschuldigung, daß sie keine sie ansprechenden geistlichen Gesänge hätten. „Zum wenigsten wird es für unser privates Oratorium und für das öffentliche von S. Onofrio und der Rotonda an den Festtagen in der größeren Sommerhitze dienen können" und für die Oratorianernovizen in Rom und Neapel[1]).

Alle diese Gesänge gehören zur sog. Laudendichtung. Wie nämlich das Volk seine weltlichen Lieder besaß, so auch im ausgehenden und zum Teil noch im hohen Mittelalter seine geistlichen Gesänge, die bei manchen Gelegenheiten auch gemeinsam und öffentlich, in den Kirchen oder anderswo angestimmt wurden. Von Deutschland ist das bekannt, es gilt aber auch von den romanischen Völkern. Der hl. Antonin von Florenz bemerkt ausdrücklich, auch zur Zeit des Interdikts, wenn öffentlicher Gottesdienst verboten war, bleibe es den Laien unverwehrt, ihre Litaneien und Laudi zu singen[2]). Eine Handschrift des 14. Jahrhunderts aus dem Kloster auf dem Montserrat, die solche Gesänge in lateinischen und katalanischen Texten überliefert, bemerkt dazu, sie seien hier aufgeschrieben, weil die Pilger, die in der Wallfahrtskirche ihre Nachtwache hielten, zu singen wünschten, was auch auf der Straße geschehe. Sie möchten aber einen sparsamen Gebrauch von der Sammlung machen, damit sie andere, die in Gebet und Betrachtung die Zeit zubringen wollten, nicht

---

[1]) Aus *Ancinas* Vorrede, ebd. 310.

[2]) Item non prohibentur laici tempore interdicti dicere letanias vel laudes suas, ut faciunt Ferrariae. De interdicto, Summa theologiae tom. III tit. 26 c. 4 fin. (Veroneser Ausgabe 1740, III 1433 A). Vgl. Tractatus fertilis et non minus utilis doctoris D. *Joan. Andr. de Bononia,* de interdictis civitatis Castri n. 97 (Tractatus illustrium in utraque iuris facultate . . . iuris consultorum XIV Venetiis 1584, 346 v: Tertiodecimo possunt laici publice cantare letanias et laudes tempore interdicti.

störten[1]). Andere Anlässe und Gelegenheiten, bei denen Laudi gemeinsam gesungen wurden, verzeichnet *Schering:*

„Das aus dieser Zeit [Anfang des 14. Jahrhunderts] stammende Rituale der Disziplinaten von S. Domenico in Perugia gibt an, daß Lauden angestimmt wurden nach der Geißelung (disciplina), Sonntags nach der Messe und Predigt und am Karfreitag während der Fußwaschung. Nach den 1327 bestätigten Statuten der Compagnia di S. Stefano in Assisi vereinigten sich die Brüder derselben am Abend des Karfreitags im Oratorium und verbrachten, nachdem der Prior ihnen die Füße gewaschen, die Nacht mit Absingen frommer Lauden" . . .[2]).

Nach *Sansovino* kamen 1646 zu Florenz einige Handwerkerinnungen jeden Samstagabend in der Kirche zusammen und sangen hier vierstimmig fünf oder sechs Lauden oder Ballaten in der Komposition von Lorenzo de' Medici, Pulci und Giambullari[3]).

Manchmal sind diese Lauden eben, was das Wort in erster Bedeutung bezeichnet, eine Aneinanderreihung von Lobsprüchen. Wir setzen eine Marien-Laude dieser Art

---

[1]) Quia interdum peregrini, quando vigilant in ecclesia B. Mariae de Monteserrato volunt cantare et trepudiare, et etiam in platea de die, et ibi non debeant nisi honestas et devotas cantilenas cantare; idcirco superius ac inferius aliquae sunt scriptae. Et de hoc uti debent honeste et parce, ne perturbent perseverantes in orationibus et devotis contemplationibus, in quibus omnes vigilantes insistere debent pariter, et devote vacare. *Jaime Villanueva*, Viage literario, VII, Valencia 1821, 151.

[2]) *Schering* 25. Statt Karfreitag wird Gründonnerstag zu lesen sein. Auf derselben Seite verwechselt *Schering* die Laudes des kanonischen Stundengebetes mit den Laudi im Sinn von Volksgesängen. Auch sonst muß man bei *Schering* manchmal einige von den krassen Mißverständnissen katholischer Dinge mit in den Kauf nehmen, die nun einmal bei Protestanten unausrottbar scheinen. Vgl. S. 32 über die Exerzitien des hl. Ignatius, die übrigens mit Musik schlechthin gar nichts zu tun haben, S. 89 über die „mehr sekundäre Stellung Christi im Schoße der katholischen Kirche, wo Maria und die Heiligen als ‚Mittler' größere Bedeutung haben". An letzterer Stelle mag *Schering* durch die Tiraden *Pasquettis* 290 sich haben verführen lassen.

[3]) *Schering* 26. Vgl. *A. Baumgartner*, Geschichte der Weltliteratur VI, 1911, 78 f, wo 79 Verzeichnis gedruckter Laudi.



vom Montserrat hierher[1]), um zu zeigen, daß Antonin nicht umsonst Litaneien und Laudi in einem Atem nennt; unsere heutigen Litaneien sind aller Wahrscheinlichkeit nach aus den Laudi entstanden:

Rosa plasent, soleyl de resplendor,	Schöne Rose, glänzende Sonne,
Stella lusent, yohel de sanct amor,	Leuchtender Stern, Juwel heil. Liebe,
Topazis cast, diamant de vigor	Keuscher Topas, starker Diamant,
Rubis millor, carboncle relusent,	Schönster Rubin, strahlender Karfunkel,
Lir transcendent, sobran tot altre flor,	Duftende Lilie, jede andere Blume übertreffend,
Alba jausent, claredat senses fuscor,	Aufsteigende Morgenröte, Klarheit ohne Dunkel,
En tot contrast ausits li pecador;	Hilf in jedem Streit dem Sünder,
A gran maror est port de salvament.	In großem Sturm bist du Hafen des Heils.
Aygla capdal, volant pus altament,	Königs-Adler, höher als alle schwebend
Cambre reyal del gran Omnipotent	Königsgemach des großen Allmächtigen
Perfaytement auyats mont devot xant,	Neige ganz und gar dein Ohr meinem andächtigem Sang,
Per tots pyant siatsnos defendent.	Sei unsere Verteidigung durch deine Fürbitte für alle.
Sacrat portal del Temple permanent,	Heilige Pforte des ewigen Tempels,
Dot virginal, virtut sobreccellent,	Aussteuer der Jungfrauen (?), hocherhabene Tugend,
Quel occident quins va tots iorns gaytant,	Möge das Verderben, das uns täglich schädigt,
Ne puxe tant quens face vos absent.	Nicht soviel vermögen, daß es uns deine Gegenwart raubt.

Philipp Neris durch und durch praktische Richtung begnügte sich jedoch nicht mit Laudi von solchem Inhalt. Für ihn kam es vor allem darauf an, durch die Gesänge im Oratorium die Eindrücke zu verstärken, welche die Vorträge über die ewigen Wahrheiten hervorgerufen hatten, Wenn die Erde, heißt es z. B.[2]) in einer Laude des Ora-

[1]) *Villanueva* a. a. O., wo auch spanische Übersetzung.

[2]) Sammlung von 1577, *Alaleona* 77.

toriums, dieses Tränental, dies stürmische Meer, dieses Schlachtfeld voll unaufhörlicher Kämpfe uns trotzdem so schön vorkommt, was wird erst der Himmel sein, die Stätte des Friedens, der sichere Hafen, der Ort, wo der Sieger gekrönt wird? Lassen wir also dieses dunkle Tal, Christus zeigt uns den Weg, indem er uns das Kreuz zu tragen heißt:

Se questa valle de miserie piena
Par così amena e vaga, hor che fia quella
Beata e bella region di pace
Patria verace?

Se questo tempestoso mar di pianto
È dolce tanto a chi con fragil barca
Errando il varca, qual gioia e conforto
Serà nel porto?

Se grato è il campo ove il crudel nemico
Per odio antico guerra ogn' hor ci move
Che fia là dove al vincitor si dona
L' alta corona?

Deh lasciam dunque questa oscura valle,
Il dritto calle della via smarrita
Christo ne addita, e dice: O Pellegrino
Ecco il camino;

Prendi la Croce, e drieto a me t' invia:
Io son la via, io sono il vero duce,
Che ti conduce alla Città superna
Di gloria eterna.

Ein anderer Gesang ruft zur Nachfolge Christi auf. Wer in den Kampf um den Himmel ziehen will, heißt es, der ermanne sich und werde Ritter Christi. Hat er aber keinen Mut, dann kehre er nur gleich um, er flieht sonst doch beim ersten Trompetenstoß. Du, o Herr, hast für mich alles gelitten und lagest tot auf dem Schlachtfeld, ich aber dulde für dich weder Feuer noch Geißel, sondern fürchte einen Scherz aus Kindermund . . .[1]):

Chi vuol seguir la guerra,
Per far del Ciel acquisto,
Su, levisi da terra,
Et venga a farsi Cavallier di Christo.

Chi non ha cuor, non vada,
Chi teme d'arco o fiomba
Ritornisi per strada,
Che poi non fugga al primo suon di tromba.

Tu, dolce mio Signore,
Perch' io non fussi vinto,
Soffristi ogni dolore
E'n campo aperto rimanesti estinto.

Et io per te nè foco
Sopporto, nè flagello;
Ma temo un picciol gioco
De fanciulli, che dican: vello, vello.

---

[1]) Sammlung von 1577, ebd. 76.

O che grave cordoglio!
Lo scudo che gittai
Hoggi ripigliar voglio,
Ripigliar voglio, e non lasciarlo mai.

Ein andermal singt man von einem Schnitter, der heißt Tod[1]):

Ecco la morte viene,
Che con falce tagliente
Fa macel della gente.

Così vid' io l'altr' hieri
Far metitor dell' herba
Ch'una pur non ne serba . . .

oder man stellt das Übel, das in der Sünde liegt, vor Augen:

Non e alcun mal sì forte
Se ben fosse la morte,
Quant' è l'offender Dio sposo diletto.

Spezzati adunque cor dentro il mio petto
E vien per gli occhi fuore
Sospinto dal dolore . . .

Wieder ein andermal geben die Gesänge den verschiedenen Entschlüssen Ausdruck, welche die Vorträge anregen wollten, der Reue, des Dankes gegen Gott, der des Sünders schonte, der Weltverachtung u. s. w. Sogar die Antwort auf die gewöhnliche Schwierigkeit: was werden die Leute sagen, wenn ich mein Leben ändere, wird dem Schüler in einem Gespräch mit dem Lehrer in die Ohren gesungen[2]).

Discipulo: Io vorrei mutar vita,
Già lo mio cor si pente
Ma che dirà la gente?

Maestro: L'huom saggio dirà bene,
Gli stolti rideranno;
Ma questi che ti fanno?

Natürlich sang man, namentlich an den Festtagen, nicht immer nur von Tod und Gericht. Auf Weihnachten und Ostern kam auch im Oratorium die Feststimmung in der herkömmlichen Weise zum Ausdruck. So z. B. in den ersten Strophen einer Weihnachtslaude[3]):

Sopra il fieno colcato
Vidi un fanciul di madre vergin nato,
Che facea di dolcezza e di desire
Morire.

Gli dissi con parole
Piene d'affetto humile: o mio bel sole
Pietà ti prenda d'un afflitto core
Che more.

[1]) Zweite Sammlung von 1583 ebd. 78.
[2]) Sammlung von 1577, ebd. 82. [3]) Samml. v. 1591, ebd. 81.

In einem Gedicht, das wohl für Maria Heimsuchung bestimmt war[1]), schaut der Sänger über rauhe Gebirgspfade eine Jungfrau, züchtig und schön, daherwandeln, er wagt nicht, sie zu loben, denn sie ist schöner als Sonne und Mond; Blumen und Kräuter lächeln ihr zu, die Bäume neigen ihr die belaubten Wipfel, selbst die wilden Tiere vergessen ihrer Wut. Die Wellen der Bächlein im schattigen Tal murmeln es und die Vöglein scheinen in süßen Weisen zu singen: Ave Maria.

Per aspri monti vidi girne lieta
Vergine saggia e bella,
La qual lodar non oso con parole,
Chè di splendor avanza Luna e Sole.

Ridean intorno a lei l'herbette e i fiori,
Gli alberi d' ogni banda
Chinavan le frondose cime altiere,
Lasciavan l'orgoglio ancor le fiere.

Sentiasi il mormorar delle chiar' onde
Per quelle ombrosi valli
I vaghi augei con dolce melodia
Cantando parean dir: Ave Maria.

Alle diese Gesänge entstanden noch zu Lebzeiten des hl. Philipp, und nicht unwahrscheinlich sind manche darunter von ihm persönlich verfaßt, denn er war dichterisch begabt und hat gedichtet, wenn er auch vor seinem Tod all seine sonstigen dichterischen Erzeugnisse verbrannte.

Für die weitere Entwicklung ist es nicht ohne Bedeutung, daß einige Laudi die Form eines Gespräches angenommen haben. Eine gewisse Berühmtheit hat z. B. in der Geschichte des Oratoriums ein Gespräch zwischen Seele und Leib erhalten[2]). Warum so traurig, fragt der Leib die Seele, und erhält zur Antwort das Geständnis, daß sie sich nach Freude und Ruhe sehnt und sie nicht findet. Nacheinander bietet ihr nun der Leib an, im Sinnengenuß, in irdischer Ehre ihr Genüge zu suchen, oder, da sie das Schönste auf Erden sei, in sich selbst ihre Befriedigung zu finden. Alles das weist die Seele ab; der Sinnengenuß ist ein Wasser, das den Durst nur mehr entflammt, die Ehre ein Honig mit Galle übergossen, in ihr

[1]) Dieselbe Sammlung, ebd. 81.

[2]) 1577 bei *Alaleona* 313.

selbst kann das Sehnen der Seele nicht zur Ruhe kommen, weil es einen Höhern gibt, von dem sie geschaffen ist. Also, schließt der Leib, ist nichts zu machen, wir werden beide immer unglücklich sein. Nein, so doch nicht, entgegnet die Seele, wenn du auf mich hörst und mit mir zu höherm Verlangen dich hinwendest. Staubgeborener, was ziehest du mich zur Erde? Folge meinem Flug, und wir beide werden in Gott Ruhe finden:

L.: Anima mia che pensi?
Perchè dogliosa stai
Sempre trahendo guai?

S.: Vorrei reposo e pace,
Vorrei diletto e gioia
E trovo affanno e noia.

L.: Ecco miei sensi prendi,
Qui ti riposa, et godi
In mille varij modi.

S.: No vo' più ber quest' acque
Che la mia sete ardente
Infiamman maggiormente.

L.: Prendi gl' honor del mondo,
Qui gioir quanto vuoi,
Qui satiar ti poi.

S.: No, no, ch' io so per prova
Con quanto assentio e fele
Copre il suo falso mele.

L.: Alma, d'ogni altra cosa
Tu sei più bella e vaga;
In te dunque appaga.

S.: Già non mi feci io stessa;
E come in me potrei
Quetar gli affetti miei?

L.: Lasso, che di noi fia?
Si ritrosa sei tanto,
Starenci sempre in pianto.

S.: Questo no, se m'ascolti,
E se meco rimiri
A più alti desiri.

Terra, perchè mi tiri
Pur alla terra? hor segui il volar mio,
E ambedue riposarenci in Dio.

Wie diese Proben einigermaßen zeigen, weisen die Laudi der Oratorianer einen großen Reichtum an poetischen Formen auf. Es gibt, sagt *Alaleona,* kein altklassisches Versmaß, keine Verschiedenheit, Abwechslung, Kombination im Vers, Strophenbau, künstlichem Reim, die nicht von den ersten Patres des Oratoriums verwendet und ausgebeutet wäre. An Strophenform finden sich Terzinen, Quartinen, Sestinen, Ottaven; Strophen von fünf und sieben Versen mit und ohne Ritornell; Madrigale, Kanzonetten, Ballaten, die mit größter Freiheit verwendet werden, im Reim kommen auch Innenreime, Reimverschlingungen,

Echo zur Anwendung. „Und vorzüglich in dieser ungemein großen metrischen Verschiedenheit liegt der Unterschied unserer Laudi von den früheren, die einem feststehenden rhythmischen Schema folgen“. Manche von diesen Laudi „entbehren denn auch von Seite des Rhythmus und der Harmonie nicht einer gewissen Natürlichkeit und eines gewissen Reizes“[1]).

Sie haben noch eine andere Bedeutung: „Wenn diese Laudi in dichterischer Beziehung interessant sind, so sind sie *höchst* interessant in *musikalischer* Hinsicht“[2]).

Es ist bekannt, daß etwa ums Jahr 1600 auf dem Gebiete der Tonkunst ein gewaltiger Umschwung mächtig einsetzt. Im Gegensatz zu der ältern, kontrapunktischen, polyphonen Musik, in der alle Stimmen gleichberechtigt sind, und gleichsam zufällig, indem jede ihre eigene Melodie verfolgt, die Akkorde bilden, übernimmt nunmehr eine einzige Stimme, der Sopran, die Melodie, während die übrigen Stimmen die Melodie nur begleiten. Die Folgen dieser Neuerung waren natürlich tief greifend. Der Sopran hat den andern Stimmen gegenüber eine beherrschende Stellung, er kann auch für sich allein bestehen, während die andern Stimmen nur als Dienerinnen des Soprans in Betracht kommen. Das führt dann zur Ausbildung der Melodie, die zum Ausdruck der mannigfachsten subjektiven Stimmungen sich entwickelt, freilich nicht ohne weiteres zum Besten der Kirchenmusik. Weil die übrigen Stimmen zur Melodie des Soprans nur mehr die begleitenden Akkorde zu bilden haben, so drängt die Entwicklung weiterhin auf die Ausbildung der Akkordbegleitung, also der Harmonie, und da die harmonische Begleitung nicht notwendig von menschlichen Stimmen ausgeführt werden muß, so entwickelt sich mehr und mehr der Gesang mit Instrumentalbegleitung, der freilich auch früher nicht unbekannt war, und allmählich auch die selbständige Instrumentalmusik. Endlich tritt ums Jahr 1600 an Stelle der alten Kirchentöne unsere Dur- und Moll-Tonleiter.

---

1) *Alaleona* 83. 2) Ebd. 84.

Es zeigt sich nun, daß die Laudi der Oratorianer etwa 20 bis 30 Jahre früher alle Hauptzüge der neuen Richtung bereits aufweisen[1]). Sie sind, von wenigen Anläufen zum Gegenteil abgesehen, nicht polyphon, sondern die Melodie des Soprans wird Note für Note von den Akkorden der andern Stimmen nur begleitet, die Oberstimme besitzt bereits etwas von dem Melodiösen und Expressiven der neuern Musik, sie stehen in unsern heutigen Dur- und Molltonarten[2]). Ferner aber sind diese Laudi wichtig, weil sie ein Licht werfen auf die Quelle und Entstehung der neuen Musikrichtung. Vielfach wird behauptet, sie sei aufgekommen im Anschluß an das Studium der altklassischen griechischen Musik und habe als Versuch, diese nachzuahmen und wieder zu erwecken, als eine verspätete Renaissance zu gelten. Nun ist es freilich richtig, daß die Aufmerksamkeit sich damals auf die griechische Tonkunst lenkte, Versuche zu ihrer Belebung gemacht wurden und diese Versuche Einfluß übten auf die Entwicklung der neu aufkommenden Musik[3]). Allein

---

[1]) Chi conosce questo periodo della storia musicale solo a traverso l'arte dotta, rimane sorpreso di trovare in queste arie di laudi, composte e raccolte nella seconda metà del cinquecento senza alcuna ricerca di novità e di stravaganza, tutti gli elementi che poi, passati nell' arte, hanno costuito i più grandi acquisti della musica moderna — armonia (accordi, armonizzazione della melodia), tonalità moderna (modo maggiore e minore, cadenza, nota sensibile), modulazione e tanta scioltezza dalle regole scolastiche. *Alaleona* 87.

[2]) Nella parte di gran lunga maggiore, la musica di queste laudi presenta la forma schiettamente e simplecemente populare, che abbiamo sopra definita; cioè l'aria armonizzata ritmicamente. Ebd. 88. A parte queste osservazioni di carattere prevalentemente tecnico, una se ne impone molto più importante, e che le abbraccia tutte e le integra in una sintesi estetica: queste arie sono espressive. Non parlo della espressione generica di grandiosità e di solennità . . . Voglio intendere una espressione più definita, più cosciente, e che spesso si accorda mirabilmente con il senso e l' armonia delle parole: l'espressione del sentimento umano e individuale. In alcune arie questa espressione appare così evidente e parlante, che richiama subito alla nostra mente i segni che moi moderni useremmo per indicarla. Ebd. 106.

[3]) *A. W. Ambros*, Geschichte der Musik IV², Leipzig 1881,

Philipp Neri hat die einfache monodische Musik doch nicht hervorgesucht aus antiquarischen Liebhabereien. Er wollte in seinem Oratorium, in den Ansprachen wie im Gesang, das einfache, ungekünstelte, das, was beim einfachen Mann aus dem Volke Widerhall und Anklang fand, weil es ihm von Jugend auf vertraut war. Das Volk aber sang keine kunstvollen Kontrapunkte, sondern seine einfachen Melodien. Hier suchte Philipp einen Anschluß. Manche von den geistlichen Laudi bezogen ihre Singweise von weltlichen Liedern, denen nur ein geistlicher Text untergelegt wurde. So weisen also die Laudi der Oratorianer auf den Volksgesang hin als die Quelle, aus der die moderne Tonkunst entstanden ist[1]).

4) In den bisher vorgelegten Laudi ist nun allerdings von Ansätzen zum musikalischen Oratorium nicht viel zu entdecken, sie kündigen sich in stärkerem Grade erst nach dem Tod des hl. Philipp an. Allein auch dem Heiligen ge-

---

145 ff. Nach *Alaleona* 140 ff sind diese Wiederbelebungsversuche für das Aufkommen des monodischen Stils nur von sekundärer Bedeutung. Wenn bisher ihnen ein so großer Raum in den Handbüchern der Musikgeschichte eingeräumt wurde, so kommt das daher, daß die Vertreter dieser Wiederbelebung, die florentiner Camerata, für ihre Bestrebungen trefflich Reklame zu machen verstanden. Die florentiner Neuerer, meint *Alaleona* 146, hätten weder eine wirkliche Kenntnis von der antiken Tonkunst, noch das Genie besessen, etwas ganz Neues zu schaffen. Così non fecero altro che rimuginare et rimettere alla luce, per un elementare e spontaneo processo psichico, le arie popolari che avevano sentite e risentite, e cantate le mille volte nella loro giovinezza. Für uns sind hier diese musikalischen Fragen ohne besondere Bedeutung. Jedenfalls ist es dem Einfluß der Florentiner zuzuschreiben, wenn die neue Richtung in der Musik namentlich dem Drama zugute kam.

[1]) A nessuno sfuggirà l'importanza di questi fatti in un tempo in cui la musica d'arte era ancora in gran parte involta nelle aridità contrapuntistiche dei fiamminghi. Dunque nella musica popolare conviene cercare la base, il precedente storico della rivoluzione musicale italiana della fine del cinquecento, nella musica popolare il germe, la sorgente di un altro dei più grandi acquisti della musica moderna: l'espressione soggettiva. Ebd. 107 vgl. 134 ff.

hört jedenfalls das Verdienst, der kommenden Entwicklung den Boden bereitet zu haben, indem er „mit seinen Esercitii spirituali zur rechten Zeit Art und Gelegenheit zur Entfaltung einer außerhalb der offiziellen Liturgie stehenden religiösen Kunst schuf, und somit dieser selbst die Möglichkeit einer ungeahnten Erweiterung ihres Gebietes an die Hand gab"[1]. In den letzten Lebensjahren Philipps und stärker noch gegen Ende des Jahrhunderts sind die Vorzeichen der bald einsetzenden Weiterbildung auch schon deutlich sichtbar. Es wird nämlich mit Vorliebe in den Laudi eine Person der hl. Geschichte in einer aus den Evangelien bekannten Lage vorgeführt, die ihrer Stimmung, ihren Entschlüssen, natürlich immer als Vorbild für die Zuhörer, Ausdruck gibt. So z. B. der verlorene Sohn in der Fremde, der sich zur Rückkehr ins Vaterhaus entschließt[2], Magdalena am Grab Christi, wie sie ihrem Schmerz Ausdruck gibt, den hl. Leib nicht zu finden und den Entschluß ausspricht, mit jedem Opfer ihn zu suchen[3]:

Stava l'afflitta Madalena quando
Giunse al sepolcro del Signore morto
Sola e dolente e senza alcun conforto.

Dianzi 'l dolor, dicea, dell' aspra morte
Del mio Signor m'ancise; or lassa sento
Che me percuote il cor novo tormento.

Che crude mani il caro corpo han tratto
Fuor dell' Avello, mentr' il duol me ingombra?
E rimaso è per me sol sasso et ombra.

Ma pace al triste cor, nè sonno agl' occhi,
Nè ai piè riposo son per dar, sin ch' io
Non ritrovo colui ch'amo e desio.

Oder es werden Gespräche vorgeführt, z. B. die Unterredung Christi mit der Samaritanerin[4], der Mutter

[1]) *Schering* 37.

[2]) *Alaleona* 316 f. Ein anderes, ebd. 325 ff.

[3]) Ebd. 121 f. Ein ähnliches 120 f (beide aus der zweiten Sammlung von 1583). [4]) 1598 Ebd. 323.

Christi mit dem im Tempel wiedergefundenen zwölfjährigen Sohn[1]), der Mutter mit dem gekreuzigten Christus[2]):

Il pietoso Giesù, pendendo in croce
A la dolente Madre, che piangea
Così mesto dicea:

Donna, che piangi la mia dura morte,
Il tuo dolor molto più grave sento
Che l'aspro mio tormento.

Ella gemendo fisse i lumi santi
Nel figlio amato, e disse: O dolce vita
Tu muor, io resto in vita?

Morir teco vorrei, teco esser voglio
E viva e morta, e con te caro pegno
Pender anch' io su 'l legno.

Mit anderen Worten: es drängt sich ein Zug zum Dramatischen in die Laudi ein. Man brauchte nur eine umfangreichere Begebenheit der hl. Schrift in ähnlicher Weise so auszuführen, daß die Worte der einzelnen Personen verschiedenen Sängern in den Mund gelegt wurden und in einer für ihre Gemütsbewegungen bezeichnenden Weise musikalisch zum Ausdruck kamen, und das geistliche Oratorium war geschaffen. Langsam steuerte die Entwicklung diesem Ziele zu, der Zug zum Dramatischen macht sich in den nächsten Jahren im Oratorium sogar sehr stark geltend.

Noch vor dem Tod des hl. Philipp (1595) hatte der Dichter unter seinen Jüngern, Agostino Manni, ein neues Mittel erdacht, um dem Oratorium Anziehungskraft zu verleihen. Er ließ durch junge Leute fromme Schauspiele aufführen oder auch Dialoge geistlichen Inhalts im Rezitativstil singen, deren Text er selbst gedichtet hatte. Namentlich diese Dialoge, in denen die Musik der Dichtung zu Hülfe kam, rührten die Zuhörer bis zu Tränen. „Und deshalb billigte auch unser heiliger Vater (Philipp) diese

[1]) 1591 Ebd. 321 ff.
[2]) 1591 Ebd. 123.

Aufführungen als ein Mittel, die Jugend zu beschäftigen, und wegen des Nutzens, den sie brachten"[1]).

Ein vielbesprochenes Ereignis im Betsaal der Oratorianer, das vielfach, aber nicht immer in einwandfreier Weise mit der Entwicklung des musikalischen Oratoriums in Beziehung gesetzt wurde, ist weiterhin die Aufführung der Rappresentazione di Anima e Corpo im Jahre 1600, eines allegorischen Schauspiels, in dem eine Reihe von Personifikationen, die Zeit, das Leben, die Welt, das Vergnügen, der Verstand, Körper redend und handelnd auftreten und die Nichtigkeit der Welt und alles rein Irdischen eindringlich zu machen suchen[2]). Über den Verfasser besteht eine Unklarheit; nach handschriftlichen Berichten in der Vallicella rührt der Text von Manni, die Musik von Isorelli her, das Stück wurde aber gedruckt unter dem Namen des eben verstorbenen Emilio de' Cavalieri († 1602) als des Komponisten, und dabei der Text der Laura Guidiccioni zugeschrieben[3]). Eine Laude aus der Sammlung von 1577, von Manni gedichtet, findet sich mit anderer Vertonung, aber ganz demselben Text auch in der Rappresentazione wieder[4]), es ist das oben S. 263 abgedruckte Ge-

---

[1]) Handschriftliches Leben von Manni (zitiert bei *Alaleona* 57): Anch' esso introdusse di far tall' hora rappresentare da giovanetti nell' Oratorio alcuna divota attione con particolare consolatione e frutto di chi l'udiva; e perchè ha forza la musica di mover gli affetti e di eccitar gli animi a divotione, s'adoprò che si facesse alcun dialogo spirituale da giovanetti musici in stile recitativo, componendo egli stesso a questo effetto le parole, le quali, essendo affettuose, accompagnate dalla dolcezza del canto di tal maniera compungeano gli uditori, che li moveano a lacrime. E quindi anche il Santo Padre, per tener lodevolmente impiegata la gioventù, e per veder il frutto che ne risultava, si compiaceva che si facessero si fatte rappresentationi.

[2]) *Ambros* a. a. O. IV 275—280; *Pasquetti* 125—130.

[3]) An der Autorschaft der Laura wurde schon 1832 Zweifel erhoben. *Pasquetti* 122 f. Cavalieri u. Isorelli werden gemeinsam gearbeitet haben, wie sie auch gemeinsam die Lamentationen uud Responsorien aus dem Brevier der Charwoche in Musik setzten; und zwar im neuen Stil. *Alaleona* 160 Anm.

[4]) *Alaleona* 313, 330, wo die beiden Vertonungen mit dem Text abgedruckt.

spräch zwischen Leib und Seele, *Ambros* läßt in seiner Geschichte der Musik an der Rappresentazione di Anima e Corpo kaum ein gutes Haar, zu seiner Zeit aber gefiel das Stück außerordentlich. Es mußte zweimal gespielt werden, 15 bis 20 Kardinäle wohnten der Aufführung bei, und viele von ihnen weinten vor Rührung. Kardinal Peretti gratulierte dem Dorisio zu seiner Leistung, Kardinal Santori lobte das Stück bei der zweiten Aufführung ausnehmend, und auf vieles Verlangen mußte es gedruckt werden[1]). Die Rappresentazione di Anima e Corpo ist indes nicht das erste Oratorium, wie man oft gesagt hat und überhaupt kein Oratorium[2]) sondern eben eine Rappresentazione, was in der damaligen Zeit der gewöhnliche Ausdruck für ein geistliches Schauspiel ist. Es wurde nicht während der gewöhnlichen geistlichen Übungen im Betsaal der Oratorianer oder in Verbindung mit ihnen aufgeführt, und das Theaterspielen überhaupt bald wieder aus dem Oratorium der Vallicella ausgewiesen. In der Entwicklungsreihe, die von der einfachen Laude zum musikalischen Oratorium führt, hat es also keine Stelle, nach wie vor 1600 wurden dort dieselben Laudi gesungen, geradeso als habe es nie eine Rappresentazione di Anima e Corpo gegeben. Mittelbar allerdings mochte sie die Entwicklung dennoch beeinflussen, insofern nunmehr der Beweis erbracht war, „daß der neue Rezitativstil auch religiöse Affekte, Andacht, Frömmigkeit usw. erregen, daher recht wohl auch in der kirchlichen Musik Verwendung finden könne. Ja, mit diesem Nachweise war ein Zuwachs der religiösen Musik um neue Gattungen vorbereitet. Auf der einen Seite eröffnete sich der Ausblick auf eine geistliche Sologesangsmusik (Arie, Solokantate), auf der andern die Möglichkeit, alles was an geistlichen Stücken bisher Dialogcharakter besaß, aber infolge eines rezitativischen Stils nur mehrstimmig (chorisch) auszudrücken war, nun auch musikalisch nach Art eines wirklichen Zwiegesprächs zu geben“[3]). Jedenfalls war die Aufführung der Rappre-

---

[1]) Ebd. 57, 63. [2]) *Alaleona* 154; *Schering* 40.
[3]) *Schering* 40.

sentazione die Anima e Corpo ein denkwürdiges Ereignis, das für immer seinen Platz in der Musikgeschichte behaupten wird. Das Jahr 1600 zeitigte in Florenz die Aufführung der beiden ersten weltlichen Bühnenstücke im neuen Rezitativstil[1]), in Rom die Wiedergabe des ersten geistlichen Schauspiels in demselben Stil. Dem Oratorium in der Vallicella kommt also die Ehre zu, die erste Darstellung dieser Art ermöglicht zu haben[2]); sie war nicht die einzige ihrer Art[3]).

5) Welchen Eindruck die neueste Errungenschaft der damaligen Zeit, das musikalische Drama, auch in Rom machte, sieht man daraus, daß zu Fastnacht 1606 im Römischen Seminar der Kapellmeister des Deutschen Kollegs Agostino Agazzari ein Schuldrama „Eumelio" ganz im Stil jenes Schauspiels von Seele und Körper zur Aufführung bringen konnte und zwar wiederum in Gegenwart vieler Kardinäle[4]). Wenn man auch einstweilen noch nicht so weit war, wie wenige Jahrzehnte später, da einige Heißsporne unverfroren Palestrinas Kunst als eine Altertümelei für ein Museum oder für eine Barbarei erklären konnten[5]), so hatte doch der neue Stil und die Vorliebe für das Dramatische in der Musik seinen Eroberungszug bereits begonnen. Die alte Laude, die wohl mitunter auch Gespräche zwischen hl. Personen zum Ausdruck brachte, aber alles ohne Unterschied nach derselben Strophenform

---

[1]) *Ambros* IV 253 ff.

[2]) In Roma i primi tentativi artistici di monodia e della nuova applicazione della monodia al dramma scenico avvennero appunto nel campo spirituale, e alla Vallicella. *Alaleona* 148. Il De' Cavalieri e l'Isorelli, nel rinnovamento musicale italiano della fine del cinquecento, vanno posti in prima linea, accanto ai tanto celebrati maestri fiorentini . . . Questi saggi in ordine di tempo sono paralleli a quelli dei maestri fiorentini, e per valore artistico forse superiori, ebd. 153.

[3]) S. oben S. 268 f. Wahrscheinlich gehört eine handschriftlich in der Vallicelliana erhaltene Rappresentazione del figliol prodigo (*Alaleona* 156) hierher. Die Musik ist verloren, der Text abgedruckt bei *Alaleona* 334—344. Es ist eine bloße Zerstreuung, wenn *Schering* 42 es beklagt, daß Alaleona über das Stück nichts weiter mitteile.

[4]) *Ambros* IV 280 ff. [5]) Ebd. 308 f.

absang, war überholt und befriedigte immer weniger[1]). Sollte dem Betsaal in der Vallicella seine Anziehungskraft gewahrt bleiben, so mußte man dem Zeitgeschmack Rechnung tragen und dem dramatischen Element größern Raum in den Laudi einräumen. Im Teatro armonico spirituale des Giovanni Francesco Anerio vom Jahre 1619 ist dieser wichtige Schritt vollzogen. Das Teatro ist eine Sammlung von Gesangstücken, die ausdrücklich für das Oratorium von San Girolamo della Carità bestimmt ist. Ein Priester an dieser Kirche, Orazio Griffi, hatte den Komponisten zu seiner Arbeit veranlaßt und widmet in der Vorrede das Werk dem hl. Hieronymus und dem seligen Philipp, für deren Oratorium es bestimmt sei; dem hl. Hieronymus, weil er in seinem Haus 30 Jahre lang den seligen Philipp beherbergt und durch seine Fürbitte ihm zu so erstaunlicher Heiligkeit verholfen habe, dem seligen Philipp wegen des heldenmütigen und hervorragenden Werkes der Sittenreform an so vielen Gläubigen, das unter dem Schutz des hl. Hieronymus und in seinem Hause von Philipp vollbracht wurde[2]). Die Gesangstücke sind bestimmt für die außerordentlichen Versammlungen in den Oratorien an den Festtagen des Winters von Allerheiligen bis Ostern, und zwar sind für jedes Fest zwei Gesänge vorgemerkt[3]).

Gemeinsam ist all diesen Gesangstücken, daß sie verzichten auf die früher beliebte Einteilung in Strophen, von denen jede nach derselben Melodie gesungen wird. Im übrigen herrscht unter ihnen große Verschiedenheit. Die einen unterscheiden sich inhaltlich kaum von den älteren Laudi der Oratorianer, andere aber können schon als kleine musikalische Oratorianer angesprochen werden. Es sind ihrer 16[4]), in der Überschrift sind sie als dialogo bezeichnet. Anerio gehörte der Schule Palestrinas an und war ein tüchtiger Kontrapunktist. Der erzählende Teil in den Dialogen ist einem sechs- bis achtstimmigen Chor an-

---

[1]) *Schering* 41.

[2]) Abdruck der Vorrede bei *Schering*, Anhang I vgl. oben S. 252.

[3]) Vgl. oben S. 248.

[4]) Verzeichnis bei *Schering* 43.

vertraut und polyphon gehalten. Umso bezeichnender ist es, daß auch Anerio für die dargestellten Gespräche sich des neuen Rezitativstils bedient. Jedes Gesangstück schließt mit einer frommen Betrachtung und Nutzanwendung, die ebenfalls wieder vom Chor ausgeführt wird[1]).

Als Beispiel möge hier der „Dialog" von Abrahams Gehorsam stehen. Er beginnt mit dem göttlichen Befehl (Baß) an Abraham (Tenor)[2]), seinen Sohn zu opfern:

B.: Rispondi Abramo, Abram rispondi, U sei?
Rispondi a detti miei!
T.: Eccomi pronto al tuo parlar, Signore,
Son servitore e comandarmi dei.
B.: L'ungenito figlio
Il tuo diletto Isach sovra d'un alto monte
Bramo e desio, Ne facci sacrificio a me, tuo Dio.

Jetzt folgt ein sechsstimmiger polyphoner Chor

Udito Abramo, L'alto consiglio
Con ogni affetto Prende il suo figlio,
E tutte havendo Le cose pronte
Ascende al monte,
Indi volto ai serventi
Parla con tali accenti:

Dann wieder Solo die Worte Abrahams (Tenor) und Isaaks (Canto):

T.: Fermate voi finchè 'l mio figlio ed io
Col sacrificio havrem placato Dio
Tu caro figlio poi Sovra gli omeri tuoi
Prendi la legna E 'l ferro e 'l fuoco
Sinchè giungamo Al sacro loco.
C.: Dov' è l'hostia odorata
Per fare sacrificio al grande Dio?
Rispondi o Padre mio.
T.: Quel Dio che 'l tutto regge di servi suoi
L'hostia provederà, Confida in lui.

---

[1]) *Alaleona* druckt als Beilagen außer dem Text die drei Dialoge Rispondi Abramo (Isaaks Opferung), von der Samaritanerin und vom verlorenen Sohn ab (Text und Musik). *Schering*, 44 bietet den Text von Joseph und seine Brüder, und im Anhang den Text des Dialogs von der Samaritanerin und der Bekehrung des hl. Paulus.

[2]) Für das ganze Stück hat Anerio die Orgelbegleitung gesetzt.



Jetzt führt der sechsstimmige Chor die Erzählung weiter, und erhält nach dem Baßsolo der Engelsstimme wiederum das Wort zu einer Nutzanwendung und dem Schlußwort:

Nel monte asceso sovra l'altare
Vuol il buon figlio Sacrificare,
Quando ecco che scende Un Angel che prende
Il braccio già steso Talmente che preso
Il ferro tratiene Che 'l colpo non mene
Poscio seguendo Gli parla dicendo;
B. (solo): Deh riponi il coltel' o fido Abramo!
Ch' hor ben conosce Dio quanto tu l'ami,
Mentre per amor suo, con petto forte,
Pronto sei dar al figlio anco la morte.
Chor: O d' un gran Padre obedienza!
D' un santo figlio o patienza!
Se 'l verbo eterno La carne piglia
Da la tua carne, Che meraviglia!
O santa coppia Di gemme ed oro
Dei padri antichi Ricco tesoro!
Voi che nel Cielo Hoggi godete,
Per noi viventi Intercedete!
E patienti Possiamo un dì godere
Quelle eterne di Dio bellezze vere.

Nach Anerios Sammlung dauerte es nur mehr etwa zwei Jahrzehnte und der Oratorientext im heutigen Sinne steht vollentwickelt vor uns. Francesco Balducci, ein Sizilianer aus Palermo, der nach einem keineswegs frommen Leben zuletzt noch Priester wurde und als solcher 1643 zu Rom starb, hat neben zahlreichen weltlichen Gedichten deren auch geistliche verfaßt. Darunter befindet sich eines mit dem Titel Il trionfo, das die Krönung Mariä, und ein zweites längeres in zwei Teilen, La fede überschrieben, das die Opferung Isaaks behandelt[1]). Der Verfasser selbst bezeichnet diese Kinder seiner Muse als „Oratorio“, ist also wohl in der Schriftsprache der erste, der den Namen des Betsaals auf das Stück überträgt, das im Betsaal zur

[1]) Il Trionfo abgedruckt bei *Alaleona* 350—355; La Fede ebd. 356—368; *Pasquetti* 207—223; *Schering*, Anhang p. VII—XII.

Aufführung kam. Auch in Wirklichkeit liegt ein Oratorientext im heutigen Sinne vor. Wahrscheinlich ist er für die Vallicella geschrieben und bezeugt also, daß unterdes die dort gesungenen Oratorien zur vollen Ausbildung gelangt waren. Übrigens wird das auch bewiesen durch ein Oratorium des P. Cesare Mazzei († 1687), der 1647 von den Johannitern zur Kongregation des hl. Philipp übertrat und von 1653 bis 1657 Musikpräfekt an der Vallicella war. Sein Oratorium, dem geschickte Szenenführung und Testobehandlung nachgerühmt wird[1]), hat die Geschichte von Kain und Abel zum Gegenstand[2]).

Seitdem wurde das musikalische Oratorium immer reicher ausgestaltet, natürlich auch zum Schaden seines ursprünglichen Zweckes; allein die Zeitverhältnisse drängten die Söhne des hl. Philipp auch gegen ihren Willen auf der einmal betretenen Bahn immer weiter voran. Die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts ist nämlich die Zeit, da die weltliche und geistliche Oper, damals etwas ganz Neues, immer mehr sich ausbildete und in ganz Italien einen förmlichen Begeisterungssturm entfesselte[3]). Eine Menge von Tonsetzern versuchen sich auf diesem dankbaren Gebiet, die alte Polyphonie verliert immer mehr an Boden und sinkt fast in Verachtung. Auch die ewige Stadt macht die neue Mode mit. Es waren hier namentlich die Fürsten Barberini, die in ihrem Palast ein eigenes Theater errichteten, auf dem von 1634—39 und wiederum seit 1653 Jahr für Jahr erst geistliche, dann weltliche Opern zur Aufführung kamen. Was die Barberini begonnen, fand bei den übrigen römischen Großen Nachahmung, schon 1652 erhielt Rom auch sein *öffentliches* Theater[4]). Sollte hinter diesen glänzenden Darstellungen das Oratorium in der Vallicella nicht allzusehr zurückbleiben, so mußte man in weitem Umfang sich die neuen Kunstmittel gefallen lassen.

---

[1]) *Schering* 123.

[2]) Text veröffentlicht von *Alaleona* 369—381.

[3]) *Alaleona* 182 f.

[4]) Venedig hatte damals bereits sechs Opern-Theater und erhielt bis 1710 noch sechs weitere. *Ambros* IV 361 f.

Schon längst war damals das musikalische Oratorium nicht mehr auf den Betsaal der Vallicella beschränkt. Als Philipps Jünger die Kirche S. Girolamo della Carità verließen, behielt die dortige Priesterkongregation die frühern geistlichen Übungen auch ihrem musikalischen Teil nach bei[1]. Bis zum Ende des Jahrhunderts waren über ganz Italien 36 Niederlassungen der Oratorianer entstanden[2], die alle nach der Weise ihres Stifters fortwirkten und für ihre geistlichen Übungen dieselben Bücher wie die Vallicella benützten. Besondere Erwähnung verdient hier das Oratorium von Neapel, von dem viele Ausgaben der Laudi spirituali der Kongregation mit Musik und ohne solche besorgt wurden, 1650 erreichte eine solche Laudensammlung die 14. Auflage. Die Laudi der Sammlung von 1577 waren also trotz der fortgeschrittenen Zeit noch nicht vergessen[3].

Was die Oratorianer in S. Girolamo und in der Vallicella begonnen hatten, fand ferner auch außerhalb ihrer Kongregation Nachahmung, in Rom bestanden noch andere „Betsäle“, die nach dem Beispiel der Oratorianer auch durch die Musik die Gläubigen anzuziehen suchten[4]. Namentlich sind hier zu nennen die Arciconfraternità della Morte e Orazione, gegründet 1538 als Begräbnisbruderschaft und zur Pflege des monatlichen vierzigstündigen Gebetes, ferner das Oratorium del Gesù, das von Sant' Andrea della Valle und della Pietà della Nazione fiorentina. Welche Anziehungskraft die dort vorgetragene Musik ausübte, sieht man daraus, daß 1640 die Kirche von S. Girolamo durch Testament eines gewissen Bartolo Venturoni zur Universalerbin eingesetzt wurde unter der Bedingung, die gewöhnlichen Musikaufführungen und Predigten in der Kirche beizubehalten[5]. Der berühmte Pietro della Valle schreibt um dieselbe Zeit: „Die Oratorien sind für mich

---

1) *Alaleona* 227.

2) *Capecelatro,* La vita di S. Filippo Neri II³. Roma-Tournay 701.

3) *Alaleona* 227.

4) Ebd. 232.

5) Ebd. 229 Anm.

ein einziges Vergnügen; von jenen, die in der Bruderschaft vom Tode aufgeführt wurden, pflegte ich kein einziges zu versäumen, wenn dort gesungen wurde. Und obschon im vergangenen Jahr dort nicht gesungen wurde, ging ich dennoch die ganze Oktav hindurch jeden Abend zum Gottesdienst, einzig wegen der Andacht, die in den schönen Musikaufführungen des vergangenen Jahres sich entzündet hatte. Nach S. Girolamo, in die Chiesa nuova [die Vallicella], nach der Rotonda bin ich die ganze Oktav hindurch ebenfalls gern hingegangen wegen der schönen Musik, die man jeden Abend dort zu hören bekam; ohne sie würde ich vielleicht nicht oft am Abend bei schlechtem Wetter und schlechten Straßen bloß des guten Werkes wegen zur Kirche gegangen sein"[1]). Ein Tagebuch des Jubiläumsjahres 1650 läßt erkennen, daß damals in der Fastenzeit in mehr als einem Oratorium Musik und Predigt öfters zu hören war, so am 2. März im Oratorio del Gesù, am 3. nella Chiesa del Gesù und im Oratorio di S. Andrea della Valle, am 6. im Oratorio della Pietà della Nazione fiorentina, am 9. im Oratorium der Kongregation der Adeligen im Profeßhaus del Gesù, was alle Mittwoche der Fastenzeit wiederholt wurde, an den Sonntagen am 13., 20., 27. und Freitag am 25. un bellissimo Oratorio, suavissime musiche, bellissime musiche u. s. w.[2]). „Nach dem Jahre 1700 wächst" in Rom „die Oratorienproduktion bis ins Ungeheuere. Zwölf neue Oratorien im Jahr ist nichts seltenes"[3]).

Neben dem Oratorium in der Volkssprache, wie es von den Söhnen des hl. Philipp gepflegt wurde, gab es auch ein lateinisches, das in der Kirche S. Marcello durch die Arciconfraternita del Santissimo Crocifisso zur Entwicklung gebracht wurde[4]). Bei einer Feuersbrunst am 25. März 1519, die S. Marcello zerstörte, blieb ein Kruzifix in der Kirche unversehrt. Als eine Pest vom Jahre 1522

[1]) *Alaleona* 231 Anm.

[2]) Ebd. 233.

[3]) *Schering* 124.

[4]) *Alaleona* 237—271.

nach einer Prozession mit diesem Kruzifix ein Ende nahm, wurde eine Bruderschaft zu Ehren des wundertätigen Bildes eingesetzt und am 28. Mai 1526 bestätigt, die jeden Charfreitag, später jeden Gründonnerstag eine feierliche Prozession mit dem Kruzifix abhielt, begleitet von großartigen Musikchören, die aus den ersten Sängern Roms bestanden. Außerdem wurde an den Freitagen der Fasten das feierliche Offizium durch Musikaufführungen verherrlicht, die man mit großen Kosten so reich wie nur möglich zu gestalten sich bemühte. Für das Jubiläumsjahr 1650 verzeichnet das eben genannte Tagebuch an den Fastenfreitagen vom 11., 18., 25. März superbissime musiche, famosissima musica, eccellentissime musiche, die Predigten wurden durch Kardinäle gehalten[1]). Die in S. Marcello gepflegte Musik war die lateinische polyphone Motette, die sich allmählich unter dem Einfluß der Zeitrichtung und nach dem Vorbild der Vallicella mit historischen Zügen bereicherte und ebenfalls in das monodische Oratorium umgestaltete. Das lateinische Oratorium erlebte seine höchste Blüte durch Giacomo Carissimi, der von 1630 bis 1674 als Kapellmeister an der Kirche des Deutschen Kollegs, S. Apollinare, tätig war. Er ist bei weitem der größte Meister des Oratoriums auf italienischem Boden. Noch heute spricht man von den Keimen „jener wundervollen schlichten Melodik", die in den Oratorien Carissimis" entzücken"[2]). Seine bedeutendsten Schüler Bonifacio Gratiani und Francesco Foggia[3]) waren wiederum an Jesuitenanstalten Kapellmeister, am Deutschen Kolleg und Römischen Seminar[4]).

---

[1]) Ebd. 262. Vgl. ebd. 250 die Beschreibung, die *Maugars* gibt. Die Bruderschaft ist nach ihm composée des plus grands seigneurs de Rome, qui par conséquent ont le pouvoir d'assembler tout ce que l'Italie produit de plus rare; et en effect les plus excellents Musiciens se piquent de s'y trouver, et les plus suffisans Compositeurs briguent l'honneur d'y faire entendre leurs compositions... Je ne sçaurois louer assez cette Musique récitative; il faut l'avoir entendue sur les lieux pour bien juger de son mérite.

[2]) *Schering* 63; weitere Würdigung ebd. 70.

[3]) Ebd. 83. [4]) Ebd. 69 f.



Die weitere Entwicklung des musikalischen Oratoriums hat für unsern Zweck keine Bedeutung; daß es im Zusammenhang mit dem Oratorium des hl. Philipp sich herausbildete, liegt nach den angeführten Zeugnissen klar zutage. Völlig unzweideutig läßt sich verfolgen, wie die ursprünglich rein lyrische Laude die Szenen des Evangeliums, an welche sie sich manchmal anlehnte, immer mehr ausmalte, wie diese Szenen immer dramatischer gestaltet werden, bis zuletzt das ausgebildete Oratorium vor uns steht. Die treibende Kraft in dieser Entwicklung liegt weniger in der dichterischen Begabung des hl. Philipp und seiner Schüler; sie waren nicht in erster Linie Dichter, sondern Priester, die vor allem den Seelen nützen wollten. Nicht der innere Drang, der den wahren Dichter nie ruhen, nie an weniger Vollkommenem sich genügen läßt, trieb sie voran, sondern die Notwendigkeit, mit der rasch voranschreitenden profanen Musik gleichen Schritt zu halten und dem geänderten Geschmack der zeitgenössischen Umwelt um höherer Zwecke willen Rechnung zu tragen. Das Oratorium wurde so aus dem Zug zum Dramatischen geboren, der damals die Welt beherrschte. In Räumen, die dem Gottesdienst geweiht waren, die hl. Geschichten durch Schauspieler vor Augen zu stellen, ging nicht an. Man kam also der Zeitströmung so weit entgegen, als es die Umstände erlaubten, indem man die Reden und Gespräche in der dargestellten Geschichte an verschiedene Personen verteilte und insofern für das Ohr zur wirklichen Darstellung brachte, während die eigentliche Handlung nur erzählt wurde. Dadurch unterscheidet sich ja das Oratorium vom Schauspiel, daß es nicht wie dieses sich an Auge und Ohr zugleich wendet, sondern nur an das Ohr, so daß es auch mit geschlossenen Augen genossen werden kann, ohne daß etwas Wesentliches verloren geht.

Das *Wort* Oratorium bezeichnet noch im ersten Viertel des 17. Jahrhunderts nur den Betsaal, allmählich aber wird der Name übertragen auf das, was im Betsaal geschieht und gehört werden kann. In einer Relation vom 21. Januar 1635 im Archiv von S. Girolamo heißt es in diesem Sinn: „la sera delli giorni festivi si è fatto oratorio con bellis-

sime musiche"[1]), wo *oratorio* die Gesamtheit alles dessen bezeichnet, was es im Betsaal zu hören gab, die Ansprachen und die Musik. Ebenso in einer Relation vom 20. Februar 1636: „la sera delle istesse feste si sono fatti e si fanno in questo luogo oratorii da ogni Santi a Pasqua"[2]). Die Ableitung des Namens von „oratorischer Akt"[3]) hat keine Wahrscheinlichkeit[4]).

Noch zwei Folgerungen aus den oben dargelegten Forschungen: 1) Das Oratorium leitet seinen Stammbaum nicht unmittelbar auf die mittelalterlichen Passions- oder Mysterienspiele zurück. Ein Passionsspiel wurde allerdings seit dem Mittelalter alljährlich am Karfreitag im Colosseum durch die Erzbruderschaft der hl. Lucia del Gonfalone aufgeführt. Wegen ärgerlicher Ausschreitungen unterdrückte es Paul III im Jahre 1539; nach Beschluß der Bruderschaft vom 26. Januar 1561 ging man Pius IV vergeblich um Zurücknahme des Verbotes an[5]). Ein Weihnachtsspiel wurde jährlich im Apostolischen Palast am Weihnachtsabend zur Unterhaltung derer gegeben, welche die Mitternachtsmette und -messe abwarteten. Nach Schluß der Kantate begaben sich die Kardinäle in einen andern Saal, wo ein reiches Mahl sie erwartete.

---

[1]) *Pasquetti* 187.

[2]) Ebd. Warum hier *Pasquetti* oratorio nur auf die Musik beziehen will, blieb uns unklar.

[3]) S. oben S. 254.

[4]) Auch *Schering* 53 sagt: „Spagna entscheidet die Frage nach der Ableitung des Namens (wohl endgültig) dahin, daß, wie häufig angenommen, der Name des Gebäudes allmählich auf die darin vorgetragene Musik überging", und Ebd. 58: „So wenig aussichtsreich eine Ableitung des Namens Oratorio aus der ‚ars oratoria', der Redekunst scheint..." und dazu in der Anm.: „Denn abgesehen von der Schwierigkeit der sprachlichen Ableitung, ist nicht ersichtlich, warum dann der Ausdruck ‚oratorisch' nicht schon sofort als Charakteristikum der ersten *weltlichen* Monodien erkannt wurde". Auch *Alaleona* 3: Dal luogo di esecuzione prese il nome di Oratorio, ebd. 112: Dal luogo in cui veniva eseguita, prese il nome di Oratorio musicale. Ebenso *Pasquetti* 187: Dopo di che mi sembra affatto inutile confutare le opinioni del Schelle, del Reißmann e del Kretzschmar circa la derivazione del nome di Oratorio independentemente dall' opera dei Filippini.

[5]) *Marco Vatasso,* Per la storia del dramma sacro in Italia (Studi e Testi 10) Roma 1903, 86 f; *Alaleona* 13 ff.



Gregor XIII erließ in der zweiten Kongregation für die Reform der päpstlichen Kapelle das Verbot, quod potus in aula in vigilia Nativitatis D. N. J. C. omnino tollatur. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurde die Kantate wieder eingeführt, von Benedikt XIV 1741 wieder unterdrückt, 1749 wieder erlaubt[1]).

2) Den Jesuiten[2]) kann kein größerer Anteil an der Ausbildung des Oratoriums zugeschrieben werden. Als die Oratorien in Rom Mode geworden waren, bequemten auch sie sich der allgemeinen Sitte an. Schon 1606 schrieb Agazzari für das Römische Seminar, das von Jesuiten geleitet war, aber deshalb nicht aufhörte, eine päpstliche Anstalt zu sein, den schon erwähnten Eumelio[3]); die Heiligsprechung der hhl. Ignatius und Xaver ließen sie 1622 durch Kapsberger und Loreto Vittoris glänzende Stücke verherrlichen[4]), und auch sonst fanden im Römischen Seminar und Deutschen Kolleg Aufführungen von Melodramen und Oratorien statt. Manche von diesen Stücken, namentlich die bei der Heiligsprechung von Ignatius und Xaverius aufgeführten, machten durch die Pracht der Ausstattung viel von sich reden[5]), aber daraus folgt noch nicht, daß die Jesuiten an der inneren Entwicklung des Oratoriums besonders beteiligt sind. Übrigens ist zwar viel über das Jesuitendrama geschrieben worden, fast nichts aber über das Jesuitenoratorium[6]), das deshalb auch fast ganz im Dunkeln liegt. Man darf es sogar in Frage stellen, ob von einem solchen überhaupt die Rede sein kann, auf jeden Fall geht *Schering*[7]) viel zu weit, wenn er z. B. Carissimis Oratorien zum „Jesuitenoratorium" rechnet, nur auf den Grund hin, weil der berühmte Tonsetzer Kapellmeister am Deutschen Kolleg war. Wie in Rom, so wird auch namentlich in München und Wien über musikalische Aufführungen bei den Jesuiten berichtet[8]). Nach Frankreich suchte das Oratorium ein Schüler Carissimis, Marc

---

[1]) Ebd. 17 ff. Viele Texte für diese Weihnachtskantaten sind noch erhalten, ebd. 234 f.

[2]) S. oben S. 254.

[3]) *Ambros* IV 280—288.

[4]) Ebd. 132—143. 144.

[5]) Ebd. 144.

[6]) Einige Titel von Textbüchern zu solchen bei *Sommervogel* VII 70 ff.

[7]) A. a. O. 331. Eine Musik für das deutsche Kolleg von Carissimi erwähnt ebd. 71 Anm.

[8]) *Schering* 137.

Antoine Charpentier, Kapellmeister bei den Jesuiten in der rue Saint-Antoine zu verpflanzen, aber ohne dauernden Erfolg[1]).

---

[1]) *Schering* 87. Die Herausgabe der Motets de feu Mr. Charpentier durch Edouard begleiten die Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts, Trevoux 1709, 1488 mit den Worten: Mille Gens se souviennent encore à Paris du grand effet que produisoit sa Musique, bien different de celle qui ne se fait admirer que par la beauté d'une Harmonie qui n'a aucun rapport aux paroles, plus differente de celle dont la bizarrerie fait tout le prix. Il est vrai que Mr. Charpentier qui n'a cedé á personne dans la Musique Latine, n'a pas réüssi également dans la Musique Française. Wie neu dem damaligen Franzosen das Oratorium und die verwandten Kunstformen waren, zeigt eine Bemerkung derselben Zeitschrift 1709, 295 über die „Cantates françoises sur des sujets tirez de l'Ecriture, à voix seule et basse continuë, partie avec symphonie, et partie sans symphonie, par Mademoiselle de la Guerre [Text von de la Mothe Houdart]. Paris 1708: Voici une nouvelle espece de Poesie lyrique, dont le nom ne se trouve encore dans aucun Dictionnaire. Ce sont de petits opéras etc.

Zur Charakteristik des P. Moritz Vota

Von **Bernhard Duhr** S. J.—München

Man kann kaum eine der wichtigeren diplomatischen Korrespondenzen aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts durchgehen, ohne auf den Namen des Jesuiten Karl Moritz Vota zu stoßen. Er war der Beichtvater zweier polnischer Könige und stand in vielfachem Verkehr mit den Höfen von Wien, Berlin, Rom und mit hervorragenden Gelehrten seiner Zeit, wie Leibniz. In den Schilderungen und Beurteilungen tritt uns sein Bild bald in sehr dunklen, bald in sehr hellen Farben entgegen[1]). Es mag deshalb von Interesse sein, an der Hand der Tatsachen zu untersuchen, welches die wirklichen Züge dieses Bildes sind. Besonders seine Beziehungen zum preußischen Hofe, über welche mehrere Publikationen neues Material gebracht haben, sind wohl geeignet, das Bild dieses Mannes in schärferen Umrissen erscheinen zu lassen.

P. Karl Moritz Vota war am 16. Februar 1629 zu Turin geboren und Oktober 1645 zu Lyon in die Gesellschaft Jesu eingetreten. Nach Vollendung seiner Studien und nach kurzem Lehramt war er besonders in Venedig

---

[1]) Auch die Darstellung von *Ph. Hiltebrandt* in den Quellen und Forschungen aus ital. Arch. XI (1908) 345 ff dürfte etwas zu dunkel geraten sein; wenigstens reichen die angeführten Belege zur Begründung nicht aus.

als Leiter einer wissenschaftlichen Akademie tätig. Von Innozenz XI (1676—89) wurde er mit Sendungen beauftragt, welche die Einigung der christlichen Fürsten gegen die Türken bezweckten. Besondere Tätigkeit entfaltete Vota an den Höfen der polnischen Könige Joh. Sobieski und August II, deren Beichtvater er war, und die ihn vielfach für die verschiedensten Anliegen in Anspruch nahmen.

So schrieb z. B. Sobieski am 14. Juli 1686 an den General de Noyelle: P. Vota sei ihm durch seine Frömmigkeit, Sittenreinheit und Gelehrsamkeit lieb und wert geworden, so daß ihn seine Gegenwart hoch erfreue und er seine Abwesenheit nur ungern sehe. Nun aber forderten nicht allein die Wohlfahrt der ganzen Christenheit, sondern auch die Bitten des Nuntius, der Gesandten des Kaisers und Venedigs, daß wir den gedachten Pater zur Gewinnung des Königs von Persien gegen die Türken und zur Befestigung der Moskowiter in demselben Bündnis verwenden. Vor drei Jahren schon hat er viel zu diesem Bündnis beigetragen, und seine Gewandtheit und Klugheit könnte auch viel helfen, eine Vereinigung des Schismas mit der römischen Kirche zustande zu bringen. Deshalb bitten wir, ihm die Weisung zukommen zu lassen, alle unsere Aufträge willig auf sich zu nehmen[1]).

Seine Beziehungen zu dem preußischen Hofe hat

---

[1]) Orig. Epistolae Principum X 144. Die Archivalien ohne Angabe des Fundortes befinden sich im Ordensbesitz. Wiederholt hatte Sobieski den Papst gebeten, den P. Vota zur bischöflichen Würde zu erheben. Am 16. Aug. 1686 antwortete Innozenz XI auf eine diesbezügliche Bitte: er könne der wiederholten Bitte des Königs, den P. C. M. Votta zur bischöflichen Würde zu erheben, wegen der entgegenstehenden großen Schwierigkeiten nicht willfahren. *Berthier.* Innocentii XI Epistolae ad Principes (1890) 2,285. — Über die Beziehungen des P. Vota zu Sobieski vergl. *Crétineau-Joly,* Histoire de la Comp. de Jésus[3] (1859) 4,118 ff. Der Brief Sobieskis vom 18. Sept. 1680 an den General Oliva bei *Salvandy,* Histoire de Pologne 2 (1829) 422 f, der vielfach, auch noch von *Böhmer,* Die Jesuiten[3] 149 f, benutzt wird, ist teils gefälscht, teils verstümmelt. Es handelt sich um eine Besitzstreitigkeit zwischen dem König und dem Kolleg von Jaroslaw.



Vota gegen Ende seines langen Lebens im Jahre 1710 in einem Bericht geschildert, der gedruckt vorliegt[1]).

In diesem Bericht erzählt P. Vota von sich in dritter Person im Wesentlichen folgendes;

Der Auftrag Innozenz' XI verpflichtete den P. Vota, mit allem Eifer für die Erhaltung der hl. Liga gegen die Türken zu arbeiten, deshalb mußte sich der Pater für die Einigkeit zwischen Polen und Brandenburg einsetzen. Es gelang ihm, viele Schwierigkeiten zu beseitigen. Über diese Bemühungen setzte Baron Hoverbeck, der preußische Resident in Warschau, den Kurfürsten in Kenntnis, der dem Pater deshalb wiederholt seinen Dank aussprechen ließ. Bei der Zusammenkunft in Johannisburg zeichnete der Kurfürst den P. Vota in jeder Weise aus, beschenkte ihn mit 20 goldenen Medaillen und einer lebenslänglichen Rente von 300 Rthlr. Öffentlich konnte P. Vota die hl. Messe feiern und wurde dabei von den kurfürstlichen Pagen bedient. Der Kurfürst hatte lange Unterredungen mit Vota über die Religion, er las auch eine kleine Schrift, die der Pater verfaßt, in der er die wesentlichen Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten her-

---

[1]) Bei *A. Theiner,* Herzogs Albrecht . . . Rückkehr zur katholischen Kirche (1846), Spedizione Nona 96—105. Derselbe ist aus seinen Briefschaften verfaßt worden: in jedem Fall verrät Auffassung und Stil ganz den P. Vota. An dieser Autorschaft ändern auch nichts die Ungenauigkeiten, die *Waddington,* L'acquisition de la couronne royale de Prusse (1888) 235 hervorhebt. Da in dem Bericht überhaupt keine Chronologie geboten wird, sind Gedächtnis-Irrtümer bei dem Alter des P. Vota umso leichter erklärlich. Übrigens ist hier *Waddington* selbst einem Irrtum zum Opfer gefallen, indem er dem deutschen Text *Theiners* folgt; in dem italienischen Text (S. 99) steht ausdrücklich, daß P. Vota erst nach der Krönung in Königsberg eintraf. Die optimistische, den Tatsachen nicht immer entsprechende Auffassung ist nicht allein diesem Finalbericht, sondern auch den Briefen Votas eigen. Vergl. z. B. den Brief an Paolucci vom 6. Aug. 1709 über die Zusammenkunft der drei Könige in Berlin (bei *Theiner* 89—92) mit der Darstellung im Finalbericht (*Theiner* 102). Die Zeit der Abfassung des Finalberichtes (1710) ergibt sich aus der Mitteilung, daß Vota die Pension von 300 Rthlr. (seit 1698) zwölf Jahre lang bezogen und auch augenblicklich noch bezieht. S. 97.



vorhob im Gegensatz zu den falschen protestantischen Voraussetzungen, worin ja das Hauptfundament des Hasses der Protestanten besteht, z. B. über Bilderverehrung, Fegfeuer, Mittlerschaft Christi u. s. w. Vieles nahm der Kurfürst an; er wünschte ihn in Berlin zu hören, und lud ihn ein, dorthin zu kommen, letzteres auch, um den dringenden Bitten der Kurfürstin Charlotte Sofia zu willfahren. In Berlin setzte der Pater durch viele Wochen die Unterredungen mit dem König fort; derselbe zeigte sich sehr geneigt. Die hochbegabte Fürstin ließ den Pater abends viele Stunden bis um Mitternacht gegen die kalvinischen und lutherischen Hauptprediger disputieren; sie war sehr befriedigt trotz der Invektiven des kalvinistischen Predigers Lenfant. Aber auf dem Punkte, die Sichel an die Ernte zu legen, wurde sie ihm aus der Hand genommen vom Bischof v. Ermland, der ihn nach Warschau zurückrufen ließ und die schon reife Frucht einheimsen wollte. Darüber war der Hof unwillig und wollte den Bischof nicht hören. Es folgte die Krönung (Salbung) durch einen kalvin. Predikanten. Dann wurde P. Vota nach Königsberg eingeladen, wo er mit großer Auszeichnung empfangen wurde. — Die Königin „Carlotta Sofia" unterhielt mehrere Jahre einen eigenhändigen Briefwechsel mit dem Pater, als er nach Polen zurückgekehrt war. Aus diesen Briefen ließe sich ein kleiner Band von Kontroversen machen. Die Königin wünschte oft seine Rückkehr, um in seine Hände abzuschwören[1]); aber da der Pater in den entferntesten Teilen des Reiches im Dienste seines Königs war, erhielt er nicht die Erlaubnis und konnte so vor dem Tode der Königin nicht nach Berlin zurückkehren. Man darf hoffen, daß sie in dem katholischen Glauben gestorben ist[2]).

Die rein tatsächlichen Angaben des P. Vota in diesem Bericht sind im allgemeinen richtig. Die Hoffnungen aber, die er auf die Konversionen am preußischen Hofe hegte, lassen sich durch anderweitige Quellen nicht begründen. Vota war Optimist. Die Erfolge seiner Arbeiten sah er

---

[1]) Per objurare (abjurare) nelle di lui mani.

[2]) Di cui giova sperare che sara morta, come tante volte mostro di bramare, chiamando il P. Vota, nella vera e santa Religione cattolica.

im rosigsten Lichte und selbst ganz unbedeutende Züge gestalteten sich bei ihm zu glänzenden Prunkbildern.

So erzählt er unter anderem auch ausführlich einen Disput an der Berliner Hoftafel über den einen Papst in Rom und die vielen Päpste bei den Protestanten. Seinen treffenden Ausführungen gab der König eine mehr scherzhafte Wendung, indem er aufstand und stehend, den Hut in der Hand, auf das Wohl des Papstes Klemens dem P. Vota zutrank, dieser dann der Königin u. s. w., kurz es erfolgte ein allgemeines Zutrinken. Darin sieht nun P. Vota nicht den Scherz; auch als einen Akt der Höflichkeit will er es nicht gelten lassen. Ihm erscheint das als größter Ernst, weil der König auf seine Bitten den Katholiken seiner Staaten mehrere Gunstbezeugungen erwies. Und nicht zufrieden, so fährt P. Vota fort, bot er dem Pater ausdrücklich die Autorität über alle hl. Funktionen in seinen Staaten an und ebenso Ausübung der päpstl. Jurisdiktion und Ordination der Priester, wenn er vom hl. Stuhl dafür Charakter und Autorität erhielte.

Den teilweise sehr sanguinischen Auffassungen des P. Vota gegenüber ist es angezeigt, die Urkunden sprechen zu lassen.

Was vor allem die von P. Vota behaupteten Bemühungen für die Eintracht zwischen Polen und Brandenburg angeht, so entsprechen diese durchaus der Wirklichkeit. Diese Bemühungen erkennt der Kurfürst bereits in einem Briefe vom 26. Juli 1690 an P. Vota an[1]). In einem weiteren Briefe vom 7. Juli 1691 dankt der Kurfürst P. Vota für seinen Brief vom 14. Juni 1691 und bittet ihn, die guten Dienste beim Könige fortzusetzen, er (der Kurfürst) werde sich dankbar beweisen und durch die Tat zeigen, wie sehr er diese Dienste schätze[2]). Seine Bemühungen für den Dienst des Kurfürsten verdoppelte Vota in der Herzensangelegenheit desselben, nämlich der Erwerbung und Anerkennung der Königskrone.

---

[1]) *M. Lehmann,* Preußen u. die kathol. Kirche seit 1640 (1878) 1,449.

[2]) Orig. Epistolae P. Vota 4,29. Druck bei *Theiner*, Rückkehr des Herzogs Albrecht 87. Ein weiterer Brief des Kurfürsten an Vota vom 4. Mai 1696 mit ähnlichem Inhalt Orig. Epp. Vota 4,33. Druck bei *Theiner* 88.



Die erste Andeutung von der Königskrone findet sich in dieser Korrespondenz in einem Briefe Votas vom 23. März 1698 an den Kurfürsten, worin Vota seinem dringenden Wunsche Ausdruck gibt, den Kurfürsten als Souverän zu sehen, der zu der bereits vorhandenen Macht auch den Glanz einer der schönsten Kronen der Welt zu erhalten verdiene[1]).

Im Sommer desselben Jahres war Vota in Begleitung des neuen polnischen Königs Friedrich August von Sachsen in Johannisburg, wo der König und der Kurfürst vom 4.—7. Juli 1698 eine vorher vereinbarte Zusammenkunft abhielten[2]).

Bei dieser Gelegenheit zeichnete der Kurfürst den P. Vota aus, indem er ihm Wohnung im kurfürstlichen Palast anweisen ließ und den großen Empfangssaal für die Feier der hl. Messe zur Verfügung stellte. Persönlich überreichte der Kurfurst einen kostbaren Beutel mit 20 goldenen Denkmünzen im Werte von 300 Dukaten und eine Anweisung auf eine jährliche Pension von 300 Thlrn.

Der englische Gesandte Stepney schrieb am 22. Juni 1698 an Vota, der Kurfürst habe sich sehr zufrieden darüber geäußert, daß er P. Vota kennen gelernt: Der Fürst hat mir von den Unterredungen über die Religion mit Ihnen und seinem Versprechen Mitteilung gemacht, die Ehre seiner Konversion Ihnen im Vorzug vor jedem Andern zu lassen, wenn er einmal Lust bekommen sollte, katholisch zu werden[3]). Bei der ganzen Richtung des Kurfürsten war die letztere Äußerung nur ironisch gemeint.

Nach einem Berichte des französischen Gesandten Des Alleurs von Ende Oktober 1699 trafen sich der König und der Kurfürst wieder auf der Leipziger Messe. Den P. Vota, der in der Begleitung des Königs war, nahm die Kurfürstin bei ihrer Abreise von Leipzig am 22. Oktober mit nach Berlin, wo er bis zum 5. Nov. blieb[4]).

---

[1]) *Lehmann* 1,454.

[2]) Vergl. *Alb. Waddington,* L'acquisition de la couronne royale de Prusse (1888) 168.

[3]) *Waddington* 234.

[4]) Über den dortigen Aufenthalt vergl. den sehr optimistisch gehaltenen Brief Votas, Dresden 9. Nov. 1699 an Kard. Barberini, bei *Phil. Hiltebrandt,* Preußen u. die röm. Kurie 1 (1910) 83.

Kurz vorher hatte der Kurfürst am 7. Sept. 1698 seinen Gesandten in Wien, Bartholdi, mit der Mitteilung an den kaiserlichen Hof beauftragen lassen, dem Kurfürsten werde es zu besonderem Gefallen geschehen, wenn P. Vota bei der bevorstehenden Promotion zum Kardinal ernannt würde. Bei diesem Reskript liegt ein von der Hand Votas geschriebenes lateinisches Memorandum mit den Gründen für sein Kardinalat und mit genauer Angabe von 9 Adressen, an die sich der Kurfürst und die Kurfürstin in eigenhändigen Schreiben um Fürsprache wenden könnten. Als Inhalt für diese Briefe wird angegeben: Der für das Kardinalat Empfohlene sei ein Mann, der nicht allein bei den Katholiken sondern auch bei den Protestanten in Ansehen stehe. Der Kurfürst von Brandenburg und andere Fürsten hätten erklärt, keiner auf der ganzen Welt sei so geeignet, eine Union mit Rom zu Stande zu bringen. Derselbe habe auch in Brandenburg, Lüneburg und England viel für die Katholiken erreicht. In eigenhändigen Briefen habe der Kaiser dessen große Erfolge für das Bündnis gegen die Türken anerkannt. Mit großem Erfolg habe er 40 Jahre dem Papste gedient, 54 Jahre sei er in der Gesellschaft Jesu und habe als Profeß ein exemplarisches Leben geführt, seine Eltern seien Turiner Patrizier u. s. w.[1]).

Wenn das Memorial wirklich von Vota herrührt, so kann es für einen Profeß der Gesellschaft Jesu nur als sehr befremdlich bezeichnet werden. Das Lob, das sich Vota hier und bei anderen Gelegenheiten spendet, verrät jedenfalls eine auffallende Naivität.

Als die Verhandlungen wegen der Königskrone in Wien begannen, stellte sich bald heraus, wie sehr man dort vor allem die Zustimmung von Polen verlangte. Da war nun P. Vota wieder der natürliche Mittelsmann. Schon am 27. April 1700 konnte Vota gute Aussichten in Warschau melden, obgleich er Mühe habe, die vielen Einwendungen zu widerlegen. Im Übrigen habe der Kurfürst niemand

---

[1]) *Droysen*, Preuß. Politik IV 4,219 ff. Dort auch der Wortlaut des lateinischen Memorials.

um die Krone zu bitten und Schnelligkeit des Handelns sei unter den gegebenen Umständen das Beste. Ähnlich schreibt P. Vota am 8. und 15. Mai, daß er seine Bemühungen gegen die erhobenen Schwierigkeiten mit Erfolg fortsetze[1]). Auf die Bitte des Kurfürsten vom 15. Juni 1700, P. Vota möge „an seine bei fremden Höfen habende gute Freunde und in specie nach Wien an des Kaisers Beichtväter P. Menegati und Wolff schreiben", daß die Sache in Polen gänzlich ausgemacht sei[2]), willfahrte P. Vota sofort. Am 6. Juli 1700 teilt er dem Kurfürsten mit, daß er nicht ermangelt, an die vom kurfürstlichen Residenten ihm bezeichneten Personen zu schreiben, d. h. an die Beichtväter der kaiserlichen Majestäten u. P. Wolff, ferner an die mit ihm in Verbindung stehenden Fürsten in Italien. Den letzteren würden der Papst und die Kardinäle, an welche er ausführlich über die Angelegenheit geschrieben, mit gutem Beispiel vorangehen. Man solle die Vollziehung der Krönung beschleunigen, der König von Polen werde als der Erste den neuen König anerkennen[3]).

Um diese Zeit verfaßte Vota eine ausführliche Denkschrift über die Erlangung der Krone, in der er das Für und Wider eingehend darlegte und verschiedene Wege zeigte, wie trotz allem das Ziel sicher und am besten zu erreichen sei. Diese Denkschrift wurde am 18. Oktober 1700 dem Kurfürsten überreicht[4]).

Im ersten Kapitel zeigte er mit ziemlicher Überschwenglichkeit, daß dem Kurfürsten und seinem Hause die Königswürde nach Macht und Verdienst zukomme. Berlin könne man als das deutsche Paris und als das zweite Potosi des deutschen Peru bezeichnen. Dann weist

---

[1]) *Lehmann* 1,457 ff.

[2]) *Lehmann* 1,466. Hier ist P. Wolff irrtümlich als Beichtvater des Kaisers bezeichnet; in der Antwort Votas heißt es genauer: aux confesseurs de leurs M. M. Imp. et au P. Wolf. Der Beichtvater des Kaisers war Menegatti und der der Kaiserin P. Balthasar Miller.

[3]) *Lehmann* 1,467 f.

[4]) Reflexions sur la Couronne et la Maj. Royale due a S. A. E. Msgr. l'Elect. de Brandenbourg . . . abgedruckt bei *Droysen* IV, 4, 221—233. Vergl. *Lehmann* 1,372, *Waddington* 237.

er auf den kürzesten Weg hin; das sei die selbstherrliche Annahme der Krone mit Zustimmung des eigenen Volkes. Als sichersten Weg bezeichnet er im dritten Kapitel die Erhebung durch den Kaiser. Ganz ungeniert sagt er hier, wie der Widerstand der Minister zu beseitigen sei: Wenn man Ränke von seiten der kaiserlichen Minister befürchtet, so erschließt ein guter goldener Schlüssel alle Türen. Man dürfe aber das Geld nicht geben, bevor man das Pferd, das man kaufen wolle, am Zügel halte. Ein weiterer Weg wäre die Autorität des Papstes, der, im Falle einmal die Kaiserkrone zu vergeben sei, auch beitragen könne, denjenigen mit dem kaiserlichen Diadem zu zieren, dem er bereits die Königskrone verschafft habe. Außer dem erlauchten Hause Österreich, das Gott noch lange erhalten möge, wäre Hohenzollern am nächsten berechtigt für die Kaiserkrone. Das französische Herrscherhaus sei für die Freiheit der deutschen Fürsten zu gefährlich. Freilich komme hier die Schwierigkeit mit der Religion, die man um keinen Preis wegen weltlicher Vorliebe opfern dürfe. Aber ohne das in Sachen des Religionsbekenntnisses so zarte Gewissen zu beunruhigen, könnte man doch einen für beide Parteien annehmbaren Mittelweg finden, um sich zu vereinigen und in Liebe mit einander in demselben Glauben zu leben. Dann werde endlich jene Spaltung aufhören, die der Christenheit ebenso verderblich wie den Türken nützlich gewesen und für die germanische Freiheit so bedrohlich sei. In dem Schluß-Kapitel gibt er eine kurze Darstellung der wichtigsten Unterscheidungslehren. Eine Einigung wird leichter sein, wenn man sich zunächst auf das beschränkt, was die ersten vier Jahrhunderte geglaubt haben. Ferner, wenn von seiten der Herrn Protestanten die Bitte der Katholiken berücksichtigt wird, die dahin geht, die Aufklärung über den katholischen Glauben leidenschaftslos und vorurteilsfrei anzuhören. Denn gerade die vielen Vorurteile und falschen Voraussetzungen, welche das Wesen und den Sinn der katholischen Religion so sehr entstellen, sind schuld an den bestehenden Mißverständnissen, Abneigungen und Spaltungen.

Die versöhnenden Worte Votas fielen in Berlin auf steinigen Boden; von einer Verständigung mit dem Papst wollte man nichts wissen; ja selbst eine Anzeige an den Papst hielt man für unverträglich mit dem protestantischen Gewissen. Sogar die Forderung des Kaisers, dem kaiserlichen Gesandten in Berlin einen öffentlichen katholischen Gottesdienst mit einigen Priestern zu gestatten, wurde am 13. Nov. 1700 in der schärfsten Form zurückgewiesen. Die preußischen Minister hatten dem König vorgestellt, er könne keinen Segen Gottes erwarten, wenn er „deshalb Gott hintansetzen und um des bloßen königlichen Namens willen einen öffentlichen Götzendienst in seiner Residenz stiften lassen sollte“[1]).

Trotzdem setzte sich Vota „mit gleichem Eifer und gleicher Treue“ für die Anerkennung der neuen Krone ein (4. Jan. 1701)[2]) und der Kurfürst fuhr fort, mit derselben Selbstverständlichkeit auf Votas Hilfe zu rechnen. Am 29. Dez. 1700 war der Kurfürst zur Krönung in Königsberg eingetroffen. Drei Tage darauf, am 1. Jan. 1701, schrieb er an Vota: „Ich bin eben hier angekommen, um, wenn es Gott gefällt, die Angelegenheit meiner Krönung zu vollenden. Ich glaube, daß Sie darüber nicht böse sein werden, weil Sie allezeit bekundet haben, daß Sie die Sache stets so gut und nach allen Beziehungen so gerechtfertigt gefunden haben . . . Ich weiß, daß Sie dazu (Beweise der guten Gesinnung des Königs von Polen) viel beitragen können durch die weisen Ratschläge, die Sie ihm geben, was Ich hiermit von Ihnen erbitte. Ich hoffe, so fügt der Kurfürst eigenhändig bei, daß Sie die Angelegenheit der königlichen Dignität jetzt ebenso zu Ende führen werden, wie Sie dieselbe begonnen haben“[3]).

Daran ließ es Vota nicht fehlen, wie seine überschwengliche Antwort vom 10. Januar 1701 und die ebenso überschwenglichen Beglückwünschungen vom 21. Jan. u. 3. Februar nach der am 17. Januar erfolgten Krönung beweisen[4]). An den Kardinal Barberini, den Präfekten der

---

[1]) *Lehmann* 1,490, 501. [2]) Ebd. 1,510.
[3]) *Lehmann* 1,509. [4]) Ebd. 1,510 ff 518 f.

Propaganda, schrieb er um diese Zeit nachdrücklich für die Anerkennung der Krone[1]).

Auf Einladung des neuen Königs kam Vota selbst nach Königsberg, wo er sehr ehrenvoll empfangen wurde und im Schloß Wohnung erhielt. Am 17. April 1701 stattete er dem König nochmals schriftlich seinen „unterthänigsten Dank ab für so viele königliche Gunsterweisungen" während seines glücklichen Aufenthaltes in Königsberg. In diesem Schreiben teilt er auch mit, daß, so günstig der König von Polen gegen ihn gesinnt sei, von polnischen Großen aber eine wahre Verfolgung gegen ihn ausgebrochen wegen Begünstigung der Krönung. Schmähschriften würden gegen ihn verbreitet, man drohe, auf dem nächsten Reichstag seine Vertreibung aus Polen zu beschließen. Er werde es aber — wie er den Widersachern des neuen Königs versichert — für ein Glück erachten, sich für eine so gerechte Sache zu opfern. Der Verlust seines Postens, auf dem er so viele Jahre mit Anerkennung gedient, werde ihm sicher durch die Güte Gottes und des Königs reichlich ersetzt werden[2]).

Vota fuhr sogar fort in seinen Bemühungen, als Rom Protest gegen die neue Würde einlegte. Dieser Protest war durch das schroffe Vorgehen des neuen Königs zum mindesten stark provoziert worden.

Der Standpunkt des neuen Königs in dieser Sache findet sich dargelegt in einer spätern Denkschrift des preußischen Ministers Ilgen aus dem Jahre 1704, in der es heißt: „Mit dem Papst zu Rom haben I. Kgl. Maj., ohnerachtet von verschiedenen Bischöfen und Prälaten Anlaß dazu gegeben worden, nichts zu schaffen haben wollen. Denn obgleich der römische Stuhl von alten Zeiten her bei Creirung neuer Könige sich eine große Prärogative angemaßet, so haben doch I. Kgl. Maj., als eine der vornehmsten Stützen der evangelischen Kirche, billig Bedenken getragen, diese Prätension im Geringsten zu agno-

[1]) Briefe vom 23. Jan. und 2. Febr. 1701 bei *Hiltebrandt*, Preußen und die kathol. Kirche 1.96 f.

[2]) *Lehmann* 1.525 f.



sciren, oder etwas, so auch nur dahin gedeutet werden könnte, geschehen zu lassen". Der Papst habe die lächerliche Meinung gehabt, wenigstens etwas zum Besten der Katholischen in Preußen zu extorquieren. Das alles habe man verachtet und den Papst nicht einmal einer Antwort gewürdigt[1]).

Bei einem solchen Standpunkt mußten natürlich alle Schritte Votas vergeblich sein. Er hatte, wie er in dem Briefe vom 10. Jan. 1701 an den König ausführt, durch seinen Briefwechsel mit dem verstorbenen Papste (Innozenz XII) und durch den mit Kardinal Paolucci, seinem vertrauten Freunde, dem ersten Minister des jetzigen Papstes Klemens XI, von langer Hand her mit glücklichem Erfolge den römischen Hof auf die Rangerhöhung vorbereitet[2]). Dann hatte er beim König versucht, eine Anzeige von der Annahme der Königskrone an den päpstlichen Hof zu erwirken. Alles vergebens. So ist es nicht zu verwundern, wenn das schroffe Verhalten des neuen Königs in Rom ein ebenso schroffes Echo fand.

In dem Briefe vom 17. April 1701, in welchem Vota dem Könige die heftige Gegnerschaft der polnischen Großen und seinen Kampf dagegen schildert, fügt Vota zum Schluß bei: „Die Feinde des Ruhmes Ew. Majestät haben selbst in Rom agitiert, aber zu spät. Ich habe die Wirkung hier noch zur richtigen Zeit vereitelt"[3]). Da der König von der Protestation des Papstes üble Folgen für die Anerkennung seiner neuen Würde fürchtete, wandte er sich wieder um Hilfe wie an P. Wolff so auch an P. Vota. Am 20. Mai und wiederum am 30. Mai 1701 befahl er dem Gesandten in Warschau, gegen die auf dem polnischen Reichstage drohende Protestation des päpstlichen Nuntius

[1]) *Lehmann* 1,555. [2]) Ebd. 1,512.

[3]) *Lehmann* 1,526. Der Nuntius in Warschau, Pignatelli, war für P. Vota. Er erhielt aber von Rom schon Ende Januar 1701 die Weisung, sich gegen die Annahme der Krone zu erklären und am 5. März 1701 den Auftrag, er solle trotz der Aussichten auf Konversion des Kurfürsten, die Annahme des Königstitels auch fernerhin mißbilligen. Die Depeschen bei *Hiltebrandt* Preußen und die römische Kurie 1,98 ff.

auch die guten Dienste des P. Vota in Anspruch zu nehmen[1]).

P. Vota hatte trotz des schroffen Verhaltens des Königs auch weiter für ihn gewirkt. Am 6. Juni 1701 versichert er den König seiner unausgesetzten treuen Tätigkeit und beruhigt ihn wegen Rom: „Das Gewitter in der Siebenhügelstadt wäre gefährlicher, wenn der Einschlag dem Blitze entspräche. Es hat einigen Donner abgesetzt infolge der Umtriebe der Allmacht an der Seine. Aber ich habe hier so viele mündliche und an andern Orten so viele schriftliche Vorstellungen gemacht, daß die Granaten in der Luft geplatzt sind und sozusagen keine Wirkung gehabt haben, wenigstens nicht hier, wo die Klugheit des Nuntius auf meine eindringlichen Vorstellungen hörte"[2]).

Diese Bemühungen werden durch einen Bericht des preußischen Gesandten Hoverbek in Warschau vom 10. Sept. 1701 bestätigt. Dieselben werden „vermutlich zu E. K. M. höchsten Gloire und Avantage gedeihen. Sintemalen er (P. Vota) dorten (in Rom) in so großer Consideration stehet und auf seine Sentiments (obgleich er dieselbe allemal klar und nach Erheischung der Wahrheit ohne Bemäntelung von sich giebet) . . . sehr reflektiret wird". Ihm seien auch vor anderen die vernünftigeren Sentimens in Rom und die Mäßigung des hier sich befindlichen Nuntius in Exequirung der wiederholten päpstlichen Order zuzuschreiben[3]).

Um diese Zeit beschwerte sich Vota am 6. Dez. 1701 in Berlin über die unpünktliche Auszahlung der ihm vom König trotz seines Sträubens ausgeworfenen Pension[4]). Diesbezüglich schrieb der König am 20. Dez. 1701 an Hoverbeck in Warschau, er habe die Verordnung ergehen lassen, daß P. Vota seine Pension richtig gezahlt werde[5]). Das scheint aber nichts gefruchtet zu haben, denn am 18. Sept. 1702 erfolgte ein königlicher Erlaß an die Regierung: „Weil der königl. polnische Beichtvater Pater Vota sich bei Uns beschwert, daß es mit Auszahlung der jährlichen Pension von 300 Rthlrn. ins Stocken gerathen, Uns aber nicht anderes wissend, als daß ihm solche Pension nur bis Trinitatis 1701 be-

---

[1]) *Lehmann* 1,528, 531. Die Weisung für P. Wolff vom 20. Mai 1,387.

[2]) *Lehmann* 1,533.

[3]) Ebd. 1,539. Vergl. Vota 7. April 1702 1,546.

[4]) *Lehmann* 1,542. [5]) Ebd. 1,544.

zahlet und also bis Trinitatis laufenden Jahres abermal ein Jahr davon betaget sei, so habt Ihr ihm dasselbe gegen seine Quittung bezahlen zu lassen[1]).

Vota konnte sich in seinem Eifer für die Anerkennung der preußischen Krone nicht genug tun. Um den Widerstand in der polnischen Republik zu beseitigen, verfaßte er eine eigene Schrift, in welcher er einen Polen die Annahme der Krone verteidigen läßt. Er sandte dieselbe am 1. Nov. 1701 an den König. Dieser bedankte sich dafür am 18. Nov. 1701 bei Vota und ließ, nachdem sehr günstige Gutachten eingelaufen, dieselbe Dez. 1701 in Königsberg drucken und von dort aus in Polen verbreiten[2]).

Auch in der Folgezeit setzte Vota seine Bemühungen fort, besonders für ein gutes Einvernehmen zwischen Preußen und Polen[3]). Januar 1705 schreibt er an den König von Wien aus. Im Jahre 1707 war er beim Herzog Anton Ulrich von Wolfenbüttel, der 1710 zur katholischen Kirche zurückkehrte. Von dort kündigte er 10. Sept. 1707 dem König seinen Besuch an, worüber dieser sich in seiner Antwort vom 25. Sept. sehr erfreut zeigte[4]). Es war dies um dieselbe Zeit, wo der König für die Verweigerung des reformierten Gottesdienstes bei seinem Residenten Diest in Köln und das dortige Auftreten des Nuntius Repressalien nehmen ließ durch Kontributionen seiner Truppen im Kirchenstaat, durch Androhung der Schließung der katholischen Kirchen und Klöster in seinem Lande, Sperrung der geistlichen Einkünfte und der Ausweisung aller Jesuiten aus Preußen[5]). Trotz alledem versicherte P. Vota, nachdem er eine achtmonatige schwere Krankheit überstanden, am 27. April 1709 den König des ununterbrochenen Eifers für dessen Interessen und Ruhm, den er mehr als 20 Jahre gehegt und betätigt habe. Und

---

[1]) *Lehmann* 1,547.

[2]) *Lehmann* 1,540 ff. Das Orig. des Briefes vom 18. Nov. 1701 in Epp. Vota 4,39.

[3]) Vergl. 17. April 1703 an den König, *Lehmann* 1,547 f.

[4]) *Lehmann* 1,570.

[5]) *Lehmann* 1,573 ff, Quellen u. Forschungen 11,133 ff, Annalen für Geschichte des Niederrheins 70,1 ff.

ebenso versicherte der König in seiner Antwort vom 7. Mai 1709 den P. Vota seiner früheren Hochschätzung und Affektion[1]).

Bald darauf war Vota in Berlin in Begleitung des Königs von Polen, der dort mit den Königen von Preußen und Dänemark eine Zusammenkunft verabredet. Hocherfreut schrieb Vota 6. Aug. 1709 von Dresden aus an Kardinal Paolucci, daß er in den Palästen von Berlin und Potsdam öffentlich die hl. Messe gelesen und bei derselben von den königlichen Pagen bedient worden, was seit 200 Jahren in Berlin nicht mehr vorgekommen. Auch darin sieht er wieder in seinem Optimismus den Anfang zu weitern mehr substantiellen Erfolgen[2]).

Der Eindruck, den P. Vota beim König zurückließ, muß wohl ein guter gewesen sein. Denn bald darauf, am 10. Aug. 1709, befahl der König dem preußischen Gesandten in Warschau, Marschall v. Bieberstein, dem König August und seinen Ministern mitzuteilen, daß er entschlossen sei, dem P. Vota die Inspektion über die in seinen Landen sich befindenden römisch-katholischen Stifter und Klöster aufzutragen, wenn Ihro Maj. denselben von sich lassen möchte. „Sollte nun der König in P. Votas Demission willigen, so könnt Ihr ihm Nachricht davon geben und von ihm begehren, daß er zu Antretung obgemelter seiner Funktion sich fördersamst anhero begeben möchte“[3]).

Am 18. Nov. 1709 berichtete der Gesandte, der König von Polen lasse es auf den P. Vota ankommen, und dieser selbst sei zu solcher Inspektion gar sehr geneigt; er habe aber allegiret, solches müsse ihm von dem Papste aufgetragen werden. Auf die Entgegnung, der König werde dem Papst dies Recht nie einräumen, habe der Pater vorgeschlagen, daß er wenigstens einen schriftlichen Auftrag dazu vom Könige erhalten müsse für seine Legitimation und Autorisation. Er habe ihm deshalb aufge-

---

[1]) *Lehmann* 1,589. Das Original des letztern Briefes in Epp. Vota 4,41. [2]) *Theiner* 89.

[3]) *Lehmann* 1,590.



tragen, einen solchen Erlaß zu entwerfen, der anbei folge. Zum Schluß schreibt der Gesandte: „Ich muß sonst von des Mannes Zustand noch dieses hinzufügen, daß er wegen seines hohen Alters und der schweren Brustkrankheit, damit er seithero behafft gewesen, dermaßen abgemattet ist, daß man ihm weniges Leben mehr zutrauen oder viele Dienste von ihm erwarten darf"[1]).

Der achtzigjährige P. Vota schien nicht dieser Meinung gewesen zu sein. Der von ihm eigenhändig geschriebene Entwurf für einen Erlaß des Königs an Vota ist nicht sparsam mit dem Lob der eigenen Person: Sein großes Ansehen bei allen Katholiken, die Hochschätzung bei den Höfen, seine hervorragenden Talente und Verdienste, seine unbestechliche Integrität, seine Klugheit, Geschicklichkeit u. s. w., das königliche Wohlwollen für seine Person und die väterliche Fürsorge des Königs für seine katholischen Untertanen haben denselben bewogen, ihm die Sorge für den Welt- und Ordensklerus zu übertragen, so daß alle Katholiken ohne Dazwischenkunft eines protestantischen Ministers sich direkt an P. Vota zu wenden haben, der unmittelbar dem König berichtet[2]).

Dieser Vorschlag scheint den Ministern wenig gefallen zu haben. In einem Konzept von der Hand des preußischen Ministers Ilgen heißt es, P. Vota habe sich in dem Entwurf gar zu viel Autorität zugeleget, und würde sehr bedenklich sein, daß alles, was dergleichen Stifter und Klöster belanget, sich an ihn adressiren und auch niemand als er dem König den Vortrag tun sollte. Der König

---

[1]) *Lehmann* 1,592.

[2]) *Lehmann* 1,591 f. Eine ähnliche Stellung nahm Vota seit Sommer 1708 bereits in Sachsen ein. Vergl. die Reglements du Roi pour l'Eglise et Chapelle Royale und die Instruction du Directeur de l'Eglise Royale etc. bei *A. Theiner*, Geschichte der Zurückkehr der regierenden Häuser von Braunschweig u. Sachsen ... (1843) Anhang 75—87. Diese Instruktionen rühren wahrscheinlich von Vota her. Das darin dem Pater Vota, Confesseur du Roy, son premier Aumonier, conseiller, Prefect Apostolique des Missions de toute la Saxe et Directeur de l'Eglise et Chapelle Royale de Dresde gespendete Lob (78 f) steht dem nicht entgegen.

selbst verlangte am 21. Dezember 1709 durch seinen Gesandten zu wissen, ob P. Vota auch ad consecrationes und zu andern ad ordinem gehörenden und bei Klöstern und andern römisch-katholischen geistlichen Stiftern vorfallenden Verrichtungen sich genugsam qualifizieren könne, und daß ermelte Stifter ohne Opposition dergleichen Aktus bei ihm exerciren lassen[1]).

Eine Antwort ist nicht bekannt. Jedenfalls kam der Plan nicht zur Ausführung. Im Jahre 1711 sandte der König August von Polen Vota mit wichtigen Aufträgen nach Rom. Nach Sachsen zurückgekehrt, siedelte Vota 1713 nach Rom über, wo er 2 Jahre später starb[2]).

Das Verhältnis des P. Vota zur preußischen Königin Sophie Charlotte bedarf noch einer besonderen Beleuchtung. Ein neuerer deutscher Forscher hat darüber geurteilt: „Vota muß in ungewöhnlichem Maße die Kunst, durch glänzende Unterhaltungen zu fesseln, verstanden haben, und es ist durchaus keine Übertreibung, daß die Königin Sophie Charlotte, wie deren Mutter, dauernd unter dem Zauber seiner geistigen Frische und seines sprudelnden Witzes Sehnsucht nach ihm empfanden ... Der nüchterne Paul von Fuchs nannte ihn ein Nachschlagebuch der ganzen alten und neueren Geschichte. Vota stand in einem lebhaften Briefverkehr über mathematische Probleme, wie über chinesische Sprachgeheimnisse mit Leibniz, der ihn bei einer persönlichen Begegnung von weit gediegenerem Wissen fand, als er erwartet hatte. Noch im Jahre 1703 bittet die Königin Sophie Charlotte Leibniz, seine ganze

---

[1]) *Lehmann* 1,593 f.

[2]) Nach dem Kreditiv für den Papst vom 22. Mai 1711 sendet König August von Polen seinen Beichtvater u. s. w. P. Vota, dem er großes Lob spendet, mit wichtigen Aufträgen wegen Türkenhilfe u. s. w. nach Rom. In einem Schreiben vom 15. Mai 1711 an den Kardinal Seripando (?) verteidigt der König den P. Vota gegen die Anklagen, die dessen Charakter zu bemakeln suchten; dieselben seien gänzlich unbegründet. Der Pater habe während seiner ganzen Regierungszeit bei ihm gelebt mit bestem Beispiel ohne jeden Tadel und ohne sein eigenes Interesse zu suchen und ohne sich in politische Geschäfte einzumischen. Orig. Epp. Vota 2,132. Der vorhergehende Brief 2,140.

Beredsamkeit aufzubieten, um den P. Vota zu einem Besuch des Hofes Hannover, an dem sie gerade weilte, aufzufordern" [1]).

Aus dem Briefwechsel lassen sich noch folgende Einzelheiten feststellen.

Am 7. Febr. 1703 schrieb Sophie Charlotte an Leibniz aus Hannover: Ich hoffe, daß Sie den P. Vota überreden werden, mit Ihnen hierhin zu kommen. Sie können ihm versichern, daß nicht allein ich, sondern auch die Kurfürstin und der Kurfürst (von Hannover) ein großes Verlangen haben, ihn zu sehen, da sie viel von seinem Geist und seiner Unterhaltungsgabe gehört haben [2]).

Darauf antwortete Leibniz von Berlin 17. Febr. 1703: Ich hoffe den P. Vota noch einige Augenblicke zu sehen, sei es hier oder in Hannover. Das ist wirklich ein ausgezeichneter Mensch und viel gelehrter, als ich geglaubt hatte. Aber ich zweifele, ob E. M. ihn lange behalten können, denn er dient dem König seinem Herrn in der Korrespondenz mit dem römischen Hofe [3]).

Schon am 5. Jan. 1703 hatte Leibniz der Kurfürstin Sophie aus Berlin geschrieben: P. Vota hat sich endlich entschlossen, die Reise nach Hannover anzutreten. Für seinen König ist er sehr eifrig, wie er überhaupt sehr gut gesinnt ist.

Im März war Vota bei der Königin, aber er blieb nicht lange, denn deren Mutter schrieb am 17. März 1703 an Leibniz: Ich bin mit Ihnen ungehalten, daß die Königin den P. Vota verlieren wird [4]).

P. Vota disputierte in Hannover mit den dort bei der Königin weilenden Gelehrten Jaquelot, L'Enfant u. s. w., wie Leibniz am 20. März 1703 an die Kurfürstin Sophie schreibt. Heute, so fügte er bei, hat P. Vota mir einen Abschiedsbesuch gemacht [5]).

---

[1]) *Stettiner*, Zur Geschichte des preußischen Königstitels (1900 S. 18. Dort auch die Belege.

[2]) *O. Klopp,* Werke Leibniz X 197.

[3]) A. a. O. X 198.

[4]) A. a. O. IX 2. 15; X 201.

[5]) A. a. O. IX 17.

Am 23. März 1703 richtete Vota an die Königin von Stargard aus einen Brief, in dem er sich entschuldigt wegen seiner nicht immer maßvollen Ausdrucksweise bei der Disputation, die so heftig gewesen, wie er sie seit 40 Jahren nicht erlebt. Bei seiner Wiederkehr, zu der ihn die Königin eingeladen, werde er sich größere Zurückhaltung auferlegen[1]).

Bald darauf muß die Königin den langen Brief an Vota abgesandt haben, dessen Eingang und Schluß sehr verbindlich gehalten sind und wohl von der Königin herrühren; die theologischen Erörterungen sind aber wohl von den Gegnern der Disputation verfaßt[2]). Leibniz erwähnt in einem Briefe vom 1. Mai 1703 an Vota ausdrücklich einen langen Brief, den er von der Königin erhalten werde, und in dem die französischen Prediger ihre Ansichten über die Väter und Konzilien verteidigten[3]).

Ein weiterer Brief der Königin von Lützenburg 9. Aug. 1704 an Vota ist in sehr schmeichelhaften Worten abgefaßt und gibt dem Wunsche Ausdruck, ihn wiederzusehen; die Theologen, die ihn schätzten, würden sich gern mit ihm über die Wahrheiten der Religion unterhalten[4]). Bereits ein halbes Jahr später starb die Königin am 1. Febr. 1705. Die weitergehenden Hoffnungen des P. Vota auf die Konversion der Königin lassen sich aus den bis jetzt vorliegenden Briefen nicht begründen.

Sicher ist, daß P. Vota aus Überzeugung dem Berliner Hofe sehr zugetan war und nichts unterließ, wo er glaubte, dem Hofe dienen zu können. Daß er dabei auch die Absicht hatte, den König und die Königin für seine Auffassung von der Wahrheit und der Kirche zu ge-

[1]) *Varnhagen von Ense,* Königin Sophie Charlotte (Ausg. Leipzig 1870) 357 f.

[2]) Der ganze Brief abgedruckt bei *Varnhagen von Ense,* Königin Sophie Charlotte von Preußen 359—365.

[3]) Berichte der sächsischen Gesellschaft der Wissensch. Histor. Cl. 1879, 152. Vergl. die gegen die Echtheit des Briefes von *O. Klopp,* X, XLIII ff vorgebrachten Gründe.

[4]) Original Epp. Vota 3,94 f.

winnen, kann man ihm ja auch vom gegnerischen Standpunkt nicht übel nehmen.

Im Allgemeinen dürften die hier beigebrachten Tatsachen und Urteile das Charakterbild rechtfertigen, das der kritische Konvertit, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, der den P. Vota von seinem Aufenthalt in Venedig und als Erzieher seiner Söhne kennen gelernt hatte, von ihm entworfen. Landgraf Ernst charakterisiert den Pater in einem Briefe vom 25. Juli 1692 an Leibniz also: P. Vota ist ein Mann von großem Wissen und von einer sehr großen, um nicht zu sagen wunderbaren Unterhaltungsgabe. Ich kenne ihn und alle seine Pläne sehr gut, sowohl seine starken als seine schwachen Seiten seit mehr als dreißig Jahren . . . Er ist großer Historiker. Ich staune, wie er lebt. Seit langer Zeit hat er alle Zähne verloren; er ist sehr jovial, hat aber eine drollige Physiognomie. Bei alledem liest er die Messe fromm und geziemend während einer halben Stunde und nicht auf italienische Manier Rips raps. Man kann sich nirgends besser erholen, als in seiner Gesellschaft; weder in Bezug auf Wein noch in Bezug auf die Frauen gibt er einen Anstoß: so gut führt er sich als Ordensmann auf. Im Übrigen ist er ein wenig eitel und weltlich und nicht geistlich gerichtet wie Thomas von Kempis[1]).

[1]) *Rommel*, Leibniz u. Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels (1847) 2,437 ff. P. Vota erwähnt in dem Ristretto (bei *Theiner* 94), daß Landgraf Ernst von dem General Oliva die Erlaubnis erhalten den P. Vota aus Venedig mit sich nach Deutschland zu nehmen.

Literaturberichte

A. Übersichten

Die katholischen deutschen Übersetzungen des Neuen Testamentes seit Schluß des vorigen Jahrhunderts

Als am 25. Jänner 1897 die bedeutungsvolle Konstitution Leo XIII „Officiorum ac munerum“ erschien und auch für die Bibelausgaben mehrere Bestimmungen brachte, war das Neue Testament unter den Katholiken deutscher Zunge in fünf Ausgaben[1]) verbreitet, von denen drei auch die Bücher des Alten Testamentes boten. *Karl* und *Leander van Eß* hatten 1807 eine Ausgabe der ganzen Bibel begonnen, welche indes zu schweren Bedenken Anlaß bot. Der Münsterer Exeget *Joh. Kistemaker* beschränkte seine Tätigkeit, die er 1818 eröffnete, auf das Neue Testament. Es folgten zwei weitere, wieder alle 72 Bücher umfassende Ausgaben, die beide von größter Bedeutung für die Kanzel wurden. Seit 1830 veröffentlichte *Joseph Franz von Allioli* eine gründliche Neubearbeitung des Bibelwerkes von *Braun-Feder* und im Jahre 1851 begann jene von Grund aus selbständige Arbeit, in der *Valentin Loch* das Alte, *Wilhelm Reischl* das Neue Testament übernommen hatte. Als fünfte Veröffentlichung trat, noch ehe *Reischls* Arbeit 1866 vollendet vorlag, im Jahre 1865 *Benedikt Weinharts* Übersetzung des N. T. vors katholische Volk.

Schon deswegen, weil sie die ganze Bibel bearbeiteten, haben *Allioli* und *Loch-Reischl* den meisten Anklang gefunden. Die Pre-

[1]) Ältere Übersetzungen sind gut zusammengestellt von *A. Bludau*, K. Handlexikon I 634. Über weitere Versuche vergl. *D. Gla*, Repertorium I/1 S. 198—200.

diger hatten bald mit richtigem Gefühle entdeckt, daß die beiden Werke sich in glücklicher Weise ergänzen. Durch die reichhaltigen und gediegenen Anmerkungen war *Loch-Reischls* Werk als Fundgrube für die Seelsorger dem Konkurrenten überlegen und es ist bis heute ein unerreichtes Nachschlagebuch geblieben, dem im neuen Jahrhundert eine 6., allerdings gründlich bearbeitete Neuauflage gewünscht sei. Allein die gebotene Übersetzung des hl. Textes wurde als zu hart und ungelenk empfunden. In diese Lücke trat *Allioli* mit seinem weit gefälligeren Ausdruck, der den Weg in unsere Perikopenbücher fand und bis heute diese Stellung in den meisten Diözesen behauptet hat.

Hiemit waren Ausgaben geschaffen, die in erster Linie für den Gebrauch der Geistlichkeit bestimmt waren, aber noch nicht Volksausgaben geboten, welche durch ihre Einrichtung einen weitern Leserkreis in der Laienwelt und zwar auch in den weniger gebildeten Schichten der Bevölkerung hätten erhoffen dürfen. Sie mußten erst auf eine doppelte Weise hiefür die Befähigung erlangen. Einerseits sollte durch eine weise Beschränkung der Anmerkungen und eine billige, aber handliche Ausstattung der Preis derartig niedrig gestellt werden, daß auch der Unbemittelte sich die hl. Schrift anschaffen konnte, anderseits sollten durch die Zuhilfenahme der christlichen Kunst und den Reiz des Bilderschmuckes noch weitere Anziehungskräfte in den Dienst der guten Sache gestellt werden.

Zu solchen Volksausgaben der katholischen deutschen Bibel ist es zunächst auf einem unrichtigen Wege gekommen, nämlich durch die Bibelgesellschaften. Die beiden *van Eß* hatten sich bald mit diesen in Verbindung gesetzt und so konnte sich *Leander van Eß* im Jahre 1842 rühmen, bereits mehr als eine halbe Million Bibeln unters Volk gebracht zu haben[1]. Auch der Übersetzung von *Kistemaker* wußten sich diese von Rom wiederholt verurteilten Vereinigungen zu bemächtigen und selbst *Allioli* erschien in ihrem Verlage. Der Unfug wurde auch dann nicht beendet, als die Bulle „Officiorum ac munerum" n. 7 die weise Anordnung traf, jede Neuausgabe der Bibel oder ihrer Teile habe, auch wenn sie von katholischen Übersetzern besorgt und bereits in früheren Ausgaben kirchlich gebilligt war, die Gutheißung bei der zuständigen Behörde neu einzuholen. Als solche wurde der Bischof des Verlagsortes bestimmt bei Ausgaben mit Anmerkungen, bei Übersetzungen ohne Erklärungen die

---

[1]) *Streber*, Kirchenlexikon[2] II 757. Noch z. B. im Jahre 1891 erschien diese Ausgabe in Wien im „Verlag der britischen und ausländischen Bibelgesellschaft".



Indexkongregation. Es wurde beigefügt, daß der Gebrauch jener Übersetzungen in neueren Sprachen, die mit Umgehung dieser Bestimmung erfolgt waren, für jedermann verboten sei. — Da aber die Bibelgesellschaften mit der Unwissenheit weiter Kreise unbeirrt weiterrechnen, so erschienen noch in den letzten Jahren in ihrem Verlage Neue Testamente von *Allioli* und *Kistemaker* „für Katholiken". Die eine Ausgabe trägt auf dem Titelblatt den Vermerk: „Wortgetreuer Abdruck des vom apostolischen Stuhle approbierten Textes", eine andere auf der nächsten Seite mit fetten Lettern die Approbation, die Generalvikar *Paul Melchers* von Münster im Jahre 1849 erteilt hatte[1]).

Wohl erschienen schon vor 1897 einige Volksausgaben bei katholischen Verlegern[2]), doch war ihnen nicht allzuviel Verbreitung beschieden.

Auch das wirksame Mittel der Abbildungen wurde zuerst von den Protestanten für katholische Bibeln angewandt. Es berührt unsern heutigen Kunstgeschmack merkwürdig, die „Allgemeine wohlfeile Bilderbibel für die Katholiken" (III. Band: Neues Test.), die 1837 bei Baumgärtner in Leipzig erschien, auf dem Titelblatte als „Stereotyp-Pracht-Ausgabe" angepriesen zu finden. — Doch sind auch die späteren Ausgaben keineswegs als glücklich zu bezeichnen. Die hauptsächlichsten erschienen mit dem *Allioli*texte[3]), zwei von ihnen im

[1]) Das Neue Testament unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi. Übersetzt von *Joseph Franz von Allioli*. Text der vom apostolischen Stuhle approbierten Ausgabe. Leipzig, Pöschel, 1905. kl. 8. 608 S.

Das Neue Testament unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi. Aus der Vulgata übersetzt von *Joseph Franz von Allioli,* weiland katholischer Dompropst von Augsburg. Wortgetreuer Abdruck des vom apostolischen Stuhle approbierten Textes. Stuttgart, Druck der Stuttgarter Vereins-Buchdruckerei, 1915 [Verlag der Privil. Württ. Bibelanstalt]. 16. 508 S. — Angebunden: Das Buch der Psalmen übersetzt von *J. F. von Allioli*. 16. 127 S. ebd. 1915. Preis: Katalognummer 549 ohne Bilder geb. M 0.25, Nr. 555 mit 12 Schnorrbildern M 0.30. — Kleine Ausgabe der einzelnen Evangelien und der Psalmen (Nr. 679/684). geh. je 5 Pfennig.

Die Heiligen Schriften des Neuen Testaments. Übersetzt von *J. H. Kistemaker*. Bischöflich approbiert. München, Oldenbourg, 1900. kl. 8. 576 S.

[2]) So wurde wiederholt bei *Theissing* in Münster die Übersetzung von *Kistemaker* „in grober Schrift in 8°" gedruckt (z. B. 9. Auflage 1850), desgleichen eine handliche Klein-Oktav-Ausgabe von *Allioli* bei *Pustet* (ohne Jahr). Beide sind ohne Anmerkungen.

[3]) Z. B. bei *Pfeilstücker* in Berlin 1893 (N. T. M 5.—, geb. M 8.50).

unhandlichen Groß-Folio-Format. Die eine ist bekannt unter dem Namen „*Doré*-Bibel", da sie die Bilder von *Gustave Doré* bringt, der sich aber „dem Geiste des A. u. N. T.s nur mangelhaft anzupassen" vermochte[1]). Die andere nennt sich „Goldene Klassiker-Bibel" und ist mit größter Raumverschwendung in 2 Riesenbänden gedruckt, die nur kräftige Arme zu bewältigen imstande sind[2]).

Seit dem Erscheinen der Bulle Leo XIII machte sich eine rege Arbeit bemerkbar, um Gottes geschriebenes Wort in weiten katholischen Kreisen zu verbreiten. Im deutschen Sprachgebiete zeigte sich dieses lobwürdige Bestreben besonders in vierfacher Weise. 1. Zunächst erschienen die zwei bereits vorhandenen Übersetzungen von *Allioli* und *Weinhart* in verbesserten Neuausgaben. 2. Diesen gesellten sich 7 selbständige Neubearbeitungen bei, indem *Jakob Ecker*, *Beda Grundl*, *Alphons Heilmann* und ein Ungenannter ihre (jetzt schon vollendeten) Gesamtausgaben des Neuen Testamentes schufen, denen *Konstantin Rösch* mit seinem zur Stunde noch unvollendeten Werk an die Seite trat; *Johann Mader* beschränkte seine Arbeit von vornherein auf die 5 Geschichtsbücher und *Franz Gutjahr* auf die Evangelien. Alle diese Ausgaben erschienen mit Anmerkungen; eine katholische Übersetzung mit dem bloßen deutschen Texte liegt zur Zeit nicht vor. 3. Ferner gehört hieher der einzige vollständige Kommentar zum N. T., den wir neben dem heute vielfach veralteten Werke von *Bisping* besitzen: die 7 Bändchen von *E. Dimmler*[3]). 4. Besonders betätigte sich aber das rühmliche Streben nach Verbreitung der Hl. Schrift dadurch, daß diese Werke — bis auf *Alliolis* Neubearbeitung — von vornherein als Volksausgaben erschienen. Zugleich haben *F. Gutjahr*, *A. Heilmann*, *Simon Weber* und insbesondere *Georg Anton Weber* das Hilfsmittel des Bilderschmuckes in wirkungsvoller Weise anzuwenden verstanden.

---

[1]) *B. M. Reichert* im Kirchl. Handlexikon I 1165.

[2]) *G. Doré*, Die hl. Schrift des A. u. N. Testamentes. Mit 230 Bildern von *G. Doré*. 2 Bände Folio. Stuttgart, Ed. Hallberger. 355 S. [[4]1876], geb. M 132.—. Die hl. Schrift des A. u. N. Testamentes. Wien u. Leipzig, Verlag der Goldenen Klassiker-Bibel [1894] 2 Bände. 707 S. M 150.—.

[3]) Das große Werk von *Tillmann*, Die hl. Schrift des N. T. ,ist hier nicht berücksichtigt, trotzdem es einen selbständigen deutschen Text bietet, weil es nicht auf diesen, sondern auf die Erklärung das Hauptgewicht legt. Aus einem ähnlichen Grunde werden die AG-Kommentare von *E. Dentler* und Bischof *Ferd. Ruegg*, welche auch den hl. Text bieten, nicht hieher gerechnet.



Die einzelnen Ausgaben sind in der folgenden Aufzählung nach den Namen der Übersetzer alphabetisch geordnet. Im Verlaufe der Arbeit werden sie mit deren Anfangsbuchstaben bezeichnet.

1. Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus. Übersetzt und erklärt von *Augustin Arndt* (III. Band der großen lateinisch-deutschen Ausgabe.) 4. Aufl. Regensburg, Pustet, 1914. XI 1020 S. gr. 8. M 4.—, geb. M 6.—.

Einzelausgabe: Das Neue Testament. 1903 ([2]1913) 760 S. kl. 8. M 1.60, geb. M 2.40.

Taschenausgabe: Das Neue Testament. L 630 S. kl. 8. 1905, [3]1911 geb. M 1.20.

Davon Teilausgabe: Das Evangelium Jesu Christi nach den 4 Evangelien. Ebd. 1915. VIII, 304 S. M 0.50.

Zitiert als **A**.

2. Das Evangelium nach Matthäus übersetzt, eingeleitet und erklärt von *E. Dimmler*. M. Gladbach 1911. XXII, 434 S. 16. — Markus, 1912. VII 217 S. — Lukas, 1912. XIV, 364 S. — Johannes, 1912. XIII, 286 S. — Die Briefe der Apostel. 1914. I. 395 S. — II. 428 S. — Apostelgeschichte und Geheime Offenbarung. 1914. 350 S. — Jeder Band geb. je nach Ausstattung M 1.20, 2.40, 4.80.

Zitiert: **D**.

3. Neues Testament, übersetzt und kurz erklärt nach *Jakob Ecker*. kl. 8. Trier, Mosella-Verlag. Taschenausgabe A: Evangelien-Harmonie und Apostelgeschichte. 1915. 313 S. kart. M 0.50, geb. M 1.—, 2.50 (die einzelnen Evangelien à 15 Pf).

Taschenausgabe B: Die 4 Evangelien und die Apostelgeschichte. 1915. 390 S. kart. M 0.60, geb. M 1.20, 2.75.

Taschenausgabe C: Die apostolischen Briefe und die Geheime Offenbarung. 1916. 293 S. M 0.60, geb. 1.30, 3.—.

Taschenausgabe D [das ganze N. T. = B + C] 677 S. kart. M 1.20. — Die Harmonie ist auch erschienen in einer „Ausgabe für Bayern". Kempten, Kösel[1]).

Sigel: **E**.

4. Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus von Dr. P. *Beda Grundl*. Augsburg, Huttler. 1. Aufl. 1901, [2]1904. VIII, 840 S. 16. M 0.95, geb. M 1.30, 2.—. 10. Aufl. ohne Jahr geb. M 1.20.

Zitiert: **Gr**.

5. Die 4 hl. Evangelien. Übersetzt und erklärt von *F. S. Gutjahr*. Mit 34 Vollbildern. Graz, Styria, 1903—1905. gr. 8. 360 S. Geb. M 5.80.

Zitiert: **Gu**.

---

[1]) *Hinrichs*, Halbjahrskatalog Register 1915. II. S. 17.

6. Katholische Volksbibel. Übersetzt und ausgewählt von *Alfons Heilmann.* Mit 40 farbigen Bildern von *G. Fugel.* Kempten, Kösel, 1912. X, 917 S. Lex. 8. Geb. M 16.50 und M 30.—.

Sigel: **H.**

7. Die hl. 4 Evangelien und die Apostelgeschichte. Übersetzt und erklärt von *Johann Mader.* Einsiedeln, Benziger, 1911. XLIII, 797 S. 8. Geb. M 12.—.

Sigel: **M.**

8. Das Neue Testament. Übertragen von *Konstantin Rösch O. M. Cap.* I. Die 4 hl. Evangelien und die Apostelgeschichte. Paderborn, Schöningh, 1914. VI, 434 S. Geb. M 2.40 und M 3.—.

Wird erwähnt als **R.**

9. Das Neue Testament. Für das kath. Volk übersetzt. Stuttgart, Deutsches Volksblatt, 1915. 16⁰. 519 S. M 0.40, geb. M 1.—.

Sigel: **St.**

10. Die 4 hl. Evangelien. Herausg. von *Georg Anton Weber.* Mit 350 Abbildungen. IV, 376 S. gr. Folio. Regensburg, Habbel, 1904. Geb. M 25.— u. 35.—. 2. Aufl. (Volksausgabe) 1914. XI, 295 S. 8. M 3.—, geb. M 4.—. Da der Text von *Allioli-Arndt* genommen ist, so bedarf diese Ausgabe in der Behandlung des Textes keiner gesonderten Berücksichtigung.

11. Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus. Nach der Vulg. übersetzt und erklärt von *Benedikt Weinhart.* Freiburg, Herder. [1]1865. XXXV, 784. [2][1899] XXXIX, 604 S. gr. 8. M 7.50. 3. Aufl. von *Simon Weber.* Taschen-Ausgabe. I. Evangelien und AG. [1915]. XVI, 318 S. II. Briefe und Offenb. 343 S. [1916]. — Jeder Teil M 1.—, geb. M 1.50 (Partiepreise). — In 1 Band M 2.—, geb. M 2.60.

Illustrierte Ausgabe (40 + 24 Bilder), jeder Teil geb. M 2.20, 3.—, 5.—; in 1 Band geb. M 4.—, 5.50, 9.—.

Zitiert als **W.**, wo die Neuauflage unverändert ist; abgeänderte Stellen erscheinen unter **Ww.**

Wie man aus dieser Zusammenstellung ersieht, sind an dem Werke der Schaffung von Volksausgaben nicht nur Welt- u. Ordensklerus, sondern auch die führenden katholischen Buchhändler fast sämtlich in edlem Wettstreite beteiligt.

1. Verleger *Pustet* hatte P. *Augustin Arndt S. J.* gewonnen, für den altbewährten *Allioli* die 10. Auflage zu bearbeiten. Nach dem Beispiele des hl. *Hieronymus* unterzog sich der Herausgeber seiner Aufgabe in der Weise, daß er zunächst (1898—1900) sich mit einer leichteren Verbesserung begnügte, um dafür in der nächsten Ausgabe tiefer zu schürfen und eine durchaus selbstständige Arbeit vorzulegen. Der selige Kardinal *Steinhuber* nahm

in seiner Stellung als Vorsitzender der Indexkongregation persönlichen Anteil an der Überprüfung des Werkes, das in den Neuausgaben beständig Verbesserungen erfahren hat. Wie man vernimmt, ist gegenwärtig eine Neubearbeitung im Gange.

Der bereits oben betonte Vorzug von *Allioli* nach der sprachlichen Seite hin hat durch *Arndt* noch entschieden zugenommen. Doch wird man sich bei längerem Gebrauche nicht verhehlen können, daß es noch Stellen gibt, an denen der sprachliche Ausdruck nicht nur einer Verbesserung fähig, sondern auch bedürftig ist. Namentlich wirkt es störend, daß man noch zuviel bestrebt war, die Wortstellung des griechischen und lateinischen Textes beizubehalten. Vielleicht könnte auch der Vorzug, welchen *Loch* und *Reischl* durch die reichlich beigefügten Paralleltexte bieten, für die Neuauflage nutzbar gemacht werden.

In diesem Punkte ist — es sei gleich hier bemerkt — die folgende Ausgabe entschieden im Vorteil.

2. Die Arbeit des Freisinger Dogmatikers *Benedikt Weinhart* († 1901) war bald nach dem Erscheinen der Bulle Leo XIII in einem stattlichen Bande neu herausgegeben worden — nach *J. Sickenbergers* Angabe[1]) hatte *F. S. Trenkle* diese 2. Auflage besorgt. Der rührige Verleger ließ sie im Weltkriege zu einer Volksausgabe, die unseren tapfern Kriegern zugedacht war, umgestalten; der Freiburger Exeget *Simon Weber* bearbeitete die Anmerkungen in recht glücklicher Weise. Sie erschien in zwei Ausgaben, die eine mit sehr gut gelungenen Bildern, die andere etwas einfacher ausgestattet und für einen noch weitern Kreis bestimmt.

Noch vor dem Erscheinen der zweiten Auflage *Weinharts* hatte *D. Gla*[2]) das sehr empfehlende Urteil gefällt: „Die Übersetzung und Erklärung wird allseitig als vorzüglich, ja als die beste unter allen vorhandenen deutschen Ausgaben des N. T. gerühmt". Dieses Lob ist seither des öftern zitiert worden, teils mit Zurückhaltung[3]), teils mit Zustimmung[4]). Auch protestantische Gelehrte haben es als „in katholischen Kreisen geltend" weitergegeben[5]). Die folgenden Ausführungen werden die Gründe vorbringen, welche

---

[1]) BiZ 13 (1915) 359.

[2]) Repertorium I/1, S. 200.

[3]) *Th. Innitzer* im Liter. Anzeiger 30 (Graz 1915/16) 151, der seine Bedenken deutlich genug ausspricht.

[4]) *M. Buchberger* im K. Handlexikon II 2678.

[5]) So der Wittenberger *Hermann Jordan* im Theol. Literaturbericht 39 (1916) 36b.

mich dem *Weinhart'*schen Text gegenüber zu einer ablehnenden Haltung veranlassen, trotzdem ich gerne den erklärenden Anmerkungen *S. Webers* das wohlverdiente Lob spende. Ich hätte eine weit gründlichere Verbesserung des Textes gewünscht, als es bei Schaffung dieser Volksausgabe geschehen ist.

Die illustrierte Ausgabe soll unten noch das ihr gebührende Lob finden. Wären die reichen, aber etwas klein gedruckten Anmerkungen nicht am Schlusse der einzelnen Kapitel, sondern jeweils unter dem Texte angebracht, so wäre das nicht angenehme Umblättern vermieden.

3. Die weitere Einzeluntersuchung wird ferner, was die im 20. Jahrhundert neu angefertigten Übersetzungen betrifft, folgende Gruppierung ergeben: Es halten sich wohl allzuviel an den Wortlaut *Grundl* und *Mader*, während *Ecker*, *Rösch* und die Stuttgarter Ausgabe das richtige Bestreben, vom fesselnden und „tötenden Buchstaben" sich zu befreien, am deutlichsten durchgeführt haben. *Dimmler* und *Heilmann* halten die Mittellinie ein; auch im Texte von *Gutjahr* sind Schritt für Schritt die verbessernden Eingriffe zu beobachten, zu welchen der Übersetzer durch seine langjährige akademische Tätigkeit angeregt wurde.

Bei den Ausgaben von D u. H wirkt es störend, daß die Verszahlen nicht angegeben sind. In diesem Punkte hat Gr die beste Methode eingeführt: fortlaufender Text mit kleinen hochgestellten Versziffern. Das bequeme Mittel der Anführungszeichen wird nur von Gr E R angewendet.

4. Eine besondere Beachtung sei den drei Ausgaben geschenkt, deren Text wohl am gelungensten ist: E R St; von diesen haben E u. St neben A u. Gr zugleich durch den billigen Preis die meiste Aussicht auf Verbreitung.

a) Der zu früh 1912 verstorbene Trierer Bibelforscher *Jakob Ecker* hatte im dritten Bande seiner Katholischen Hausbibel[1]) die 4 Evangelien zu einer einheitlichen Harmonie verwoben den übrigen Büchern vorausgeschickt. Der hochwürdigste Bischof *Korum*, dessen Bischofsitz von Dr. *Ecker* zum Erben seines Werkes eingesetzt worden war, ließ dasselbe durch bewährte Kräfte der Diözesanlehranstalt zur vorliegenden Volksausgabe umarbeiten. Der Evangelienharmonie, die in der Ausgabe A samt der Apostelgeschichte erscheint, folgte Ausgabe B mit dem Texte der getrennten Evangelien und der Apostelgeschichte, Ausgabe C bietet Briefe der Apokalypse, während D der Abdruck von B u. C ist und das ganze N. T. umfaßt.

---

[1]) Trier, Paulinusdruckerei, 1905. M 2.40, geb. M 3.80.



Es ist als ein glücklicher Griff zu bezeichnen, daß eine Evangelienharmonie an der Spitze des Unternehmens gelassen wurde. Manchen Kreisen des katholischen Volkes wird es noch Schwierigkeiten bereiten, die gerade auch von *Benedikt XV* so empfohlene Lesung der Evangelien[1]) mit vollem Nutzen anzustellen. Solchen wird ein recht nützliches Hilfsmittel durch eine Harmonie geboten. Gibt man einem religiös ungenügend Gebildeten den Text der „Getrennten“ in die Hand und beginnt er mit Mt 1,1, so wird er vielleicht überrascht sein, nichts von Mariä Verkündigung zu hören und gleich zur Geburt des Herrn zu kommen; ebenso, wenn er von den Weisen vernimmt, ehe von den Hirten bei der Krippe erzählt wird.

Die Harmonie hält sich hingegen an die allen aus dem Religionsunterrichte geläufige Form, darum kann diese wenigstens als Durchgangsform fürs Volk mit großem Nutzen Verwendung finden. Wohl hat, was vielleicht zu oft betont wird, jede harmonistische Einordnung des Stoffes etwas Unsicheres und Subjektives. Aber es ist für den Mann aus dem Volke entschieden besser, wenn ihm die Hilfe, wie sie bei dem heutigen Stande der Forschung möglich ist, von sachkundiger Seite zuteil wird, als wenn man ihm zumuten wollte, sich selbst die auftauchenden Schwierigkeiten zu lösen. Freilich müßte auch bei der Evangelienharmonie dort, wo sich Nähte und Fugen bilden, der Herausgeber mit Anmerkungen erläuternd eingreifen, die das in der vorliegenden Ausgabe Gebotene etwas übersteigen müßten[2]). Trotzdem haben die Trierer Gelehrten schon hier Vorzügliches geleistet, besonders da sie auf der altbewährten Grundlage der Dreijahrhypothese aufbauten, während ein anderes harmonistisches Unternehmen schon durch die Einjahrhypothese unter einen besonderen Unstern gestellt worden ist[3]).

Besonders ist noch bei der Ausgabe *Eckers* die leichte, flüßige sprachliche Fassung zu loben, mit der kaum eine andere Übersetzung sich völlig messen kann.

b) Mitten im Kriege erschien in Stuttgart eine Ausgabe, die trotz der bereits gestiegenen Herstellungskosten mit den niedrigsten Anforderungen dem Käufer gegenübertritt. 40 Pfennige für den kartonierten Band mit dem vollen Texte und einigen Anmerkungen, das ist auf dem katholischen Büchermarkt noch nie dagewesen und nur von den prot. Bibelgesellschaften geboten worden. Wie

---

[1]) Brief an Kard. *Casetta* vom 8. Okt. 1914, A. a. S. 6 (1914) 539 s.

[2]) So dürfte sich der Einwand lösen, den *J. Sickenberger* BiZ 13 (1915) 359 vorbringt.

[3]) *A. Vezin*, Die Freudenbotschaft unseres Herrn. Freiburg 1915.



der inzwischen verewigte *von Belser* bemerkte[1]), „halten sich die Verfertiger nach dem Vorbild der Evangelisten mit Namen und Persönlichkeit in keuscher Zurückhaltung im Verborgenen". Die oberhirtliche Billigung, die Bischof *von Keppler* in einem weihevollen Vorworte erteilt, entbindet sie der Pflicht, mit ihrem Namen für die Brauchbarkeit des gebotenen Textes einzutreten. Auch hier tritt das Bestreben, die sprachliche Seite der Übersetzung ohne jeden Schaden der Verständlichkeit zu vervollkommnen, in recht schöner Weise zutage. So ist sie dem Texte nach unter die besten Ausgaben zu zählen, wenngleich alle anderen sie an Reichtum der Anmerkungen übertreffen.

c) Noch mehr Arbeit als im Trierer Texte dürfte in der zur Stunde noch unvollendeten Arbeit von *Konstantin Rösch* enthalten sein. Schon zuvor hatte er in der Zeitschrift „Theologie und Glaube"[2]) seine vier Hauptgrundsätze zur Erörterung gestellt. Sie versprechen eine Rücksichtnahme auf den Urtext und das ästhetische Empfinden unserer Zeit, dann Vermeidung von Hebraismen und zu langen Satzgebilden. — Die folgende Untersuchung wird ergeben, wie gut diese Leitsätze durchgeführt wurden. Ich bin überzeugt, daß gar manche der untenstehenden Einzelvorschläge im Manuskripte des 2. Bandes von *R.* bereits durchgeführt sind. Hier nur ein Wort zur syntaktischen Auflösung von schwierigen Perioden. Hierin scheinen die Trierer Übersetzer und zum Teile auch H, denen sich die Stuttgarter Ausgabe angeschlossen hat, eher die goldene Mittelstraße gefunden zu haben. Gewiß sind manche Stücke, wie der Lc-Prolog, der Hymnus des Epheserbriefes (Eph 1,3 [oder 5]—14) und der prädikatlose Satz ebd. 3,1—8, die Einleitung von Rm und Tit, nicht mit A Gr W im Gefüge des Urtextes zu belassen. Aber es scheint mir doch zuviel der Vereinfachung, wenn man z. B. die Sätze Lc 2,21 (Beschneidung des Herrn) und AG 1,26 (Wahl des Matthias) in je drei, den Doppelvers Lc 3,1 f mit seinen Zeitbestimmungen gar in vier unabhängige Hauptsätze zergliedert findet. Die volle Bibel wird ja nie in die Volksschule und in die Hände von ganz Ungebildeten gegeben werden. Die Scheu vor Nebensätzen darf auch nicht wieder allzuweit gehen, zumal sie bei großen, an den Zeitungsstil gewöhnten Leserkreisen kein Hindernis für die Deutlichkeit bilden. — Sodann ist es zu begrüßen, daß mehr Unterabschnitte gemacht wurden, aber auch, daß es nicht soviel wurden wie in der Probe (Th u. Gl IV 447), wo die Perikope der Samariterin (Jo 4,

---

[1]) ThQ 97 (1915) 292.

[2]) 4 (1912) 441—9 „Eine neue Übersetzung des N. T."



1—38) in 28 Absätzen gedruckt ist. Der Vorschlag, gelegentlich kleine Zusätze, die durch andere (kleinere) Buchstaben kenntlich gemacht würden, in den hl. Text einzufügen, ist nicht zur Ausführung gekommen.

Da, wie unten gezeigt wird, mancher glückliche Griff des geschickten Übersetzers seine originelle Arbeit empfiehlt, so kann man sich voll und ganz „der frohen Hoffnung" des hochwürdigsten Oberhirten von Paderborn anschließen, die er im empfehlenden Vorwort ausspricht, daß die Arbeit „Anerkennung und Verbreitung finde".

5. Es sei noch mit besonderer Freude verwiesen auf den Bilderschmuck der Volksausgaben des N. T., da gerade diese Ausstattung dem Worte Gottes viele Leser gewinnen wird. Vier der Ausgaben sind illustriert: die Evangelien von *Gutjahr* und die von *Georg Anton Weber*, das N. T. von *Weinhart—Simon Weber* und die Volksbibel von *Heilmann*. Die beiden letzteren haben die Werke je eines Künstlers geboten. *Heilmann* bringt, wie bereits früher in dieser Zeitschrift[1]) gewürdigt wurde, die 40 farbigen, von vielen Seiten sehr gerühmten Bilder von *Gebhard Fugel*. Das Herdersche Neue Testament von *Weinhart-Weber* weist Meisterwerke von *Friedrich Overbeck* auf: im ersten Bande die 40 Darstellungen aus dem Leben des Herrn, im zweiten 16 Bilder der Apostel und Evangelisten, denen 8 Ansichten biblischer Städte beigefügt sind. Trotz des kleinen Formates ist die Wiedergabe tadellos, ein Vorzug, der auch den übrigen drei Publikationen zukommt. An künstlerischem Werte halten sie alle sehr gut den Vergleich mit dem in protestantischen Bilderbibeln Gebotenen aus. — *Gutjahrs* Evangelienausgabe ist geziert mit 34 Vollbildern verschiedener Meister, eine lehrreiche Auswahl von Darstellungen, die schon dadurch verdienstlich ist, daß sie das Edelste verschiedener Kunstperioden und Schulen seit dem Ausgange des Mittelalters vereinigt hat.

In der glänzendsten dieser vier Evangelienausgaben, der vom bekannten Regensburger Kunsthistoriker *G. A. Weber*, sind nur Meister des 15., 16. u. 17. Jahrhunderts vertreten[2]). Die Auswahl der Bilder ist zumeist dadurch ausgezeichnet, daß viele neue, namentlich niederländische Darstellungen vorgelegt werden; alles ist durchweg würdig des erhabenen Gegenstandes. — Um das Werk weiteren Kreisen zugänglich zu machen, veranstalteten Heraus-

---

[1]) 37 (1913) 637—40.

[2]) Der Preis von 25 Mark für den Prachtband ist als verhälthältnismäßig niedrig zu bezeichnen.

geber und Verleger eine einfachere Ausgabe, die dafür mit einem reicheren Apparate von Anmerkungen ausgestattet wurde.

Es wäre dringend zu wünschen, daß auch die erste Ausgabe in ihrer ganzen Pracht und Reichhaltigkeit noch des öftern aufgelegt würde. Dabei wäre es wohl zu empfehlen, wenn die Reihenfolge der Tafelbilder vom Texte mehr unabhängig gemacht würde und die evangelische Geschichte in fortlaufender Reihe erscheinen möchte. Es wirkt störend, die Darstellungen des hl. Leidens an vier Stellen zerstreut zu finden, die Anbetung der Weisen und Mariä Verkündigung mit allen vier Texten verbunden zu sehen, Bilder von der Samariterin und der Erweckung des Lazarus schon bei Lk, Darstellungen der Bergpredigt und der Enthauptung des Täufers selbst bei Jo zu finden. Eine genaue Gegenüberstellung von Text und Bild ist ja gar nicht möglich. — Das S. 317 gebotene Prachtbild von Fra Angelico da Fiesole ist eine Darstellung der Verklärung des Herrn und trägt nur durch ein Versehen den Titel „Die Auferstehung“.

Im folgenden soll zunächst eine Würdigung der genannten Übersetzungen nach einem einzigen Gesichtspunkt geboten werden. Der Hauptzweck der Überprüfung soll es aber sein, zu ihrer weiteren Vervollkommnung anzuregen. Die Klagen wollen nicht verstummen, daß unsere deutsche Bibel noch viel zu wünschen übrig lasse und daß sie namentlich in Bezug auf Verständlichkeit und Sprachschönheit einer Besserung dringend bedürfe.

Zu diesem Zwecke soll durch eine genaue Untersuchung gezeigt werden, wie der Grundsatz, daß die Hebraismen aus der Übersetzung zu entfernen sind, von den Übersetzern einerseits anerkannt, andrerseits nicht folgerichtig durchgeführt wird. Die Fälle, in denen das gute Prinzip noch anzuwenden wäre, müssen, damit die Verbesserungsvorschläge in faßlicher Form erscheinen, im einzelnen angeführt werden. Selbstverständlich wird eine Vollständigkeit nur gelegentlich erstrebt — der Übersetzer findet leicht das übrige. Mancher Vorschlag wird abzulehnen sein, über viele ist noch nicht das letzte Wort gesprochen, aber überall soll der von allen Seiten erwünschte Fortschritt angestrebt werden.

1. Allgemeine Bemerkungen über Hebraismen und ähnliche Redewendungen

1. Unter den Hindernissen, welche uns das Verständnis der griechischen und lateinischen Bibel erschweren, spielt eine Hauptrolle der Umstand, daß beide durchsetzt sind von zahlreichen Aus-

drücken und Wendungen, die den klassischen Sprachen fremd und dem Charakter der semitischen Sprachen eigenartig sind und die man schlechthin Hebraismen nennt. Im griechischen Alten Testamente finden sie sich im reichsten Maße, weil die Übersetzer sich meistens sklavisch an die Vorlage gehalten haben. Ins Neue Testament sind sie eingedrungen hauptsächlich auf dreifache Weise: a) durch schriftliche aramäische Quellen im ersten Evangelium und in einzelnen Teilen der anderen Geschichtsbücher; b) durch einen mittelbaren Einfluß der LXX, deren Eigenarten sich die neutest. Schriftsteller bewußt oder unbewußt bedienten; c) alle Hagiographen bis auf den hl. Lukas waren Semiten und so richtete sich ihre Ausdrucksweise vielfach unwillkürlich nach den Gesetzen ihrer Muttersprache; wir haben oft Sätze vor uns, die aramäisch gedacht und gebildet und einfach ins Griechische umgegossen wurden.

Nun ist in letzter Zeit über die Ausdehnung dieser Eigentümlichkeit auf einzelne Spracherscheinungen ein heftiger Kampf entbrannt. Gar manches, was bisher als völlig ungriechisch und ausgesprochen semitisch bezeichnet wurde, ist durch die Erforschung der hellenistischen Literatur als ein im Griechischen heimatsberechtigter Ausdruck nachgewiesen worden[1]). Allein man ist in diesem Bestreben vielfach zu weit gegangen. Dadurch, daß in der überreichen griechischen Literatur einige wenige Stellen nachgewiesen wurden, in denen sich ein Ausdruck findet, der im Semitischen gang und gäbe ist, folgt noch nicht, daß er echt griechisch ist. Die Annahme liegt viel näher, daß ihn der Schreiber deswegen verwendet hat, weil er unbewußt unter dem Einfluß der Gesetze seiner Muttersprache dachte und redete. Immer mehr kehrt man zur Auffassung zurück, daß die Grammatik des N. T. viel Semitisches enthält und die alte Ansicht hauptsächlich in Bezug auf Vorkommen und Bedeutung der Wörter zu weit gegangen ist, indem zuviel als „ausschließlich biblisch“ erklärt wurde[2]). Die neuen Entdeckungen widerlegten wohl die Auffassung, daß das neutestamentl. Griechisch eine ganz für sich stehende Sprache sei, aber sie haben sie nicht als einen reinen Dialekt des Griechischen

---

[1]) Bekanntlich ist es besonders *Ad. Deißmann*, der gegen die Hebraismen den Kampf führt. Vgl. die Zusammenstellung seiner Arbeiten bei *Helbing*, Grammatik der Septuaginta S. III, der sich ihm anschließt; ferner handeln über den Stand der Frage die guten Besprechungen, die *Paul Wilhelm Schmiedel* über *Radermachers* Grammatik und *A. Thumb* über *Debrunners* Bearbeitung von *Blaß* veröffentlichten (Theol. Literaturzeitung 36 (1911) 745—7; 39 (1914) 647 f).

[2]) Vgl. *J. H. Moulton*, Einleitung in die Sprache des N. T. S. 16.

erweisen können. — Indes ist die ganze Streitfrage für die vorliegende Untersuchung belanglos. Es ist nämlich einerlei, ob eine Wendung noch eben als nicht ungriechisch erklärt werden kann oder ob semitischer Einfluß bei ihrem Gebrauche den Ausschlag gab; dem Geiste der deutschen Sprache widerstreben sie fast durchweg, wenn nicht ausnahmslos.

2. Da es aber zu einer guten Übersetzung gehört, die fremdsprachige Urschrift in den heimatlichen Formen wiederzugeben, so sind derartige Ausdrücke als Fremdgebilde auszumerzen und durch gut deutsche Wendungen zu ersetzen. Nur so kann die Übersetzung auch dem ungebildeten Volke verständlich und sprachlich schön werden, und Verständlichkeit und Richtigkeit sind die zwei Anforderungen, die nach der Genauigkeit in der Wiedergabe der Gedanken am meisten zu beachten sind. Keineswegs hat aber dieser Anschluß ans Original dadurch zu erfolgen, daß seine Form beibehalten wird.

Man wende nicht ein, daß gerade die Hebraismen die Übersetzung zur Bibelsprache stempeln und ihr etwas Erhabenes und Weihevolles geben. Nur zu oft täuscht man sich mit dieser vermeintlichen Weihe; weil das Bibelwort nicht verstanden wird, stellt sich ein Gefühl des Staunens ein, wie wenn wir vor uns etwas Unergründliches, unser Denkvermögen Übersteigendes haben. Selbstverständlich darf anderseits die Übersetzung niemals matt und kraftlos werden, und es ist Sache des Übersetzers zu sorgen, daß die Kraft und Salbung des Gotteswortes unvermindert beibehalten werde.

Freilich wird gegen eine derartige Übersetzung noch eingeworfen, daß viele Texte nun einmal in der althergebrachten, wenn auch sprachlich minder richtigen Fassung eingebürgert sind und daß darum eine Neuübersetzung Anstoß erregen würde. Der hochverdiente *Fr. Kaulen* bemerkt dazu: „An manchen Stellen wäre es freilich nötiger, fortgesetzte Gewöhnungen beim Übersetzen der hl. Schrift zu durchbrechen, damit dem Volke der richtige Sinn klar werde“[1]). So würden viele die Stelle „et verbum caro factum est“ erst dann verstehen, wenn sie dieselbe einmal sachgemäß übersetzt hören würden: „Das Wort ist ein Mensch geworden“. Gewiß darf man auch wieder nicht zu weit gehen; ich möchte keineswegs den Vorschlag machen, statt „Du bist gebenedeit unter den Weibern“ zu beten „Du bist die gepriesenste Frau“ oder gar: „Du verdienst von allen Frauen das höchste Lob“. — Es bleibt schließlich der kirchlichen Obrigkeit und dem Feingefühl der Übersetzer anheimgestellt zu entscheiden, was in den verhältnismäßig seltenen Ausnahmsfällen, in denen solche Texte einge-

[1]) Kirchenlexikon II^{2} 775.



bürgert sind, das kleinere Übel ist, wenigstens solange, bis ein geistreicher Übersetzer den Widerstreit der Pflichten zu lösen imstande ist.

Neben dem Rufe nach Verbesserung der deutschen Bibel ist es auch das Beispiel der Vergangenheit, das zu einem gesunden Fortschritt einlädt. Schon der hl. *Hieronymus*, ja bereits seine Vorgänger haben manche der auffallenden Hebraismen entfernt.

So findet sich a) die distributive Verdoppelung durch Praepositionalausdrücke ersetzt. Mc 6,39: ἀνακλιθῆναι . . συμπόσια συμπόσια: accumbere . . . secundum contubernia; vgl. V. 40; 6,7 und Lc 10,1. 2 Kor 4,16 ist aus: ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ, das *Tertullian* noch sklavisch mit „die et die" wiedergab[1]), das gut lateinische „renovatur de die in diem" geworden. — b) Sämtliche Fälle des eigentlichen Nominativus absolutus sind verschwunden. — c) Für die Umschreibung von Nebensätzen, besonders Temporalsätzen, mit dem hebraisierenden ἐν τῷ und dem Infinitiv ist meistens ein richtiger Satz getreten, z. B. Mt 13,4 = Mc 4,4 = Lc 8,5 ἐν τῷ σπείρειν (αὐτόν): dum seminat.

Es dürfte nicht überflüssig sein zu betonen, daß hier nur von den rein sprachlichen Eigentümlichkeiten des N. T. die Rede ist, nicht aber von solchen, die in der Auffassungs- und Ausdrucksweise ihrer orientalischen Verfasser liegen. So sollen selbstverständlich die Worte von Splitter und Balken, vom Kamel und Nadelöhr im deutschen N. T. stehen bleiben, wenngleich ihr bildlicher Sinn in der Anmerkung zu erklären ist.

Die hauptsächlichsten Hebraismen sollen nun im folgenden einzeln durchgenommen werden. Wo die Vulgata mit dem Urtexte übereinstimmt, ist nur auf sie verwiesen. Das Wort, welches den Hebraismus enthält, ist durch Sperrdruck hervorgehoben. Selbstverständlich sollen sachliche Bemerkungen, die hier der Kürze halber in den eckigen Klammern in den Text eingefügt sind, nicht im Texte erscheinen, sondern sie werden nur für die Anmerkungen vorgeschlagen. — Viele der erwähnten Beispiele sind bereits von *F. Kaulen*[2]), *Fr. Blaß*, *J. Wellhausen*[3]) u. a. besprochen worden.

2. Der Genitivus qualitatis statt des Adjektives

Diese Wendung ist eine der häufigsten und sie erschwert ungemein das Verständnis. Die hebräische Sprache besitzt verhältnismäßig wenige Adjektiva; sie müssen durch einen Genitiv

---

[1]) De resurr. carnis n. 40 MSL 2,850 C. CSEL 47, 83,5.

[2]) Sprachl. Handbuch zur biblischen Vulgata, [2]Freiburg 1904.

[3]) Einleitung in die 3 ersten Evangelien, Berlin 1905. § 3.

ersetzt werden. Dementsprechend lesen wir in der LXX und Vulgata z. B. statt „odor suavis“ Gen 8,21: „odor suavitatis“. Diese Eigenheit wirkt noch störender, wenn zum Nominativ ein Pronomen, sei es ein Possessivum oder Demonstrativum hinzutritt, das nicht dem Nominativ, sondern dem Genitiv angeschlossen werden muß: odor suavitatis suae (Ez 20,28).

Daß diese Wendungen eigentliche Hebraismen sind, wird von berufen Stelle zugegeben[1]), wenn auch der früher übliche Ausdruck „genitivus hebraicus“ heute nicht mehr gebraucht wird. Dem Geiste der zwei klassischen Sprachen kann dies nur durch die bekannte Metonymie angepaßt werden, indem die Stellung der beiden Nomina vertauscht und „suavitas odoris“ (Eccli 24,20) gesagt wird[2]). Auf diese Weise kommt das beigefügte Pronomen wieder zu dem Substantiv, das es bestimmen soll. Humilitas ancillae suae Lc 1,48 = ancilla sua humilis[3]).

Indes scheint dies nur dann erträglich zu sein, wenn das Adjektivum durch ein abstraktes Substantiv umschrieben wird. Wo ein *terminus concretus* verwendet wird, ist bereits vom hl. *Hieronymus*, in einigen Fällen schon von den altlateinischen Übersetzern ein Adjektiv eingesetzt worden. Phil 3,8: διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ propter eminentem scientiam Christi. Ältere Texte haben: eminentia scientiae[4]) — 1 Petr 1,20: ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων, Itala und Vulgata: novissimis temporibus.

1. Eine Reihe von Beispielen zeigt, daß unsere Übersetzer diese Wendung als Hebraismus kennen und sie umgingen, wie es die etwas kategorische Forderung *F. Kaulens*[5]) verlangt: „Der hebräische Gebrauch, das Adjektivum durch das abstrakte Substantiv zu umschreiben, darf aus der Vulgata nicht herübergenommen werden“.

So übersetzen fast alle die 3 ähnlichen Beispiele aus Lc richtig 16,8 villicus iniquitatis „der ungerechte Verwalter“, ebenso 16,9 mammona iniquitatis, 18,6 iudex iniquitatis[6]). Ähnlich Rm 1,26:

---

[1]) *Blaß-Debrunner* § 165; *Radermacher*, Grammatik S. 89.

[2]) *Kühner-Gerth* II 1, 10. 280. Fürs Lateinische vgl. *Nägelsbach-J. Müller*, Stilistik[8] § 74 „hominum imbecillitas = schwache Menschen“.

[3]) Zweifellos ist es fürs Verständnis auch hier förderlicher, den Tropus aufzulösen und mit R. zu übersetzen „seine niedrige Magd“.

[4]) Vgl. *P. Sabatier* z. St.

[5]) Kirchenlexikon[2] II 774.

[6]) Nur M. folgt, nicht zu seinem Vorteile, dem Wortlaut: „Verwalter der Ungerechtigkeit“ u. s. w.

Gott überlieferte die Heiden schmachvollen Leidenschaften (passionibus ignominiae); 12,20: carbones ignis glühende Kohlen; Eph 5,2: in odorem suavitatis zum lieblichen Wohlgeruche; vgl. Apc 13,3.

2. In anderen Fällen zeigt sich die oben S. 310 angedeutete Gruppierung: M. Gr. und meist auch W. folgen dem Wortlaut, A. E. R. St. verlassen ihn gewöhnlich, die übrigen wählen bald die eine, bald die andere Art. Die Beispiele werden den Vorzug der sinngemäßen Übersetzung vor der buchstäblichen hervortreten lassen.

„Viscera misericordiae" Lc 1,78 (vgl. Col 3,12), das M. mit „Herz der Erbarmung" wiedergibt, übersetzen Gu. E. R. St. „herzliches Erbarmen". Ähnlich A. H. — Die Ausgaben A. D. R. St. übersetzen Lc 4,22: „verba gratiae" sinngemäß mit „die anmutsvollen Worte" statt „Worte der Anmut" oder „Worte der Gnade". — AG 8,23: „in felle amaritudinis et obligatione iniquitatis video te esse". St. „ich sehe dich in bitterer Galle und in Ungerechtigkeit verstrickt", ähnlich E. R., was entschieden besser ist, als die „Galle der Bitterkeit", wie in anderen Ausgaben zu lesen ist[1]). — Den Ehrentitel „vas electionis", welchen der Herr dem Völkerapostel gibt (AG 9,15), fassen A. E. H. St. richtig als „auserwähltes Werkzeug", W. minder gut als „auserwähltes Gefäß", aber immer noch besser denn D. M. „Gefäß der Auserwählung" und Gr. „Rüstzeug der Auserwählung". — Rom 6,4: „in novitate vitae ambulare" ist sinngemäß nicht „in der Erneuerung des Lebens wandeln" (Gr.) oder „in Neuheit des Lebens wandeln" W. D. St. zu übersetzen, sondern, wie bei A. E. H. zu lesen ist, „in einem neuen Leben wandeln" (vielleicht noch besser: „einen neuen Lebenswandel führen"). Ähnlich Rm 7,6: „in novitate spiritus et non in vetustate literae" A. E. „in einem neuen Geiste und nicht mehr nach dem alten Buchstaben". Dagegen ist es unedles Übersetzungsdeutsch, wenn andere Ausgaben dafür bieten: „in (der) Neuheit des Geistes und nicht in der Veraltung (dem Alter) des Buchstabens". — 1 Kor 2,1 rühmt sich der Apostel, er sei nicht gekommen „in sublimitate sermonis aut sapientiae": „in erhabener Rede oder Weisheit", oder noch besser: „mit erhabener Beredsamkeit und hoher Weisheit". — Ein besonders lehrreiches Beispiel ist 2 Kor 4,17: „Id, quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate (καθ' ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολήν) aeternum gloriae pondus operatur in nobis". Dies übersetzen A. E. H. St. fast übereinstimmend in mustergültiger, wohlklingender Weise, die jeden Kommentar entbehrlich macht: „unsere gegenwärtige Trüb-

[1]) Könnte hier nicht folgende Wiedergabe empfohlen werden: Wie ich sehe, bist du voll bitterer Galle und von Bosheit umstrickt?



sal, die nur einen Augenblick währt und erträglich ist, bewirkt eine überschwengliche, ewige, alles überwiegende Herrlichkeit in uns". Wie schwerfällig und rätselhaft nimmt sich der Vers bei W. Gr. D. aus! — In gleicher Weise hat Eph 4,24 „in iustitia et sanctitate veritatis" durch die Auflösung des Genitivs bei A. E. gewonnen: „in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit" (W. Gr. D. H. St. „in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit"). — 1 Tim 6,17 „non sperare in incerto divitiarum" fand bei A. H. St. die treffliche Wiedergabe: „ihre Hoffnung nicht auf den unsicheren Reichtum zu setzen", nicht: „auf die Unsicherheit (das Ungewisse) des Reichtums". — Hebr 3,12 „cor malum incredulitatis" finde ich nur bei W. Gr. H. in sinngemäßer Wiedergabe: „ein böses Herz voll Unglauben", „ein böses, ungläubiges Herz". Vgl. 2 Petr 2,1. 10.

3. Allein vollständig ist leider das fachmännische Urteil *Kaulens*, daß in diesem Punkte „die neueren Übersetzungen einer gründlichen Revision bedürfen"[1]), auch heute noch nicht widerlegt. Es gibt genug Fälle, die mit Ps 109,2 „virga virtutis tuae" vollständig parallel sind und entsprechend der Form „Zepter deiner Macht" von allen oder fast allen Übersetzern wiedergegeben werden, obgleich der genannte Gelehrte dies mit einer kleinen Übertreibung als „sinnlos" bezeichnet hat.

Mt 19,28; 25,31: Sedes maiestatis suae (θρόνος δόξης αὐτοῦ) ist nicht mit „Thron seiner Herrlichkeit", sondern „sein herrlicher Thron", wie R. es bietet, richtig wiedergegeben. — Rm 1,25 „gentes commutaverunt veritatem Dei in mendacium" sollte wohl lauten: „sie vertauschten den wahren Gott mit dem falschen Götzen" (vgl. *Zorell* s. v. ψεῦδος). — Rm 6,6 „corpus peccati" wäre nicht „der Leib der Sünde", sondern der „sündige Leib". — Die Frage des Apostels Rm 7,24 „quis me liberabit de corpore mortis huius?" müßte die übliche, unverständliche Fassung: „wer wird mich vom Leibe dieses Todes befreien" verlieren und in dem richtig angepaßtem Gewande erscheinen: „wer wird mich von diesem todbringenden Leibe befreien?" — Rm 8,3 „Deus filium suum mittens in similitudinem carnis peccati"; würde man, wie es Phil 2,7 geschieht, dafür sagen: „seinen Sohn, der [uns] ähnlich wurde durch das [bei uns] sündhafte Fleisch", so tritt der Gedanke sogleich deutlich hervor. — Eph 6,10: „Confortamini in Domino et in potentia virtutis eius" „durch seine mächtige Kraft". — V. 12 folgen zwei Beispiele; warum könnte man nicht „adversus mundi rectores tenebrarum harum" mit: „gegen diese finsteren Weltbeherrscher" wieder-

---

1) Handbuch zur Vulgata² S. 254.



geben? — Der Apostel fährt fort: „contra spiritualia nequitiae in coelestibus". Hier hat wenigstens E. „mit den bösen Geistern in der Luft". — Phil 3,21 „[Christus] reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae" könnte lauten: „Christus wird unseren niedrigen Leib umwandeln und ihn seinem herrlichen Leibe ähnlich machen"; die übliche Form „Leib unserer Niedrigkeit, Leib seiner Herrlichkeit" wirkt störend. — Col 1,13: „Deus ... nos ... transtulit in regnum Filii dilectionis suae" wäre nach *Zorells* Erklärung (p. 3b) zu lesen „Gott hat uns ... ins Reich seines geliebten Sohnes versetzt". Ebd. 1,22: Deus „nos reconciliavit in corpore carnis eius", „durch seinen fleischlichen Leib". — Besonders tritt dies hervor 1 Thes 1,3, wo sich im Urtexte drei derartige Ausdrücke nach einander finden: (in der Vulgata ist durch ein eingeschobenes „et" ein viertes Glied entstanden): „memores operis fidei vestrae [ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως) et laboris [et] charitatis (τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης) et sustinentiae spei". Ich schlage vor: „wir gedenken eures werktätigen Glaubens, eurer in Mühen bewährten Liebe und eurer beharrlichen Hoffnung". — 2 Thes 1,9 „a gloria virtutis eius" „von seiner herrlichen Macht". Ähnlich Tit 2,13; 1 Petr 3,3 f; 2 Petr 2,17 = Jud 13; Apc 13,1; 17,3.

Es dürften noch mehrere Stellen in dieser Art zu übersetzen sein, z. B. Mt 24,15 (abominatio desolationis [βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως] eine gräuliche Verödung) AG 5,20; Rm 8,2; 1 Kor 10,16; 2 Kor 1,3; 4,7; 12,7; Eph 6,17 gladius spiritus, das geistige Schwert; 2 Thes 1,7; Hebr 12,15; 1 Petr 1,7 (vgl. *Zorell*, Lexicon s. v. δοκίμιον).

3. Der Genitiv statt eines Praepositionalausdruckes

Da die hebräische *Status constructus*-Verbindung die verschiedensten Verhältnisse zweier Begriffe ausdrückt, so kommt es, daß gar oft ein Genitiv die Stelle eines präpositionalen Ausdrucks vertritt; daraus ergibt sich weiter, daß auch manche Genitive im N. T. auf diese Weise zu umschreiben sind, wenn sich nicht ein zusammengesetzes Wort bilden läßt. Trotzdem dies in unseren Übersetzungen meist richtig ausgeführt ist[1]), so gibt es doch an einzelnen Stellen noch manches zu verbessern.

Jo 5,29: „procedent ... in resurrectionem vitae ... in resurrectionem iudicii", nicht: eine Auferstehung des Lebens, .. des Gerichtes, sondern zum Leben, zum Gerichte (oder noch besser: zur Verurteilung). R. umschreibt: sie werden zum Leben auferstehen. — Besonders lehrreich ist Joh 7,35 numquid ... in dispersionem Gentium (εἰς τὴν διασπορὰν τῶν Ἑλλήνων) iturus est? M.: in die Diaspora der Griechen;

[1]) Vgl. Mt 1,11; 4,15; Mc 11,22; 2 Kor 11,26.

A. Gr. W. Gu. „in die Zerstreuung unter den Heiden", viel besser E. H. (ähnlich R. und die Anm. bei Gu.) „zu den unter Griechen (Heiden H.) zerstreuten Juden" und St. „in die Länder, wo die Juden unter den Griechen zerstreut wohnen". — Vgl. Jo 10,7; 1 Kor 1,6; 2 Kor 10,5; Col 2,11 [1]).

4. Steigerungsformen der Adjektiva

Die verschiedenen Arten, wie das Hebräische den ihm fehlenden Komparativ und Superlativ, und zwar sowohl den absoluten als relativen, umschreibt, haben im N. T. völlig entprechende Ausdrucksweisen gebildet, die von den Übersetzern nicht immer richtig erkannt wurden.

1. Versteckte Komparative entstehen durch den Positiv mit ἤ — quam, entsprechend dem hebräischen מִן: Mt 18,8 „bonum tibi est... ad vitam ingredi caecum quam". Dies wird fast allgemein richtig übersetzt: „es ist besser"; nur M. hat: „es ist gut für dich.. eher als". — Lc 13,2. 4 „Putatis, quod hi Galilaei.. prae omnibus peccatores fuerint" ist — gegen Gu. M. D. — auch als Komparativ aufzufassen: „größere Sünder als alle anderen Galiläer" A. E. H. R. St. — Gal 4,27 (= Is 54,1) „multi filii desertae, magis quam eius, quae habet virum" liest sich gut bei E.: „Zahlreicher sind die Kinder der Verlassenen als die der Vermählten" [2]).

---

[1]) Es sei hier noch ein Fall erwähnt, obschon er nicht streng hieher gehört, nämlich der Genitivus appositionis. Da ein solcher Genitiv leicht als genitivus auctoris, objectivus und partitivus aufgefaßt werden kann, empfiehlt es sich für die Faßlichkeit dringend, ihn zu umschreiben. Rm 4,11 signum circumcisionis mit „Zeichen der Beschneidung" zu übersetzen, wirklich störend, weil man auf den ersten Blick nicht weiß, ob die Beschneidung selbst ein Zeichen ist oder ihrerseits eines Zeichens bedarf. Ich schlage vor: „er erhielt die Beschneidung als Zeichen und zwar als Zeichen der Gerechtigkeit, die im Glauben liegt". — 2 Cor 1,22; 5,5 qui dedit nobis pignus spiritus". E. gibt die zweite Stelle vorzüglich wieder: „der uns als Unterpfand den Geist gab". Warum heißt es aber dann nicht auch Rm 8,23: primitiae spiritus: die Erstlingsgabe, den Geist? Die „inferiores partes terrae" (Eph 4,9), in die Christus herabsteigen mußte, um aufsteigen zu können, sind nicht „die unteren Teile der Erde" A. W. Gr. St., sondern, wie bei E. angegeben, „die Erde hier unten". D.: „in die unteren Teile, zur Erde".

[2]) Auch Mt 26,24 = Mc 14,21: bonum erat ei (καλὸν ἦν αὐτῷ) si natus non fuisset homo ille E. R. St. „es wäre ihm besser, wenn



2. Auch beim eigentlichen Superlativ (superlativus relativus) tritt mitunter eine Umschreibung ein. a) Zunächst geschieht dies durch den Positiv mit dem Artikel. An der einen Stelle (Lc 10,42 Μαρία τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξετο) bietet die offizielle Vulgata „optimam partem“ und somit hat sie den früher herüber genommenen Hebraismus getilgt[1]). — Der andere Text ist Mt 22,36. 38. Obwohl V. 36 ἐντολή μεγάλη ohne Artikel steht, ist aus V. 38 (ἐντολὴ ἡ μεγάλη) und der Parallelstelle Mc 12,38 ἐντολὴ πρώτη klar, daß mandatum m a g n u m = mandatum maximum V. 38 ist. Es ist also nicht mit „groß“ (D. M.) ein großes (W.), das große (Gr.), ein Hauptgebot (R. St.), sondern „das größte“ zu übersetzen, wie es nach *Allioli* A. E. H. (Gu. in der Anm.) wiedergeben. — b) Statt des Superlatives steht der Komparativ: 1 Kor 13,13 m a i o r horum est caritas (μείζων τούτων, was allgemein mit „das größte“ übersetzt wird. Vgl. Mt 11,11; 18,1. — Über die dritte Umschreibung (Positiv mit ἐν: Lc 1,42, „benedicta tu inter mulieres“ vgl. oben S. 316).

3. Beim absoluten Superlativ (oder Elativ) wird bisweilen der Komparativ gebraucht: Jo 13,27: „fac citius“ (ταχεῖον) 1 Tim 3,14 „sperans me ad te venire cito“ (τ α χ ε ῖ ο ν). Jedenfalls ist es besser, mit den meisten Ausgaben den Positiv zu verwenden und „tue bald, gleich“ zu sagen als den Komparativ zu lassen (M.: tue schneller). Sehr gut sagt Gu.: „recht bald“, wenn man nicht ein „möglichst rasch“ verwenden will. Vgl. die Vulgata AG 24,22 „certissime (ἀκριβέστερον) sciens“. 2 Kor 8,17 „cum Titus s o l l i c i t i o r esset“ lautet bei St.: „da er überaus besorgt war“; W. D. haben einen aus dem Zusammenhang nicht gerechtfertigten Komparativ: „da er eifriger war“.

Nicht genug Berücksichtigung findet mitunter die Eigenart des Hebräischen, wo es nicht bloß Adjektive, sondern auch Substantive einer Steigerung unterzieht durch einen beigefügten Genitiv-Plural. Wohl wird „sancta s a n c t o r u m“ Hebr 9,2 allgemein mit das Allerheiligste übersetzt; aber das häufige „in saecula saeculorum“ wird nur selten (E. St.) mit „in a l l e Ewigkeit“ verdeutscht (andere haben „von Ewigkeit zu Ewigkeit“).

5. Die Pronomina

Gar manche der Hebraismen in der Verwendung der Fürwörter sind entfernt worden; so ist das auffallende αὕτη (statt

er nicht geboren wäre“. W. Gr. Gu. unpassend: „es wäre ihm gut, wenn jener Mensch nicht geboren wäre“; noch weniger entspricht M. im Mc-Texte: „gut für ihn, wenn er nicht geboren wäre, jener Mensch“.

[1]) Vgl. *Sabatier* und *Wordsworth-White* z. St.

τοῦτο) im Zitate Mt 21,42 = Mc 12,11 bereits seit *Hieronymus* durch „istud“ ersetzt. — Das pleonastisch gesetzte Demonstativ nach dem Relativum ist ebenfalls von den lateinischen Übersetzern an einigen Stellen getilgt worden (Mc 7,25; 13,19; AG 15,17; Gal 2,10; Apc 7,2 u. a.)[1]. Die 4 Stellen aus der Täuferpredigt, an denen diese auffallende Konstruktion geblieben ist[2], sind in sämtlichen Ausgaben richtig aufgelöst. — Der störende, ganz hebräische Ausdruck „non omnis“ für „nullus“ ist fast durchwegs richtig wiedergegeben (Mt 24,22[3]) = Mc 13,20 non fieret salva omnis caro).

1. Abgebrochene Relativsätze. Täglich betet der katholische Priester die Worte aus Ps 25(26),10 [Viri sanguinum] „in quorum manibus iniquitates sunt, dextera eorum repleta est muneribus“. Bei einiger Aufmerksamkeit findet er bald, daß die letzten Worte lauten sollten: „et quorum dextera repleta est muneribus“, daß also der Relativsatz zu frühe abgebrochen und in einen Hauptsatz übergeleitet ist. Die Konstruktion erklärt sich aus dem Wesen des hebräischen Relativpronomen אֲשֶׁר, das als ursprüngliches Demonstrativum zu betrachten ist[4] und somit einen Hauptsatz einleitet, was bei der Fortführung des Satzes auch in der Übersetzung zutage tritt.

Nun finden sich im N. T. mehrere ähnliche Wendungen, die zwar „auch in der klassischen Sprache als unanstößig“ betrachtet werden[5], aber doch den Satzbau umändern.

Lc 1,49 „fecit mihi magna, qui potens est et sanctum nomen eius“ lautet richtig bei A. R. St.: der mächtig und dessen Name heilig ist (nicht wie bei anderen „und heilig sein Name“). — Jo 4,12 „Jacob, qui dedit nobis puteum et ipse ex eo bibit et . . . pecora eius“

---

[1] An der ersten Stelle („Mulier . . . cuius filia habebat spiritum immundum γυνὴ . . . ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς) hat sich M. der höchst undankbaren Mühe unterzogen, den Hebraismus wiederherzustellen: „Ein Weib . . ., der ihr Töchterlein einen unreinen Geist hatte“.

[2] Mc 1,7 = Lc 3,16: cuius . . corigiam calceamentorum eius. Mt 3,12 = Lc 3,17: Cuius ventilabrum in manu sua (eius).

[3] Hier begeht W. den Fehler zu übersetzen: es „würde nicht gerettet alles Fleisch (die Parallelstelle bei Mc lautet richtig: es würde nichts gerettet, was da lebt). — Gr. hat Rm 3,20 in gleicher Weise irrig übersetzt.

[4] *Gesenius-Kautzsch* § 138 a.

[5] *Blaß*² § 50,4. *Bl.-Debrunner* § 297.

der uns den Brunnen gegeben und selbst samt ... seinen Herden daraus getrunken hat (Gr. Gu. R. St.). — A. E. wiederholen das Subjekt: „er, der selbst getrunken“.

1 Cor 8,6 bringt gleich zwei Fälle: „unus Deus Pater, ex quo omnia et nos in illum, et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia et nos per ipsum“. A. Gr. H. St. geben den ersten Satz richtig, den zweiten unrichtig wieder: „von dem alles ist und wir durch ihn“. D. E. haben auch das zweite richtig „durch den alles ist und durch den wir sind“. — Vgl. 2 Petr 2,3; Apc 17,2.

Ich verweise auf zwei weitere, bisher völlig unbeachtete Beispiele, um auch die Verbesserung anderer Texte anzuregen. Lc 8,13 heißt es in der Sämannparabel: „Nam qui super petram: cui cum audierint, cum gaudio suscipiunt verbum et hi radices non habent, qui ad tempus credunt“. Aus den Parallelstellen ist es klar, daß der Herr jene meint, welche einerseits rasch folgen, andrerseits aber ohne Ausdauer, daß also der Relativsatz noch fortzuführen ist und die Übersetzung lauten muß: das sind jene, welche das Wort, wenn sie es hören, [zwar] mit Freuden aufnehmen, aber keine Wurzel haben“.

Vielleicht läßt sich so auch eine schwierige Stelle erklären. AG 8,26: vade ... ad viam, quae descendit ab Jerusalem in Gazam, haec est deserta (αὕτη ἐστὶν ἔρημος). Statt des üblichen „Er (der Weg) ist öde . . einsam“ möchte ich vorschlagen zu übersetzen, „geh auf den Weg, welcher von Jerusalem nach Gaza führt [und] der durch die Wüste (von Thekoa) geht“. Sicher ist damit der Sinn des Engelswortes gegeben und die Verbindung mit dem Vorausgehenden hergestellt, wenngleich, wie ich gerne gestehe, das Fehlen des καί einige Schwierigkeiten bereitet.

2. Die unbestimmten Pronomina werden im Hebräischen durch das unserem „man“ entsprechende איש umschrieben. Dies wird anerkannt bei 1 Kor 4,1 „Sic nos existimet homo ut ministros Christi“ „Man möge uns als Diener Christi ansehen“. Warum wird dann aber der völlig gleichgebaute Satz 1 Kor 11,28 „probet autem se ipsum homo“ nicht mit: „Man prüfe sich“ übersetzt? In gleich richtiger Weise steht für „homo paterfamilias“ Mt 20,1 und 21,33 „ein Hausvater“; Mt 18,22; 22,1 homo rex ein König (nur M. hat: „einem Menschen, einem Hausvater“, „einem menschlichen Könige“). — Dann sollte es aber auch Mt 13,28 „inimicus homo hoc fecit“ nicht heißen „ein feindseliger Mensch hat (dies) getan“ (Gr. W.), sondern einfach „das hat ein Feind getan“ E. R.

5. **Gebrauch der Zeitwörter**

Weit geringer als beim Nomen sind die Arten und Fälle der aus dem Semitischen stammenden Eigentümlichkeiten beim Zeitwort.

1. Der aus der Gesetzessprache des A. T. herübergenommene Gebrauch des Futurums statt des Imperativs ist beseitigt (Mt 4,10: Dominum . . adorabis Du sollst anbeten; weiteres Mt 5. 6). Nur Lc 3,5 übersetzen A. W. D. „omnis vallis implebitur" noch mit „jedes Tal wird ausgefüllt werden", während die anderen Ausgaben das richtige „jedes Tal soll ausgefüllt werden" bieten; es ist ja keine Voraussage, sondern ein Befehl zum Wegbereiten gegeben.

2. Die verschiedenen Bedeutungen des hebräischen Hiph'îl haben beispielsweise dem Worte δικαιοῦσθαι — justificare die verschiedenen Bedeutungen „gerecht machen und gerecht erklären" gegeben, welche in den Ausgaben gut unterschieden werden, Lc 7,35 mitunter ausgenommen. Dafür entging es oft den Übersetzern, daß ein ähnlicher Fall Mt 12,33 vorliegt, „aut facite arborem bonam et fructum eius bonum, aut facite arborem malam et fructum eius malum": nicht von einem „gut machen" oder „einen guten Baum pflanzen" (H.), ist die Rede, sondern von einem „für gut halten" E. oder „gut sein lassen" Gr. St.

3. Wenn im Semitischen zur Verstärkung eines Verbums diesem der Infinitiv beigefügt wird, der in der LXX oft als Partizipium erscheint, so haben wir einen Gebrauch vor uns, von dem „im echten Griechisch sich nur ganz entfernt ähnliche Beispiele finden"[1]).

Um die feierliche prophetische Drohung Mt 13,14 = Mc 4,12; vgl. Lc 8,10 nachzuahmen, haben die Übersetzer meist „videntes videbitis" wörtlich übertragen. Anderswo erfolgte die sinngemäße Auflösung durch ein Adverbium. Mc 5,42: „obstupuerunt stupore magno" St. sie gerieten außer sich vor Erstaunen (nicht wie W.: sie erstaunten sich in großem Erstaunen). Lc 22,15 desiderio desideravi E. sehnlichst habe ich verlangt. AG 7,34 videns vidi St. ich habe sehr wohl gesehen (Ww.: ich sah und sah). 23,14 devotione devovimus nos E. wir haben uns feierlich (R. heilig) verschworen. Jac 5,17 oratione oravit: E. St. er betete inständig, Gr. flehentlich (W.: er betete im Gebete). Vgl. Mt 2,10; Mc 4,41; Jo 3,29; AG 5,28; Eph 5,5; Hebr 6,14.

4. Daß die handelnde Person bei einem Passivum, statt durch ὑπό (mit dem Genitiv) eingeführt zu werden, in den

[1]) *Blaß-Debrunner* § 422; 198.6.

Dativ kommt, ist „echt aramäisch“[1]. Das als „vielleicht einziges Beispiel“ erwähnte Wort „nihil dignum morte actum est ei“ Lc 23,15 wurde richtig aufgefaßt („es wurde von ihm nichts Todwürdiges begangen“). Allein es gehört hieher gewiß auch das Wort Lc 1,57 Elisabeth (τῇ Ἐλισάβετ) impletum est tempus pariendi, und ebenso wohl AG 9,15 vas electionis est mihi iste, er ist ein von mir erwähltes Werkzeug.

7. Umschreibung von Adverbien durch Zeitwörter

Der „insignis hebraismus“[2], durch den der Begriff der Wiederholung statt durch πάλιν — iterum durch das Zeitwort προςτιθέναι = addere ausgedrückt wird, ist meist aufgelöst, aber nicht immer ganz richtig.

Lc 19,11 adiiciens dixit parabolam. Die Übersetzung E.: „er trug noch ein Gleichnis vor“ weckt die Vorstellung, als ob schon früher ein Gleichnis vorgelegt worden wäre, was nicht der Fall ist. Hier wäre statt „noch“ einfach „auch“ zu sagen. 20,11 addidit alterum servum mittere. E. übersetzt pleonastisch; „wiederum schickte er einen anderen Knecht“ (von den 2 Worten „wiederum“ und „andern“ hat eines auszubleiben). Vgl. AG 12,3 apposuit ut apprehenderet et Petrum; richtig E. St. „er ließ auch den Petrus ergreifen“. S. Hebr 12,19.

Andere Fälle sind: λανθάνειν = latere für heimlich; so Hebr 13,2 latuerunt angelis hospitio exceptis: si haben, ohne es zu wissen (W. unbewußt), Engel beherbergt; φιλεῖν — amare = gerne Mt 6,5 amant orare Gu. E. St. sie beten gerne (am liebsten R.). Ebenso φθάνειν, προλαμβάνειν praevenire = früh genug tun; Mc 14,8 praevenit ungere corpus meum: schon im voraus hat sie gesalbt.

8. Das Zeugma bei den Ausnahmspartikeln

Bei der Behandlung der Partikeln wäre manches über einzelne Präpositionen zu erwähnen[3]. Die Tatsache, daß der starke Hebraismus bei den Schwurpartikeln, von denen „si“ die Verneinung, „nisi“ die Aussage einleitet, in allen Fällen[4] richtig aufgelöst ist, empfiehlt ein ähnliches Vorgehen in verwandten Fällen, von denen nur die Ausnahmspartikeln (excepto, praeter, nisi) hier besprochen sein sollen.

---

[1] *Wellhausen*, Einleitung S. 25. *Blaß-Debrunner* § 191.

[2] *Zorell* 494 a.

[3] Z. B. in = בְּ müßte noch öfter, als es geschieht, zu „durch“, oder „mit“ werden; „facere in“ und „esse in“ sind mit Prädikatsakkusativen wiederzugeben.

[4] Mc 8,12; Hebr 3,11; 4,3. 5; 6,13 f.

Alle Ausgaben übersetzen AG 27,22 „amissio nullius animae erit ex vobis praeterquam navis: kein Menschenleben wird verloren gehen, sondern nur das Schiff". Da ein Schiff nicht unter den Umfang des Begriffes „Menschenleben" fällt, kann es — so möchte man meinen — auch nicht von demselben ausgenommen werden. Anders denkt der Semite. Die Ausnahme trifft nur den generischen Begriff „gefährdete Dinge", nicht den spezifischen „eure gefährdeten Leben"; somit ist nach unserem Sprachgefühl ein Gegensatz ausgedrückt und es sind die Partikeln „sondern, wohl aber" zu verwenden. Ebenso ist Mt 12,4 richtig wiedergegeben. — Ähnlich darf man auch Mt 5,13 behandeln: „ad nihilum valet, nisi ut mittatur foras", „es ist zu nichts tauglich, sondern [nur dazu da], um hinausgeworfen zu werden". 26,42 „si non potest hic calix transire nisi bibam illum": „wenn der Kelch nicht vorübergehen kann, sondern ich ihn trinken soll".

Lc 4,25—27 finden sich zwei Fälle, von denen wir uns auf den kürzern zweiten beschränken können. „Multi leprosi erant in Israel.. et nemo eorum mundatus est nisi Naaman Syrus". Da überhaupt kein Einheimischer, sondern nur ein Ausländer geheilt wurde, so übersetzen Gr. Gu. E. D. St. mit Recht „sondern nur der Syrer" und die Fassungen „außer dem Syrer" bei W, M. H. und „als Naaman" bei A. sind nicht zu billigen. Auch R. hat einen Mißbegriff begangen, wenn er übersetzt: „nur einer von ihnen wurde gereinigt". — Jo 15,4: „palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite" aus sich nicht, sondern nur, wenn sie verbunden bleibt. — Vgl. 2 Kor 12,13, wo der Apostel aus der Zweideutigkeit des εἰ μή ein Wortspiel bildet; Gal 1,7 „nisi sunt aliqui": vielmehr sind es; 2,16: „nisi per fidem Christi": sondern durch den Glauben. Apc 9,4.

9. Eigentümlichkeiten im Gebrauche der Negationen

Im Hebräischen finden sich zwei einander entgegengesetzte Eigentümlichkeiten: es gebraucht die Negation bisweilen nicht, wo man sie erwarten würde und setzt ein bescheidenes „eher als" an Stelle eines klaren „nicht"; dafür geht es andere Male zu weit und schließt ein Prädikat gänzlich aus, wo wir nur ein „nicht so sehr", „nicht allein" erwarten würden.

Wenn den Jüngern aufgetragen wird: „potius ite ad oves, quae perierunt domus Israel" Mt 10,6, so wird ihnen das Gegenteil direkt verboten. Da aber unser deutsches „vielmehr" einen ähnlich ausschließenden Sinn hat, so ist durch dasselbe der Sinn des Bibelwortes richtig mitgeteilt. Freilich darf das Wort „eher" in diesen Fällen nicht gebraucht werden (Hebr 12,13 St.!). Doch setzen manche Ausgaben bisweilen die klare Negation zum Vorteil des Gedankens ein. Lc 18,14 „descendit hic iustificatus . . . ab illo (παρ' ἐκεῖνον) dieser

ging gerechtfertigt nach Hause, jener nicht. — Rm 1,25 „gentes . . . servierunt creaturae potius quam creatori" (παρὰ τὸν κτίσαντα) „sie brachten dem Geschöpfe Dienst dar, nicht dem Schöpfer". In ähnlicher Weise liest man mitunter „sondern" oder „statt dessen". — Ob sich dies nicht noch anderswo empfehlen würde? Vgl. z. B. 1 Tim 1,4: fabulae . . quaestiones praestant magis quam aedificationem: sie bieten wohl Anlaß zu Streitigkeiten, aber keine Erbauung. Vgl. Jo 3,19; Eph 4,28; 5,4; 2 Tim 3,4; Hebr 12,13; 2 Petr 1,10.

Diesem Zuwenig in der Verwendung der Negationen steht in anderen Fällen ein Zuviel entgegen. So verweist *Hurter*[1]) auf die „regula, qua monemur particulam ‚non' frequenter elliptice accipi pro ‚non solum', adeo ut in alio membro particula adversativa ‚sed' adverbiis ‚in primis' vel ‚potissimum' compleri debeat".

Beispiele für eine derartige, mit der Figur der Hyperbel verwandte Ausdrucksweise sind: Mt 10,20 non vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri. Mc 9,37 quicunque me susceperit, non me suscipit, sed eum, qui misit me; Jo 12,44 Qui credit in me, non credit in me, sed in eum, qui misit me; AG 5,4 non est mentitus hominibus, sed Deo; 1 Cor 15,10 non ego autem, sed gratia Dei mecum; Eph 6,12 Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates; 1 Thes 4,8 Qui haec spernit, non hominem spernit, sed Deum; 1 Jo 2,27 non necesse habetis, ut aliquis doceat vos. Es wird hier kaum gestattet sein, ein „nicht so sehr . . als vielmehr" in den hl. Text einzufügen; bisher ist es in keiner Ausgabe geschehen. Doch wäre eine erklärende Anmerkung sehr erwünscht.

10. Hauptsätze statt der Nebensätze

Unsere Übersetzungen würden viel gewinnen, wenn die manchmal ermüdende Aneinanderreihung von Hauptsätzen, wie sie der semitischen Ausdrucksweise eigen ist, durch Satzgefüge ersetzt würde, wenigstens dort, wo erst durch die Unterordnung die Funktion des betreffenden Satzes völlig zum Ausdruck kommen kann.

Bei Mt 8,9 = Lc 7,8 sind zwei Beispiele vereint: „Nam et ego homo sum sub potestate constitutus habens sub me milites et dico huic: vade, et vadit". Teilweise im Anschluß an R. und H. möchte ich übersetzen: „Denn auch ich habe, obwohl ich ein Mann von untergeordneter Stellung bin, Soldaten unter mir, und wenn ich dem einen sage ‚komm', so kommt er". — Mt 26,45 appropinquavit hora et filius hominis tradetur. Die Stunde ist da, in der der Menschen-

[1]) Compendium Dogmaticae[12] I p 290.

sohn ausgeliefert wird (H.). Mc 15,25 vgl. Lc 23,44 erat hora tertia et crucifixerunt eum. E. H. R. St. es war die dritte Stunde, als (man) ihn kreuzigte. — Lc 2,43 et non cognoscerunt parentes eius; E. H. R. St. ohne daß seine Eltern es bemerkten. 6,6 homo et manus eius dextra erat arida E. H. St. ein Mann, dessen Rechte verdorrt war; 7,12 filius matris, et haec vidua erat: A. H. St. einer Mutter, die Witwe war; vgl. 11,14; 14,5 cuius vestrum asinus.. in puteum cadet et non continuo extrahet illum: R. (ähnlich H. St.). Fällt einem von euch ein Esel.. in einen Brunnen, wird er ihn nicht sofort.. herausziehen? 19,43 venient dies in te et circumdabunt te inimici tui vallo: die Tage, da deine Feinde dich mit einem Graben einschließen E. H. St. Jo 10,22 facta sunt encaenia... et hiems erat: man feierte die Tempelweihe, während es Winter war. — Auch der schwere Satz Jo 6,58 müßte zu einem Konzessivsatz aufgelöst werden, wie es beim Partizipium 2 Petr 1,12 „commonere ... et quidem scientes" in allen Ausgaben geschieht. Vgl. vielleicht Rm 8,33 f.

Hieher würde auch die Verwandlung mancher Imperative in einem Bedingungssatz gehören. Zwar empfiehlt sich das nicht immer; die Worte „fac hoc et vives", „petite et accipietis" würden verlieren, weil sie ein wahres Gebot enthalten. Anders steht es mit Mt 12,33.

11. Einzelne Wörter und ihre Bedeutungen

Nicht bloß in der Grammatik, sondern auch schon im Lexikon des N. T. zeigt sich der orientalische Einfluß. So ist der Träger irgendeiner Eigenschaft als „filius" derselben dargestellt. Indes steht diese zum Kolorit der Bibelsprache gehörige Ausdrucksweise der Verständlichkeit verhältnismäßig nicht besonders im Wege und ist darum manchmal mit Recht beibehalten worden. — Um so weniger Rücksicht wäre anzuwenden gegenüber dem Worte „caro" an Stellen, wo es Mensch bedeutet. Mt 24,22 = Mc 13,20 „non fieret salva omnis caro" haben alle Übersetzer entfernt, Lc 3,6 „videbit omnis caro salutare Dei" ist es mit der gleichen Allgemeinheit stehen geblieben, ebenso Jo 17,2; AG 2,17; 1 Petr 1,24; in den Stellen Rm 3,20; 1 Kor 1,29; Gal 2,16 verteilen sich die Übersetzer in der oben S. 310 angegebenen Weise. — Das Wort semen — σπέρμα ist sinngemäß häufig mit Nachkommenschaft wiedergegeben. — Saeculum darf nicht immer mit „Ewigkeit" verdeutscht werden. Jo 9,32 a saeculo non est auditum = so lange die Welt steht E. R. St., und nicht „von Ewigkeit her".

Manche Substantive wären bei der Übersetzung auszulassen, „Vocabis nomen eius Joannem-Jesum" Lc 1,13. 31 übersetzen E. H. R.: du sollst ihn Joannes nennen. Auch 2,21 vocatum est nomen eius Jesus umschreibt E.: gab man ihm den Namen Jesus, R. St.: erhielt er den Namen Jesus.

Bei einer Überprüfung der Trierer Ausgabe fällt es auf, daß ziemlich häufig metaphorisch gebrauchte Namen von Körperteilen ausgeblieben sind, nicht nur ohne Schaden, sondern zum Nutzen des Textes. So das Wort facies z. B. Mt 11,10 = Mc 1,2 = Lc 1,76; 7,27 praecedere ante faciem illius: vor ihm hergehen (vgl. Lc 9,51 f; 10,1). AG 3,13 ante faciem Pilati: vor Pilatus (vgl. 5,41; 13,24; 2 Cor 8,24; 1 Thes 2,17). Ähnlich ist es dem Worte manus ergangen. AG 11,30 mittentes per manus Barnabae et Sauli: durch Barnabas und Saulus (vgl. 15,22). — Impleta est haec scriptura „in auribus vestris" (Lc 4,21) ist zu einem einfachen „vor euch" geworden. — Das Wort os ist mitunter umschrieben. Die zwei Ausdrücke Hebr 11,34 effugerunt aciem gladii (στόματα μαχαίρης) und Lc 21,24 cadent in ore gladii erscheinen als „Schärfe des Schwertes"[1]). Der Grund für diese Vereinfachung, die natürlich nicht als nötig bezeichnet werden soll, liegt wohl darin, daß namentlich die ersten, als Hebraismen anerkannten[2]) Wendungen wörtlich genommen mehr ausdrücken, als der hl. Schriftsteller sagen wollte, und somit für uns manchmal eher störend wirken.

Dasselbe zeigt sich mit dem umständlichen „in medio", das häufig nicht mehr als die einfache Präposition „in" ausdrücken will und Anlaß zu Mißverständnissen gegeben hat[3]). Ein der-

---

[1]) Unbeschadet des Sinnes könnte auch das Wort pes ausfallen Lc 1,79 ad dirigendos pedes nostros: um uns zu leiten, ebenso digitus Lc 11,20 gemäß der Parallelstelle Mt 12,28 umschrieben werden. Doch sei eine derartige Abänderung keineswegs empfohlen.

[2]) *Blaß-Debrunner* § 217.

[3]) Der Jerusalempilger, dem im griechischen Chore der Grabeskirche eine Halbkugel als „die Mitte der Erde" gezeigt wird, wird sich eines Lächelns kaum erwehren können, wenn man ihm als Beweis Ps 73(74)12 herbeibringt: „Deus . . . operatus est salutem in medio terrae". Allein er wird nachdenklich werden, wenn er erfährt, daß selbst ein Geist wie der hl. *Cyrillus* v. Jerusalem aus dieser Stelle allen Ernstes beweisen wollte, der Kalvarienberg, auf dem er seine herrlichen Katechesen hielt, bilde den geographischen Mittelpunkt der Erde: Τῆς γῆς τὸ μεσώτατον ὁ Γολγοθᾶς οὗτός ἐστιν. Οὐκ ἐμὸς ὁ λόγος, προφήτης ἐστὶν ὁ φήσας· „Εἰργάσω σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς" Cat. 13, n. 28. MSG 33,805 B. Dieses Beispiel beweist die Berechtigung zweier Anforderungen: 1) für jeden, der den kirchlichen (griechischen oder lateinischen) Text benützen soll, eine Kenntnis der Anfangsgründe des Hebräischen, die ihm das Verständnis der Hebraismen erschließt, 2) für jede Volksausgabe die möglichste Streichung und Umschreibung aller das Verständnis störenden Hebraismen.

artiger Fall ist z. B. Mt 14,6 saltavit filia Herodiadis in medio („dabei") Lc 2,46 in medio doctorum: A. E. S. unter den Lehrern; 21,21 in medio eius: in der Stadt drinnen; AG 4,7 „statuere in medio" E. vorführen

Bei den Zeitwörtern fällt vor allem der Gebrauch von διδόναι — dare auf. Da das hebräische נָתַן neben seiner Grundbedeutung „geben" auch die Bedeutungen „machen" und „bestimmen" hat, so ist es gekommen, daß in der griechischen Bibel das Wort διδόναι, in der lateinischen sein Äquivalent dare auch die Bedeutungen „machen, zulassen, bestimmen" besitzt. Die Übersetzer beachteten nicht immer genügend, daß unserem deutschen Worte „geben" keineswegs die gleiche Weite des Umfanges zukommt.

AG 2,27 = 13,35 „non dabis sanctum tuum videre corruptionem" ist nach E. „die Verwesung nicht schauen lassen" oder mit A. „nicht zugeben, daß er die V. schaue" zu übersetzen. Weniger entspricht „nicht zu sehen geben"; 10,40 „dedit eum manifestum fieri . . testibus" heißt nicht „er gab, daß er sichtbar wurde" (M.), sondern „ließ ihn erscheinen" (St.), „offenbar werden" (A.), oder „er machte ihn sichtbar für . . ." Vgl. 13,47; 14,3. — Eph 4,11 „ipse dedit quosdam apostolos" „er hat die einen zu Aposteln gemacht" E., nicht „er gab einige zu Aposteln". Vielleicht auch 1,22; sicher Apc 3,9.

Ähnlich wäre zu beurteilen Lc 21,14 „ponite in cordibus vestris non praemeditari", was nicht heißt „hinterlegt es also in euren Herzen", sondern „nehmt euch also vor". R.

Die vorliegende Untersuchung könnte noch auf andere Gesichtspunkte ausgedehnt werden, deren folgerichtiges Festhalten in der Übersetzung ebenso großen Schwierigkeiten begegnet. Der Übersetzer hat Stellung zu nehmen zur Frage, wie er mit den abgebrochenen Sätzen (Anakoluthen), die sich namentlich beim hl. Paulus zahlreich finden, vorzugehen hat; er hat dann „die notwendige und nicht weniger kirchliche Rücksichtnahme auf den griechischen Text" (*L. Fonck*, ZkTh 25 [1901] 309) in rechter Weise durchzuführen. Allein die Untersuchung ist ohnehin an Umfang allzusehr angewachsen. Was sie ergibt, ist ersichtlich: die neueren Übersetzer haben mit weiser Benützung der früher, besonders durch *Allioli* und *Arndt*, geleisteten Arbeit es verstanden, unser deutsches Neues Testament wesentlich zu vervollkommnen. Mögen diese Ausführungen zum gleichen Zwecke des noch weiter möglichen Fortschrittes etwas beitragen!

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, herausgegeben von *Cl. Baeumker.*

Band XIX, Heft 2: Dr. *Johann Hessen,* **Die Begründung der Erkenntnis nach dem heil. Augustin.** Münster 1916. (1)

Band XIX, Heft 3: *Clemens Baeumker,* **Alfarabi, Über den Ursprung der Wissenschaften** (De ortu scientiarum). Münster 1916 (2).

1. Die Studie, die uns *Hessen* im 2. Heft des XIX. Bandes der Beiträge bietet, ist in doppelter Hinsicht wertvoll. Sie enthält nicht bloß eine tiefgehende und klare Darstellung der Erkenntnislehre, welche der hl. Augustin, auf der Höhe seiner philosophischen und theologischen Spekulation stehend, den großen Werken dieser Periode zugrunde gelegt hat, sondern unterrichtet uns auch über die Entwicklung und das Werden der augustinischen Erkenntnistheorie, über das „Umlernen" des Heiligen vom allzu engen Anschluß an Platon und die Neuplatoniker bis zu seiner originellen, echt augustinischen „Theorie der göttlichen Erleuchtung". Augustin nimmt das Problem der griechischen Philosophie wieder auf, die Lösung der Frage, wie das fließende und veränderliche Sein der Dinge mit der unveränderlichen und für immer geltenden Wahrheit in Einklang zu bringen sei. Die akademische Skepsis, die ihn eine Zeitlang in ihren Bannkreis gezogen, konnte seinem wahrheitsdurstenden Geist auf die Dauer nicht genügen.

Während nun Augustin in seinen ersten philosophischen Schriften die Wahrheit der Ideen ganz im Sinne des alten Meisters durch die platonische Anamnese zu begründen suchte — bis zur Präexistenzlehre ist er Platon nicht mehr gefolgt — hat er in der Periode seiner vollendeten philosophischen Denkweise beide Annahmen ausdrücklich zurückgewiesen und die mythische Wiedererinnerungslehre durch eine metaphysisch-wissenschaftliche Theorie ersetzt. Es ist das die bekannte Theorie der göttlichen Erleuchtung, die *Hessen* im Hauptteil seiner Schrift an der Hand der Werke Augustins aufgezeigt und klargelegt hat, soweit letzteres die Sache selbst zuläßt.

Diese Problemlösung, zu der Augustin durch den Hauptcharakterzug seines Wesens und seiner Weltanschauung, die Gottesidee, wie von selbst hingeführt wurde, tritt in den Schriften des Kirchenlehrers erst nach und nach deutlicher hervor. Zum erstenmal begegnet uns diese neue Auffassung in der Schrift *De*

vita beata und in den Soliloquien, also schon vor 390, allerdings vorerst nur andeutungsweise. Ausführlich und bestimmt wird jedoch die Theorie der Erleuchtung erst ein gutes Jahrzehnt später in den großen theologischen Werken von Augustin vorgetragen und zwar stets in bildhaften Ausdrücken und Gleichnissen. Es ist daher schwierig, die augustinische Auffassungsweise ohne Bild wiederzugeben. Das, was unserem Wahrheitserkennen nach Augustin seine Notwendigkeit, Allgemeinheit und Unveränderlichkeit gibt, stammt nicht aus der Zeitlichkeit oder sinnlichen Erfahrung (Empirismus und Sensualismus), noch aus der Seele allein (Nativismus, Subjektivismus), auch nicht aus der Erfahrung in Verbindung mit einer aktiven Kraft des Intellektes (aristotelisch-thomistische Auffassung), — sondern aus einer höheren Sphäre über dem menschlichen Geist, aus der Welt des Ewigen, Intelligiblen, mit dem der erkennende Geist verbunden ist, und das er in einem von Gott gegebenen Lichte schaut.

Man sieht, in vorbildlicher Weise hat der hl. Augustin die großen erkenntnistheoretischen Irrtümer der Zeit vor ihm und nach ihm zu vermeiden gewußt, wenn er auch nicht zur aristotelisch-scholastischen Auffassung gelangt ist. Auch den Ontologismus hat Augustin nicht gelehrt: wir sehen nicht Gott selbst, auch nicht das göttliche Licht als solches, sondern die von demselben bestrahlten intelligiblen Dinge.

Ein besonderes, sehr schätzenswertes Kapitel hat *Hessen* der Stellung Augustins zum Erfahrungswissen gewidmet und auch hier ein Umlernen des hl. Lehrers, aber diesmal in psychologisch-realistischem Sinne aufgezeigt. Während nämlich Augustin anfänglich ganz im Geiste Platons die sinnliche Erkenntnis sehr niedrig bewertete, kennt er später eine regelrechte Begriffsbildung durch Erfahrung, Vergleichung und Abstraktion, durch welche wir, wenn auch nicht zur eigentlichen *sapientia*, so doch zu einer wirklichen *scientia* in Erfahrungsdingen gelangen. Es ist daher nicht überraschend, daß Augustin auch den kosmologischen Gottesbeweis in seinen Grundzügen konstruiert hat.

Unseres Erachtens gehört die Studie von *Hessen* zu dem Gediegensten, was wir über die Erkenntnislehre des hl. Augustin besitzen und hat der Verfasser inhaltlich und methodisch einen höchst wertvollen „Beitrag" zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters geboten.

2. Dieses Schriftchen gehört zur Gruppe der „Texte", deren Herausgabe ja auch ein Teilzweck der „Beiträge" ist, wie der volle Titel besagt. In der Einleitung behandelt *Baeumker* kurz

die Überlieferungsgeschichte und die inhaltliche Bedeutung des Textstückes. Das arabische Original scheint bis jetzt nicht wieder aufgefunden zu sein. Trotzdem besteht über die Person des Verfassers kaum mehr ein Zweifel. Es ist der bekannte Alfarabi, der Philosoph von Bagdad, aus dem 10. Jahrhundert. Das Zeugnis mehrerer Handschriften und der Inhalt bürgen dafür. Die Übertragung ins Lateinische stammt, wie *Baeumker*, *Ludwig Baur* folgend, nachweist, von dem berühmten Übersetzer *Gundissalinus*, dem Archidiakon von Segovia. Die Schrift wurde zur Zeit, als die Wissenschaft der Araber dem christlichen Abendland zuströmte, hochgeschätzt, vielfach abgeschrieben und benützt. Sie enthält eine genetische (*de ortu*!) Einteilung der Realwissenschaften nach ihrem Objekt (Substanz-Akzidens). So entsteht z. B. durch die Vielheit der Substanzen die Arithmetik. Die Frage, woher die Substanzen stammen, führt zur Metaphysik, bezw. zur Theologie. Die formalen Wissenschaften erhalten ihre Einteilung von der Art des Lehrens und Lernens. Es sind Sprachwissenschaften, Logik und Noëtik.

Baeumker hat die lateinische Übersetzung zum erstenmal veröffentlicht und mit einem reichen textkritischen Apparat versehen.

Innsbruck. Karl Six S. J.

Der Ursprung der Gottesidee, eine historisch-kritische und positive Studie. I. Historisch-kritischer Teil. Von P. *W. Schmidt S. V. D.* Mit einer Karte von Südostaustralien. Münster i. W., Aschendorffsche Verlagshandlung, 1912. XXIV + 512 S. gr. 8°. M 7.60.

Das zur Besprechung stehende Werk erschien bereits im Jahre 1912. Es ist als erster Teil einer umfassenden Studie bezeichnet, die in einem folgenden zweiten Bande zur Vollendung und zum Abschluß gebracht werden soll. Gerne hätte ich das Erscheinen dieses Bandes abgewartet, um nicht Gefahr zu laufen, über ein unfertiges Werk auch ein unfertiges Urteil bringen zu müssen. Nun fürchte ich, in allzulangem Harren mich bereits verspätet zu haben.

1. Was der Verfasser beabsichtigt, hat er in der Einleitung dargelegt: Rein religionsgeschichtlich unter Hintansetzung alles religionsphilosophischen Interesses will er die eine freilich grundlegende Frage von dem Ursprung der Religion und des Gottesbegriffes erörtern.

Unter Hintansetzung alles religionsphilosophischen und apologetischen Interesses — der Verfasser fügt sogleich hinzu: „das schließt natürlich nicht aus, daß die Abhandlung in Fällen, wo sie selbst eine Sicherheit nicht zu leisten vermag, an den Ergebnissen der beiden andern Wissenschaften eine gewisse Orientierung zu gewinnen sucht“ (S. 4). Dies wird aber verhältnismäßig oft der Fall sein in einer Untersuchung, deren geschichtliche Dokumente (von der hl. Schrift abgesehen) uns nicht direkt an die Anfänge des Menschengeschlechtes führen und deren Problem schließlich naturgemäß in ein religionspsychologisches verläuft. Man erkennt dies allsogleich, wo uns der Verfasser eröffnet, wohin er uns führen möchte. Er redet davon S. 479: „Wo immer wir den Menschen kennen, war er im stande, Allgemeinbegriffe zu formen, die Vielheit der Dinge in Gruppen und alle Gruppen in das eine Weltbild zusammenzufassen und, sowie für die einzelnen Dinge, so auch für das gesamte Weltbild nach einem Urheber zu fragen und mit Anwendung des Kausalbegriffes, den er sich erworben, in einem vernünftigen Urteilsgang in sich zu erschließen“. Man sieht ohne Mühe, wie das historische Problem ganz und gar psychologisch ausklingen soll.

Eine eigentliche positive Herausarbeitung des vorgelegten Problems soll uns jedoch erst der zweite Band der Untersuchungen bringen. Die Arbeit im vorliegenden ersten Band verhält sich den Leitgedanken nach, wie der Autor sagt, „rein historisch-kritisch“: sie will aufräumen mit dem Schutt und den Trümmern voraufgegangener Hypothesen und Theorien, wie sie sich seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts der Reihe nach ablösten. Natürlicherweise wandte sie ihre Aufmerksamkeit mehr den bedeutenderen Richtungen und Schulen zu, die das jeweilige Interesse in weiterem Umfange in Anspruch genommen haben und denen gegenüber vereinzelt stehende Autoren merklichen Eindruck nicht hervorzurufen vermochten; und wieder sollte sich die historische Darlegung um so eingehender gestalten, je mehr wir uns der Jetztzeit nähern (S. 4).

Die sprach-wissenschaftliche Richtung der Naturmythologen findet so kaum eine flüchtige Erwähnung. Aber auch auf ethnologischem Gebiete werden die veralteten Anschauungen eines *Lubbock* und *Spencer* (Manismus) sehr kurz abgetan. Ausführlicher kommt erst die von dem englischen Ethnologen *Tylor* aufgestellte Theorie des Animismus zur Darstellung, die den Ursprung aller Religion im Seelen- und Geisterglauben gefunden haben will; hier wird auch gezeigt, wie diese Theorie durch ihren faszinierenden Einfluß auf die verschiedensten Forscher Europas eine geraume Zeit in außerkatholischen Kreisen fast allein das Feld be-

hauptete, und dann in einem besonderen (3.) Kapitel die Stellungnahme der katholischen wie protestantischen Theologen zu ihr charakterisiert.

Bekämpft wurde diese Theorie schließlich zuerst durch den monotheistischen Praeanimismus *Andrew Langs,* und bald darauf oder fast gleichzeitig durch eine Anzahl präanimistischer Zaubertheorien (*Guyau, King, Marett, Hubert* und *Mauß, Preuß, Lehmann, Vierkandt, Hartland*), die, so verschieden sie in ihren einzelnen Anschauungen auch sein mögen, doch alle die Entstehung der Religion in irgend einer Weise mit Magie oder Zauber in Zusammenhang bringen. Alle diese Zaubertheorien werden im letzten (6.) Kapitel einzeln dargelegt, kritisch gewürdigt, der Weizen, das was sie dem Verfasser gutes zutage gefördert zu haben scheinen, von der Spreu gesondert.

Wie der Mensch zu Zaubervorstellungen und Zauberpraktiken gekommen sei, versucht der Verfasser selbst S. 481 ff einigermaßen darzulegen. Ob er den letzten Grund der Sache getroffen, möchte ich bezweifeln. Nimmt man einmal mit dem Verfasser — und hierin scheint er völlig im Rechte zu sein — als Grundprinzip der Lösung an, daß „an den Anfang die Kraft, nicht die Unfähigkeit, ... Streben und Fähigkeit zur causarum cognitio, nicht ‚Urdummheit' zu setzen ist": so bleibt es auch in seiner Auffassung unerklärlich, er bringt keinen genügenden Erklärungsgrund, wieso der Mensch zu Gebräuchen kam, die doch aus sich nichts bedeuten und aus sich für jeden irgendwie vernünftigen Menschen absolut keine Beziehung zur angestrebten Wirkung haben konnten. Hätten diese Praktiken überhaupt niemals einen Erfolg gehabt, so bleibt es schlechterdings unerklärlich, wieso der Mensch bei ihrer Anwendung verblieben. Haben sie aber jemals Erfolg gehabt, so haben sie ihn nicht aus sich, sondern anderswoher; und dort wäre schließlich auch wenigstens der Koeffizient zu suchen, auf den das ganze Zauberwesen als auf seine Mitursache zurückzuführen ist. Diese Auffassung mag der Frage einen übernatürlichen Beigeschmack geben; aber wäre sie schon deshalb von der Hand zu weisen?

2. Der Hauptsache nach gestaltet sich der vorliegende Band zu einer weitausgreifenden Kritik und Apologie der religionsgeschichtlichen These *A. Langs,* der, obwohl selbst früher Animist, in seinem Werke *The making of religion* auf Grund eines umfangreichen Tatsachenmaterials die Anerkennung eines höchsten Wesens schon auf den untersten Stufen der primitiven Menschheit nachgewiesen und in verschiedenen Abhandlungen verteidigt hat. Der Darlegung dieser Theorie ist das 4. Kapitel gewidmet; in einem folgenden (5.) Kapitel werden die Gegner *Langs*

(*Howitt, Tylor, Hartland, Marett, van Genepp*) ausführlich im einzelnen vorgeführt und zuletzt des Verfassers eigene Kritik dargeboten, die sich aber ihrem Wesen nach durchaus in der Richtung *Langs* bewegt und dessen These vielfach nur von Schwächen reinigt, sie weiter führt und bekräftigt.

Lang begnügt sich nämlich damit, zu konstatieren, daß bereits unter den uns als primitiv bekannten Völkern hochausgebildete monotheistische Religionsformen sich vorfinden. Jetzt erhebt sich aber die Frage: sind jene Formen auch die ursprünglichen und bezeichnen sie den Anfang aller Religion? Auf diese Frage geht *Lang* nicht mehr weiter ein: „Unsere Informationen, so meint er, reichen noch nicht hin zu einer wissenschaftlichen Theorie über den Ursprung der Religion, und sie werden es wahrscheinlich niemals tun. Hinter den Rassen, welche wir als die dem Anfang zunächst stehenden betrachten müssen, befinden sich noch deren unbekannte Vorfahren von einer undatierbaren Vorzeit an, Menschen so menschlich wie wir, aber Menschen, bezüglich deren psychischer, mentaler und moralischer Beschaffenheit wir nur Mutmaßungen hegen können. Unter ihnen entstand die Religion unter Umständen, bezüglich deren wir naturnotwendig in Unkenntnis sind" (a. a. O. I S. XII). — Gerade dieser Frage nun nachzugehen, das ist die Absicht *Schmidts*; über deren Lösung gibt er uns bereits eine Andeutung, wo er die Schlußergebnisse der Untersuchungen über die australischen höchsten Wesen zusammenfaßt und unter Nummer 2 und 3 die folgenden Leitgedanken vorlegt: „Keine der (uns bekannten australischen) Kulturgeschichten enthält als solche ein höchstes Wesen (unter seinen mythologischen Gestalten) . . . Da aber tatsächlich die genannten Gestalten die deutlichen Kennzeichen (*Schöpferkraft, Wohnen im Himmel, Verbindung mit dem Donner und dem Regen, ethische Züge*) des höchsten Himmelsgottes aufweisen, so müssen diese Charakterzüge aus einer Kulturstufe stammen, die noch vor der Bumerangkultur liegt, also aus der ältesten, der Urkultur. Der Gedanke des höchsten Wesens liegt somit vor der Zeit aller, selbst auch der ältesten uns aus Australien bekannten Mythologien" (S. 398 f).

3. Alles in allem genommen haben wir hier ein sehr schätzbares und verdienstvolles Buch vor uns. Als eigentliche Einführung in die Probleme der Religionswissenschaft dürfte es sich jedoch weniger empfehlen; dafür setzt es viel zu viele Kenntnisse sowohl aus der Ethnologie als auch aus der Religionswissenschaft selbst voraus; dafür ist es zu wenig systematisch aufgebaut. Hierin dürfte ihm das Werk von *Seitz* (*Natürliche Religionsbegründung*)

bereits den Rang abgelaufen haben. Mehr steht für diesen Zweck vielleicht von der Fortsetzung des Werkes im zweiten Bande zu erwarten, auf den uns der Verfasser nicht allzu lange mehr harren lassen möge. Ich bin sicher, daß, je eher er sein Werk zum Abschlusse bringt, desto reichlicher auch die Theologen und vorab die Apologeten sich mit den darin verarbeiteten Gedanken und Problemen beschäftigen werden. Denn von den Apologeten hierin die Initiative zu verlangen, wie dies unser Autor im 3. Kapitel zu tun scheint, dürfte sich schwerlich rechtfertigen lassen. Die Sache wird den Religionswissenschaftlern vom Fache (den Religions-Philosophen, -Psychologen, -Geschichtlern) als ihr eigenster Gegenstand zunächst vorbehalten bleiben müssen, aus deren Händen sie von Theologen und Apologeten für eine akzidentelle, keineswegs notwendige Berücksichtigung erst übernommen werden kann. Um dies eingehender zu begründen, müßten wir hier etwas weiter ausgreifen; es läßt sich aber im allgemeinen leicht begreifen für einen jeden, der die Formalobjekte der betreffenden Wissenschaften genauer ins Auge faßt. Der diesbezügliche allzuscharfe Tadel *Sch.s* würde deshalb leicht dahin richtig gestellt werden, daß es auf katholischer Seite keine Religionswissenschaftler gegeben oder daß jene, welche sich mit Religionswissenschaft abgegeben, leider allzu lange auf sich haben warten lassen.

Man möchte sich noch fragen, ob es durch das „historisch-kritische“ Interesse wirklich geboten sei, die einzige historische Urkunde, die ersten Kapitel der Genesis, ganz außer acht zu lassen, die uns vom Entstehen des menschlichen Geschlechtes und seiner ursprünglichen religiösen Auffassung allein positive Kunde bringt. Zu der monumentalen Sicherheit und Gewißheit, mit der sich diese Quelle über die schwebenden Fragen verbreitet, können ja doch alle anderen Untersuchungen lediglich als Versuche sekundärer Natur erscheinen. Wer dieses Licht unter den Scheffel stellt, der könnte allerdings mit *Nathan Söderblom* (Das Werden des Gottesglaubens, Vorwort) schließlich nur eingestehen: „Vom Entstehen des Gottesglaubens weiß niemand Bescheid: der Ursprung der Religion ist wissenschaftlichem Erkennen unzugänglich und ihre frühesten Erscheinungsformen liegen vor den ältesten menschlichen Zeugnissen. Wir waren nicht dabei“. — Der Verfasser wird mir wohl einwenden: diese Quellen erkennen unsere Gegner nicht an. Aber sind sie deshalb als kritisch wertlos auf die Seite zu schieben? Höchstens könnte man noch festhalten, daß man sich in der Behandlung dieser Fragen zum Standpunkte der Gegner anbequemen müsse; aber dann würde auch der Ausdruck

„historisch-kritisch“ bereits eine mehr subjektive Färbung gewinnen, die in sich objektiv durch nichts gerechtfertigt wäre.

4. Bei den großen Vorzügen des Werkes fürchte ich mich beinahe, mit einigen Ausstellungen hervorzutreten. So liebt es der Verfasser etwas zu sehr, Fremdwörter zu verwenden, auch wo sie weniger im Gebrauche sind; hieher rechne ich Worte, wie *deteriorisieren*, *divinisieren*, *Repristination* u. a. So sagt mir die Definition, die der Verfasser von der Religion gibt, wenig oder gar nicht zu: „Ich definiere, so sagt er S. 5, die Religion als die Anerkennung eines oder mehrerer persönlicher über die irdischen und zeitlichen Verhältnisse hinausragender Wesen und das Sichabhängigfühlen von denselben“. Im wahren Religionsbegriff ist das Fühlen jedenfalls von untergeordneter Bedeutung; der zweite wesentliche Akt im Religionsbegriff ist neben der Anerkennung von Seite des Verstandes, ein Akt des Willens, nicht des Fühlens. — Nicht selten wird die Darstellung etwas temperamentvoll; beispielsweise vergleiche man den Anfang des 2. Abschnittes vom 5. Kapitel. Auch weiß ich nicht, ob sich der Verfasser in diesem ersten rein kritischen Teil in der Darlegung seiner eigenen Anschauung nicht hätte größere Zurückhaltung auferlegen sollen; manche Gedanken, die der positiven Behandlung zugehören, mag er sich vorweggenommen haben, so daß es in der Fortführung des Werkes kaum ohne störende Wiederholung abgehen wird.

Zum Schlusse gestehe ich, daß ich mit großer Spannung dem Erscheinen des zweiten Bandes entgegensehe, der das großangelegte Werk zum Abschlusse bringen soll. Vieles läßt uns in der Tat schon der vorliegende Teil der Arbeit erwarten, ebensoviel das Ansehen des Autors, den *Söderblom* den „am besten geschulten und hervorragendsten Anthropologen der Gegenwart“ neben *J. Marett* nennen konnte.

Innsbruck. Emil Dorsch S. J.

Cursus theologicus Oniensis. **Tractatus de gratia Christi** auctore *Blasio Beraza S. J.*, in Collegio maximo Oniensi sacrae theologiae professore. Bilbao, Elexpuru Hermanos, 1916. XXIV + 896 S. gr. 8°.

Um keinen Lehrpunkt der christlichen Religion ist seit dem Auftreten Luthers und Kalvins und deren Verurteilung durch das Konzil von Trient mit solcher Heftigkeit, Ausdauer und solchem Aufwand von Gelehrsamkeit und Scharfsinn gestritten worden, als um das Dogma von der göttlichen Gnade, das Wesen der

Rechtfertigung, das Wirken der Gnade auf den menschlichen Willen und die Verdienstlichkeit der guten Werke. Der bei den vortridentinischen Scholastikern zumeist nur ziemlich kurz behandelte Traktat von der Gnade wurde nun zu einem Zentralpunkt der katholischen Theologie erhoben. Kaum waren die Kämpfe mit den Glaubensneuerern etwas abgeflaut, da tauchten im Innern der Kirche neue, mehr versteckte, aber nicht weniger gefährliche Feinde auf, Bajus und Jansenius und ihre Anhänger bis herab zur Aftersynode von Pistoja, und riefen neue Streiter auf den Plan zur Verteidigung des gefährdeten Dogmas. Aber auch in der Reihe der kirchlichen Streiter herrschte leider keine Einigkeit; in der Fundamentalfrage, wie sich das unfehlbare Wirken der göttlichen Gnade mit der menschlichen Willensfreiheit in harmonischen Einklang bringen lasse, gingen die Ansichten diametral auseinander. Bannesianismus und Molinismus standen und stehen auch jetzt noch einander schroff gegenüber, und die Kämpfe, die von beiden katholischen Parteien *intra muros domesticos* geführt wurden, waren oft nicht minder heftig und leidenschaftlich als ihre vereinten Angriffe gegen die Irrlehre.

Wer diese geschichtliche Entwicklung und die mannigfachen im Verlaufe des Jahrhunderte langen Streites angeregten und zum Teil noch nicht endgültig gelösten Probleme in Betracht zieht, wird sich nicht wundern, daß auch heutzutage noch die katholischen Theologen die an sich so schwierige Gnadenlehre mit einer gewissen Vorliebe zum Gegenstand ihrer besonderen Studien machen, und daß die letzten Dezennien uns eine Reihe zum großen Teil recht brauchbarer und wertvoller Lehrbücher gebracht haben. Es sei hier, wenn wir von den bereits etwas älteren Werken von *Mazzella* und *Palmieri* absehen, nur an die Traktate von *Lahousse, Schiffini, Tabarelli, Billot* uud *van der Meersch* erinnert. Zu diesen gesellt sich nun als neueste Gabe der vorliegende Tractatus de gratia Christi von P. *Bl. Beraza*, *S. J.*, Professor am Kolleg von Oña in Spanien.

Es könnte nun jemand leicht auf den Gedanken kommen, der Lehrbücher über die Gnade seien ohnehin schon zu viel und es sei daher die Abfassung eines neuen Schulbuches eine zum mindesten überflüssige Arbeit gewesen, da ja bekanntlich derartige Bücher nur den für den ersten Unterricht nötigen Stoff berücksichtigen und auf eine erschöpfende und bis in die Einzelheiten eingehende Darstellung verzichten müssen und infolgedessen keinen eigentlichen Fortschritt in der Wissenschaft erzielen, indem sie nur bereits oftmals Gesagtes in anderer Form wiedergeben. Indes, wenn sich dies auch zweifelsohne von gar manchen Schul-

büchern mit einem gewissen Recht sagen läßt, so doch nicht vom vorliegenden Traktat. Der Verf. bietet uns in seinem ausführlichen Werke wirklich viel Neues und Vorzügliches, was man in andern Lehrbüchern nicht findet; darum ist das Buch eine wertvolle Bereicherung unserer theologischen Literatur.

Die Vorzüge des vorliegenden Traktates sind, um mehr ins Einzelne einzugehen, mannigfaltige. Der Verf. verfügt über eine seltene Vertrautheit mit der scholastischen Literatur des nachtridentinischen Zeitalters, wovon schon die lange Reihe der von ihm benützten Autoren Zeugnis ablegt; eben darum ist er imstande, die verschiedenen Ansichten derselben in den einzelnen strittigen Punkten mit einer Vollständigkeit und Zuverlässigkeit anzuführen, wie man sie in anderen Werken dieser Art vergeblich sucht; ebenso werden zu jedem einzelnen Abschnitt die hauptsächlichsten Theologen, bei denen man näheren Aufschluß finden kann, mit genauer Angabe des Fundortes namhaft gemacht. Auf diese Weise werden nicht bloß die Schüler in ein tieferes Verständnis des Gegenstandes eingeführt und mit den heutzutage oft allzusehr vernachlässigten, weil unbekannten Schätzen der Vorzeit vertraut gemacht, sondern auch dem Lehrer ein brauchbares Hilfsmittel mit Fingerzeigen zur weiteren Forschung geboten. Ein weiterer Vorzug besteht in der äußerst sorgfältigen, eingehenden und dabei sehr leicht verständlichen Entwicklung des jeder These vorangehenden *status quaestionis*, wodurch die Schüler ohne besondere Mühe in den Stand gesetzt werden, den genauen Sinn der These zu erfassen; außerdem werden den meisten Thesen noch eine stattliche Menge von „*obiectiones*" in syllogistischer Form mit den schulgemäßen Distinktionen angereiht, durch welche alle noch etwa vorhandenen Dunkelheiten und Unklarheiten beseitigt werden. Zu den gelungensten Partien gehören die Abschnitte über die Gratuität und Allgemeinheit der Gnade, sowie über die *gratia efficax*; auch die Abhandlung über die Natur der rechtfertigenden Gnade bietet recht viel Gediegenes.

Der Verfasser ist ein überzeugter Molinist und hat alles aufgeboten, um das molinistische System lichtvoll auseinanderzusetzen, solid zu beweisen und gegen alle Angriffe erfolgreich zu verteidigen. Aber — und darin liegt ein weiterer und nicht gering zu wertender Vorzug — er behandelt seine Gegner mit jener Mäßigung und vornehmen Ruhe, die einem katholischen Theologen geziemt und wohltuend absticht von jener gereizten Stimmung und nicht selten verletzenden Schärfe, die sich leider auch noch in neuester Zeit bei Behandlung dieses Themas auf mancher Seite kundgegeben hat und von der sehr zu wünschen wäre, daß sie für immer aus der theologischen Literatur verbannt bliebe.

Daß in einem so weitschichtigen Werke, wie es das vorliegende ist, auch manche Ansichten vertreten werden, die nicht den Beifall aller Leser finden können, und daß nicht alle Partien gleich gelungen sind, wird niemand befremden. Im Nachfolgenden sollen nun die hauptsächlichsten, verbesserungsbedürftigen Punkte erwähnt werden. Zu den Mängeln, die sich am meisten fühlbar machen, gehört die Art, wie der Verf. der hl. Schrift seine Beweise entnimmt. Zwar macht er öfters einen Anlauf, einen und den andern Text genauer zu erklären; aber nicht selten werden, wie es häufig in alten Zeiten gebräuchlich war, mehrere Schriftstellen *in cumulo* angeführt, ohne daß gezeigt wird, daß sie wirklich alle beweiskräftig sind. Dabei geschieht es, daß hie und da wirklich Texte als Beweismomente für die Natur oder die Notwendigkeit der aktuellen Gnade benützt werden, von denen man nach dem Kontext mit Fug und Recht bezweifeln kann, ob sie nicht vielmehr von natürlichen Gaben und Fähigkeiten handeln, wie z. B. 1 Kor 4,7 oder von einer Befähigung zum Apostelamte, wie 2 Kor 3,5 (vgl. S. 160). Ebenso ist es zum mindesten zweifelhaft, ob sich aus Eccle 7,21 und 1 Jo 1,8 (trotz can. 8 des 2. Konzils von Mileve) beweisen läßt, daß es dem Gerechten unmöglich sei, alle läßlichen Sünden zu meiden (S. 232). Sehr fraglich ist auch die Auslegung von Rom 1,14: gentes, quae legem non habent naturaliter ea quae legis sunt, faciunt, wo durch das *„naturaliter"* nicht bloß das positive geschriebene Gesetz, sondern auch *„omne auxilium gratiae"* ausgeschlossen sein soll (S. 310). Ebenso leugnen manche Exegeten, daß die bekannte Stelle Eccle 11.3: Si ceciderit lignum etc. auf die Unmöglichkeit des Verdienstes nach dem Tode angewendet werden dürfe. Endlich sind die beiden Schriftstellen, aus denen S. 875 das Wiederaufleben der Verdienste dargetan wird, nämlich Ez 18,21 ff und Gal 3,1 ff nicht beweiskräftig. Aus der ersten ließe sich nach dem Kontexte gerade so gut beweisen, daß auch die Sünden und Mißverdienste wieder aufleben; aus der zweiten wird ohne hinreichenden Grund herausgelesen, daß die Galater schon vom Evangelium abgefallen waren. Es wäre sehr zu begrüßen, daß der Verf. bei einer Neuauflage, die das Werk wegen seiner vielen vortrefflichen Eigenschaften hoffentlich bald erleben wird, auf das Schriftargument auch jene Sorgfalt verwendete, wie auf das *argumentum ex ratione* und den Sinn und die Tragweite der einzelnen Texte mit Zuhilfenahme der besten Exegeten sorgfältig prüfte.

Auf S. 168 f behauptet der Verf. mit Berufung auf *Suarez*, der Mensch könne zwar mit natürlichen Kräften der göttlichen Offenbarung Glauben schenken, aber dieser natürliche Glaubens

akt könne sich nur auf geschaffene Motive, nicht aber auf die Auktorität Gottes allein stützen; letzteres sei aber zur *fides theologica* notwendig. Daß der Gläubige, um einen Akt der theologischen Tugend zu setzen, die geoffenbarte Wahrheit einzig und allein auf das Zeugnis und die Glaubwürdigkeit Gottes hin mit Ausschluß jedes andern auch entfernteren Beweggrundes für wahr halten muß, behaupten zwar viele und die angesehensten Theologen, und es ist hier nicht der Ort, auf das so schwierige Problem der *analysis fidei* einzugehen; aber es ist nicht einzusehen, warum ein solches Fürwahrhalten, vorausgesetzt, daß es psychologisch möglich ist, nur mit Hilfe der Gnade geschehen könnte. Ändert denn die Gnade etwas an den logischen Gesetzen des Fürwahrhaltens? Oder verleiht sie uns ein solches übernatürliches Licht, daß wir durch sie etwas einsehen, was den natürlichen Kräften immer ein Geheimnis bliebe? Oder ist vielleicht die Zustimmung zu den Glaubenswahrheiten „*ex pura auctoritate Dei*" mit so großen Schwierigkeiten verbunden, daß der Wille ohne die Gnade sie nicht überwinden kann? Daß *Suarez* den theologischen Glaubensakt dem Bereich der natürlichen Kräfte entzogen wissen wollte, begreift man leicht, wenn man seine schwer verständliche Ansicht vom Formalobjekt des übernatürlichen Aktes und seine darauf gegründete Theorie von der *analysis fidei* in Betracht zieht; sollte der Verf. sie vielleicht teilen? Jedenfalls bleibt es zu bedauern, daß er die Kontroverse über das Formalobjekt des übernatürlichen Aktes nicht *ex professo* behandelt. Wo er von der Verdienstlichkeit der guten Werke der Gerechtfertigten spricht (S. 837 f), sagt er, das übernatürliche Prinzip der Gnade wirke mit dem Willen nicht mit, wenn dieser nicht auf ein übernatürlich erkanntes Objekt hinstrebe, d. h. wenn er das Objekt nicht anstrebe, insofern es aus dem Glauben erkannt ist. Läßt sich dies auch mit guten Gründen für alle guten Werke der Gläubigen behaupten, so doch nicht für jene übernatürlichen Akte, die dem Glauben selbst vorangehen. Die Frage nach dem Formalobjekt aller übernatürlichen Akte ist damit noch nicht gelöst.

Dem Beispiel *Hurters* folgend behandelt der Verf. die Notwendigkeit der Gnade zur endlichen Beharrlichkeit und zur Vermeidung aller läßlichen Sünden unter der Kapitelüberschrift: *de necessitate gratiae ad actus salutares.* Diese Einreihung ist aber irreführend und unrichtig. Denn an und für sich, *in abstracto,* ist weder zur Bewahrung der heiligmachenden Gnade noch zur Vermeidung aller läßlichen Sünden ein übernatürlicher Heilsakt aus inneren Gründen notwendig; die Gründe, warum zu beiden ein besonderer Gnadenbeistand Gottes erfordert wird, liegen nicht

im physischen Unvermögen, sondern in der moralischen Schwäche des Menschen, zu deren Behebung an sich keine *gratia elevans* sondern nur *medicinalis* notwendig ist.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Die Auferstehung Jesu nach dem Neuen Testamente und ihre alten und neuen Gegner. Inaugural-Dissertation von *Heinrich Lohmann*. Pfarrer in Seligenthal. Im Selbstverlag des Verfassers. 96 S. M 1.80.

„Die vorliegende Arbeit versucht sowohl einen möglichst vollständigen Überblick über die bisherigen Angriffe auf die wunderbare Tatsache der Auferstehung Jesu zu geben, als auch eine gründliche Kritik der modernen Hypothesen, namentlich der Mythenhypothese zu bieten. dann aber nach der negativen Behandlung des Gegenstandes die positive Darstellung der Ereignisse von der A. J. bis zur Himmelfahrt zu geben“ (S. 7). Doch wird hier in dieser Broschüre vorderhand nur der erste, negative Teil der ganzen Arbeit veröffentlicht.

Nach einer Übersicht der Gegner der Auferstehung Jesu in der Vergangenheit (11—15), werden die Hypothesen der Neuzeit angeführt und widerlegt, nämlich die Betrugs- und Scheintodtheorie (15—21); die Irrtümer der Gegenwart gruppiert *L.* so: die subjektive Visionshypothese (23 ff), die objektive Visionshypothese (51 ff), das Mythensystem (51 ff) samt seiner neuesten Form, dem symbolischen Mythus (91 ff). Gelegentlich der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Gegnern werden auch die Fragen über die Entstehung und den Wert der apokryphen Schriften des N. T. (26 ff), über die Stellung des Modernismus zur Tatsache der Auferstehung Jesu (56 ff), über das Verhältnis der sog. Naturmythen des Altertums zu der christlichen Religion überhaupt (S. 62 ff) beantwortet. Am Schlusse wird die Stellung der orthodoxen Protestanten der wunderbaren Tatsache der Auferstehung Jesu erwähnt.

Die Schrift *L.s* bietet wirklich eine recht vollständige Übersicht der gegnerischen Ansichten; die Widerlegung ist zwar knapp, aber durchaus treffend und genügend. Etwas unklar sind die Sätze, daß „die Auferstehung Jesu den Juden ein Beweis für seine Messianität, den Heiden und Späteren für seine Gottheit“ war (S. 5), daß „es unmöglich sei, das Messiasbild des A. T. einfach auf Jesus zu übertragen“ (S. 89). Daß Jesus bei der Wahl des Zeitpunktes der Auferstehung auf die partisch-jüdischen Vorstel-

lungen von dem Schicksale der Seele nach dem Tode Rücksicht genommen hätte (44), ist sehr unwahrscheinlich. — Die Korrektur ist weniger sorgfältig; auf S. 54 kann man sogar sieben Druckfehler finden.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

Nation und Staat. Von Dr. *Ignaz Seipel*, k. k. Universitätsprofessor in Salzburg. Wien, Braumüller, 1916. XX + 195 S.

Das Buch erscheint zu rechter Zeit und verdient, da es sich gegen eine der unseligsten Krankheiten unseres heutigen Volkslebens, gegen den übertriebenen Nationalismus wendet, die weiteste Verbreitung. Wie Staat und Nation sich zu einander verhalten, ist eine Frage der Staats- und Gesellschaftsphilosophie, welche nur die christliche Philosophie, auf deren Grunde die Ansichten des Verf.s sich aufbauen, in einer die Völker beruhigenden und befriedigenden Weise beantworten kann. Der Verfasser kennzeichnet den heutigen Nationalismus (S. 13) ganz richtig als erweiterten Individualismus; der letztere ist eine ganz naturgemäße Folgerung des ersteren. Wenn der Grundsatz des Individualismus richtig ist, für das Volksleben und den Fortschritt der Kultur sei es das beste, daß ein jeder Einzelmensch, ein jedes Individuum, seine Kräfte möglichst frei und ungehindert entwickeln und geltend mache, so wird man nicht umhin können, das freie und ungehinderte Sichgeltendmachen der einzelnen Nationen als das geeignetste Mittel zum Kulturfortschritt der ganzen Menschheit anzusehen. Den Grundsatz des Individualismus hat man nun allerdings in der Wissenschaft schon fallen gelassen und auch das wirtschaftliche Leben befreit sich mehr und mehr von ihm; statt dessen fand der übertriebene Nationalismus seit einigen Jahrzehnten immer mehr Anhänger, und auch ausgesprochen katholische Kreise konnten sich leider von ihm nicht frei halten. Der die Schranken des christlichen Sittengesetzes nicht achtende Individualismus wird durch sich schon zu widerlichem Egoismus, und kann darum auch nicht so leicht sich Eingang verschaffen. Hingegen gibt sich der Nationalismus den Anschein, als habe er gar etwas von einem edlen Altruismus an sich, da der nationalistisch Gesinnte ja nicht für seine Person, sondern für Andere, für alle Angehörigen seiner Nation eine übertriebene Hochschätzung und Zuneigung hat.

Im innerstaatlichen Leben zeitigt der Nationalismus das Bestreben der mächtigeren Nation, die andern dem gleichen Staate

angehörenden Nationen zu unterdrücken, was dann selbstverständlich diese letzteren nur noch mehr reizt. Die zwischenstaatlichen Verhältnisse gefährdet er durch die Forderung, es sollten die Grenzen eines Staates mit denen einer Nation in Übereinstimmung gebracht werden. So erscheint nichts für das gesamte Volksleben notwendiger, als daß wenigstens die Führer des Volkes sich zu richtigen Anschauungen über das Verhältnis von Nation und Staat emporschwingen.

Der Verf. hat einen weiteren Leserkreis im Auge und vermeidet deshalb die abstrakt-wissenschaftliche Darstellung, ohne es aber an Gründlichkeit fehlen zu lassen; mehr nähert sich seine Darstellung der für gelehrte Vorträge passenden Form. Er gibt eine ganz außerordentliche Belesenheit kund; das Verzeichnis der von ihm benutzten Bücher, Zeitschriften und Zeitungen umfaßt vierzehn Seiten. Dabei ist aber anerkennend hervorzuheben, daß er im Text und in den zahlreichen Anmerkungen nicht etwa nur diese Schriften nach Titel und Seitenzahl, sondern auch wenigstens ganz kurz die bezeichnendsten Stellen anführt; das Werk wird so eine Fundgrube für die Literatur der einschlägigen Fragen.

Ganz vorzüglich finden sich die Verhältnisse der Österreichisch-ungarischen Monarchie berücksichtigt, aus deren Geschichte und heutigen Verhältnissen reichste Mitteilungen gemacht werden. Daher sind dem Buche besonders in unserer Donaumonarchie zahlreiche Leser zu wünschen. Da aber gegenwärtig der übertriebene Nationalismus in allen Kulturländern sich geltend macht und überaus schädlich wirkt, so verdient es auch außerhalb Österreich-Ungarns weiteste Verbreitung. Da der Verf. in seinen Erörterungen ganz wissenschaftlich vorgeht und von jeder Voreingenommenheit für eine bestimmte Nation sich freihält, wird es auch unter anderssprachigen Lesern leicht Anerkennung finden.

Wie der Verf. im Vorwort sagt, besteht das Buch „aus fünf zu verschiedenen Zeiten während des gegenwärtigen Weltkrieges entstandenen Kapiteln“, welche die Überschriften tragen: Vaterland, Nationalismus und Religion; Das Grundgesetz der Organisation; Nationalitätsprinzip und Staatsgedanke; Der nationale Ausgleich; Nationalismus und Internationalismus. Ein eingehendes Sach- und Namen-Register erleichtert den Gebrauch des Buches. Der Umstand, daß die einzelnen Kapitel zu verschiedenen Zeiten entstanden sind, macht sich dadurch bemerkbar, daß über einzelne Fragen an mehreren Stellen, allerdings ohne lästige Wiederholungen, gehandelt wird; doch würde eine erschöpfende Behandlung an einer Stelles meines Erachtens den Vorzug verdienen.

Das Buch bietet eine Fülle treffender und scharfsinniger Urteile, so z. B. S. 11 über den Nationalismus und Patriotismus in der Geschichte, S. 20 über den angeblich „unmodernen" Charakter der österr.-ungar. Monarchie, S. 34 über den Begriff der Kultur, S. 37 über den inneren und äußeren Wert einer Sprache u. s. w. Sehr hätte ich einige kurze Bemerkungen über die sittlichen Pflichten gegenüber dem eigenen Staate und der eigenen Nation gewünscht; eine Darlegung der letzteren, die bisher fast gar nicht behandelt wurden, wäre die Grundlage zur Beurteilung, wann ein übertriebener Nationalismus vorhanden ist.

Bei der Erklärung des Begriffes Nation legt der Verf., außer auf eine gewisse Einheitlichkeit der Abstammung und auf die Sprache, besonders auch Gewicht auf die Gemeinsamkeit des „Schicksals", d. h. wohl der Geschichte. Dagegen läßt sich meines Erachtens geltend machen, daß die Träger der geschichtlichen Ereignisse eher die Staaten als die Nationen sind. Mehr als die Gemeinsamkeit der Geschichte dürfte die der geistigen und moralischen Anlagen und des Charakters zu betonen sein.

Von den Nationen sagt der Verf. S. 50, daß sie keine Gesellschaften „im vollen Sinne des Wortes" seien und S. 165, daß ihnen „die straffe Organisation" abgeht. Genauer und richtiger dürfte es wohl sein zu sagen, daß die Nationen keine Gesellschaften im wahren Sinne des Wortes seien, und daß ihnen nicht nur die straffe Organisation abgeht, sondern daß ihnen die Organisation überhaupt abgeht. Denn die Nationen sind an sich nichts anderes als eine Mehrheit von Menschen, die gewisse gleiche Eigenschaften und Befähigungen haben. Man mag die Nation wie immer definieren, über eine gewisse Gleichheit der Abstammung, körperlicher und geistiger Anlagen und Befähigungen, zu denen besonders die Sprache gehört, kommt man nicht hinaus. Zu einer Gesellschaft im wirklichen Sinne des Wortes genügen aber gleiche Eigenschaften und Fähigkeiten nicht; es muß ein moralisches oder rechtliches Band hinzukommen, das diese physisch gleichen Personen mit einander verknüpft. Alle jene, welche die gleiche Hautfarbe haben oder in der Körperlänge oder einer andern Körpereigenschaft übereinstimmen, welche gleichartige oder gleichgradige geistige oder Gemüts-Anlagen besitzen, gleich reich oder gleich arm sind u. s. w., u. s. w., wird man wegen dieser Gleichheit nicht als Gesellschaft bezeichnen können. Sie bilden keinen Organismus, nicht einen physischen, wie sich ja von selbst versteht, und nicht einen moralischen oder juridischen[1]). In einer

[1]) Ganz richtig faßt *Frind*, Das sprachliche und sprachlich-

Nation bestehen wohl viele Organismen, schon jede Familie läßt sich als Organismus im wahren Sinne des Wortes bezeichnen. Und dann gehören zu jeder Nation wohl auch noch andere, wenigstens private Gesellschaften, von denen jede für sich einen Organismus ausmacht. Aber die Nation selbst ist durch sich kein Organismus, ihr fehlt die Organisation überhaupt, weil sie durch kein einigendes Band zusammengehalten wird. Die Gleichheit der Individuen an gewissen Eigenschaften und Fähigkeiten macht sie in gewisser Hinsicht geeigneter, ein Organismus zu werden, bildet einen solchen aus ihnen aber nicht. Daher läßt sich die Nation als solche auch nicht als Trägerin von Rechten ansehen. Trägerin eines Rechtes oder Rechtssubjekt kann nur eine physische oder eine moralische (juridische) Person sein. Nun ist eine Nation weder das eine noch das andere. Ohne Zweifel kann man von nationalen Rechten sprechen. Unter demselben hat man zu verstehen das Recht auf jene bestimmten Eigenschaften und Befähigungen, die man mit seinen Konnationalen gemein hat und um derentwillen man als einer bestimmten Nation angehörig zu betrachten ist. Aber Träger dieser nationalen Rechte ist jedes Individuum, das diese Eigenschaften und Fähigkeiten besitzt, nicht aber die Nation als solche. Wenn jemand in seinen nationalen Rechten verkürzt wird, dann dürfen ihm ja innerhalb der gehörigen Grenzen seine Konnationalen ihre Hilfe angedeihen lassen, aber nicht die Sache so darstellen, als ob ihr eigenes oder das Recht einer Mehrheit von Personen geschädigt wäre. Gehören die Glieder einer und derselben Nation zwei verschiedenen Staaten an, und schädigt der eine derselben ohne hinreichenden Grund seine Untertanen in ihren nationalen Rechten, so ist es dem zweiten Staate nicht verwehrt, zugunsten seiner Konnationalen gegen dieses Unrecht bei der ersteren Staatsgewalt in geeigneter Weise Vorstellungen zu machen, unter Umständen auch zu drohen und sogar zur Ausführung der Drohungen zu schreiten, mit anderen Worten: es ist dem zweiten Staate unter Umständen nicht verwehrt, zu intervenieren — das sog. Nichtinterventionsprinzip ist von der kirchlichen Autorität ausdrücklich verworfen worden (Syllabus Pius IX n. 62)[1]. Aber die Intervention gründet sich

---

nationale Recht (Wien 1899) S. 7 die Nation auf, wenn er sagt: Nation ist eine Summe von Familien und Individuen, welchen eine gewisse gemeinsame Abstammung und eine darin gründende besondere körperlich-geistige Veranlagung eignet und welche eine gemeinsame Sprache als Muttersprache sprechen.

[1] *Denzinger-Bannwarth*[10] n. 1762.

dann nur auf der christlichen Liebestätigkeit, andern, unrechtmäßig Angegriffenen entsprechende Hilfe zu leisten, keineswegs aber auf dem Umstande, daß es gerade nationale Rechte sind, die verletzt werden, als ob in der Verletzung gerade dieser Rechte eine Verletzung der eigenen Rechte sich erblicken liesse. Ja, wenn der zweite Staat seine Intervention in diesem Falle mit einem vermeintlichen Rechte, sich als Beschützer der nationalen Rechte des ersten Staates ansehen und verhalten zu können, begründen wollte, so könnte man dem ersten Staate die Vollmacht, einer derartigen Anmaßung gegenüber sich kräftig zur Wehr zu setzen, nicht absprechen. Daß diese aus dem Begriff der Nation sich ergebenden Folgerungen für das öffentliche Leben und die tatsächlichen Beziehungen der Staaten nicht belanglos sind, haben die Vorgänge der letzten Jahre bewiesen.

Sehr treffend ist auch die Bemerkung des Verf.s S. 86 über die Notwendigkeit des Deutschen als Staatssprache in Österreich. Da man sich aber zugunsten derselben auch auf die bisherige Gewohnheit und das Gewohnheitsrecht beruft, wäre eine kurze Bemerkung über diese Begründung wohl angezeigt gewesen. Hoffentlich wird in Bälde eine neue Auflage notwendig, in der sich dieses anbringen läßt. Sehr nützlich würde es meines Erachtens auch sein, wenn der Verf. die sittlichen Pflichten, die allen dem eigenen Staate, dem Vaterlande, der Nation gegenüber obliegen, kurz behandeln würde.

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

Casus conscientiae in praecipuas quaestiones Theologiae moralis, Proposuit et solvit Dr. *Carolus Szczeklik*, theol. mor. in Seminario Tarnoviensi professor. ordin. Editio II aucta et emendata a Dr. *Josepho Lubelski,* theol. mor. in Sem. Tarnoviensi professore suppl. Tarnoviae (Tarnow in Galizien, Selbstverlag, Druck Pisz.) 1917. XV + 316 S. gr. 8°.

Die erste Auflage dieser Sammlung von Gewissensfällen war im J. 1906 erschienen; der unterdessen verstorbene Verfasser hat trotz der verschiedenen Sammlungen dieser Art doch sein Unternehmen besonders damit begründet, daß jede Nation ihre eigenen Gewohnheiten, Eigenschaften, Lebensweise hat, die natürlich von großem Einfluß auf das praktische Leben, und damit auch im Beichtstuhle sind. So hat er sein Werk vor allem für die polnische Geistlichkeit berechnet; wenn auch manche Fälle aus den Sammlungen von *Elbel*, *Gury*, *Lehmkuhl*, *Génicot* (der Herausgeber der zweiten

Auflage vermehrt diese noch durch einige neue Fälle aus *Gury, Lehmkuhl* und *Bucceroni*) entnommen sind, wiegen doch diejenigen vor, die dem praktischen Leben des polnischen Volkes entstammen. Sie sind geordnet nach der gewöhnlichen Einteilung der Lehrbücher der Moraltheologie, indem sie zuerst Fälle bringen, um die Grundsätze der allgemeinen Moral zu erläutern, dann die Pflichten der theologischen Tugenden, die Gebote Gottes und der Kirche, Pflichten der einzelnen Stände, endlich noch die kirchlichen Strafen behandeln. Die praktische Sakramentenlehre ist nicht vertreten, weil dieser Stoff an den Seminarien von Professoren der Pastoraltheologie behandelt wird.

Die gemachten Stichproben bekunden eine gesunde, den besten Autoren entsprechende Lehre.

Den über Aberglaube handelnden Fällen schickt der Verfasser eine kurze Erklärung dieses Begriffes voraus, in der er sich gegen die von den meisten Auktoren angeführte *superstitio cum implicita invocatione daemonis* wendet. Er glaubt, wenn die Leute von einem Geschöpf oder ungenügenden Mitteln übernatürliche Wirkungen erwarten, dürfe man wohl nicht annehmen, daß sie „interpretative" vom Daemon die Wirkung erwarten. Das mag ja bei den einfachen Leuten in der Praxis meistens der Fall sein, da sie im Irrtum handeln und gar nicht an die Möglichkeit einer solchen Schlußfolgerung denken. Aber man nehme einmal die jetzt um sich greifende Sucht besonders studierender Mädchen, durch Tischrücken und Fragen Antworten zu erhalten, die niemand von den Anwesenden wissen kann; es ist ihnen im Unterricht gesagt worden, wie weit natürliche Kräfte angenommen werden können, der Religionslehrer hat vielleicht auch darauf hingewiesen, daß man Beantwortung solcher Fragen von Gott und seinen guten Geistern nicht erwarten darf, daß aber wohl der böse Geist seine Freude daran haben könne, die Menschen zu verblüffen — müßten dann derartige Versuche und Proben, ob solche Fragen beantwortet werden, nicht doch als ein versteckter Verkehr mit dem Daemon angenommen werden?

Im Falle Nr. 77 scheint mir die Lösung mit den Prinzipien des Probabilismus, zu dem sich sonst Verf. bekennt, nicht übereinzustimmen. Wenn Sophie zwar sicher weiß, daß sie mit andern Schulkindern eine Gelöbnisformel betreffend den Gebrauch des Alkohol gesprochen hat, aber jetzt ernstlich zweifelt, ob sie damals das nötige Verständnis gehabt habe, dann braucht man keinen *„affectus indulgentiae"* mehr, um ihr zu erklären, daß sie kein gültiges Gelübde gemacht hat. Was Verf. verlangt, um ohne Nachgiebigkeit im Prinzip die Ungültigkeit des Gelübdes auszusprechen, nämlich: „si ex validis rationibus et variis indiciis persuasio aliqua conciperetur", ist nicht

recht verständlich; es würde sogar tutioristisch klingen, wenn er unter *„persuasio“* eine moralische Gewißheit verstünde.

Was die Methode anbelangt, scheinen manche Fälle etwas zu kurz gelöst zu sein: das Resultat wird sofort angeführt und eine kleine Begründung beigefügt. Diese Methode fördert das Herumraten der Studierenden; sie sehen die Kasus als eine Art Rätselfragen an, auf die man möglichst schnell die Antwort finden soll. Und doch wäre der eigentliche Nutzen der Kasuslösungen darin zu suchen, daß die Hörer lernen, die theoretischen Grundsätze gleichsam in immer enger werdenden konzentrischen Kreisen auf den Einzelfall anzuwenden.

Doch sind das nur geringfügige Mängel. Das Werk wird bei seinem praktischen und soliden Charakter besonders in jenen Diözesen, für die es hauptsächlich bestimmt ist, gewiß gerne und mit Nutzen gebraucht werden.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Victor Cathrein S. J., **Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit**, eine ethnographische Untersuchung. (I. Band XII + 694 S.; II. Bd. IX + 653 S.; III. Bd. VIII + 592 S.). Freiburg i. B., Herdersche Verlagshandlung, 1914.

Das Ziel seiner Arbeit kennzeichnet der Verf. im Vorwort mit folgenden Worten: „Die Tatsache der Einheit und Allgemeinheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit ist eine Grundvoraussetzung der Moralphilosophie, ohne die es überhaupt keine Moralphilosophie geben kann. Bisher ist aber diese Tatsache noch nie in ausreichender Weise für die ganze Menschheit in Gegenwart und Vergangenheit ethnographisch nachgewiesen worden. Diesen Nachweis zu erbringen, ist der Hauptzweck des vorliegenden Werkes“ (I, V). Die moderne Ethik will diese für unsere Ethik wichtigste Tatsache gerade mit Hilfe der Ergebnisse der ethnographischen Forschungen bestreiten, indem sie entweder — wie es hauptsächlich früher geschah — den wilden Naturvölkern jede Moral absprach, oder — wie es heute meistens geschieht — die allgemeine Tatsache der Einheit des sittlichen Bewußtseins durch die allmähliche Entwicklung aus den tierischen Anfängen („Tierethik“) zu erklären sucht. Beide Richtungen sind durch das großartig angelegte Werk *Cathreins* glänzend widerlegt. Er untersucht in 3 dicken Bänden die sittlichen Anschauungen einer so großen Anzahl von Völkern, verschiedener Zonen und Zeiten, daß der Induktionsbeweis als vollständig erbracht angesehen

werden darf für die These: „Alle Völker, auch die in der Kultur am tiefsten stehenden, haben einen Grundstock von sittlichen Begriffen und Grundsätzen, die einen unverlierbaren Gemeinbesitz der Menschheit bilden" (III 563).

Der Verf. gibt bei einem jeden Volke eine kürzere oder längere Schilderung der sittlichen und religiösen Ideen, der Jenseitsanschauung, der Begräbnisgebräuche, der Ehegebräuche, der Familie, der Eigentumsordnung, des Erbrechts, der politischen Verfassung oder des Verhältnisses zwischen Untergebenen und Obrigkeit, des Strafrechts gegenüber schweren Verbrechen, und macht auch einige Andeutungen über den allgemeinen Kulturzustand des betreffenden Volkes. Im I. Band wurden behandelt: die Kulturvölker, die Naturvölker Europas und Asiens, die Naturvölker Afrikas (nördliche Hälfte): im II. Band: die Naturvölker Afrikas (Südhälfte), die Naturvölker Nordamerikas; im III. Band: die Naturvölker Südamerikas, Australiens und Ozeaniens. Im „Schlußergebnis" (III, 563) werden alle aus den Einzeluntersuchungen gewonnenen Resultate kurz und übersichtlich zusammengefaßt.

Somit darf man nicht mehr von Völkern reden, die gar keine Sittlichkeitsbegriffe besitzen. Aber auch der Entwicklungstheorie ist durch diese Tatsache der Boden entzogen. Denn wären wirklich die sittlichen Ideen Folge einer allmählichen Entwicklung, so müßten wir wenigstens bei den am tiefsten stehenden Naturvölkern die sittlichen Ideen erst „in der Entwicklung begriffen" finden. Die Tatsachen sprechen dagegen; auch die wildesten Naturvölker haben, wie *Cathrein* nachgewiesen, voll und ganz entwickelte sittliche Ideen und Vorschriften, wie sie ungefähr im Dekalog zusammengefaßt sind. Der Unterschied besteht nur in den verschiedenen aus den Verhältnissen sich ergebenden Anwendungen allgemeiner Grundsätze auf konkrete Fälle.

Aber nicht nur für die Moralphilosophie, sondern auch für die Theodicee ist das Werk *Cathreins* von großer Bedeutung. Denn neben den sittlichen Anschauungen untersucht der Verf. auch die religiösen Ideen der Natur- und Kulturvölker und kommt zum Ergebnis: „Alle Völker ohne jede Ausnahme haben irgend eine Religion. Diese Folgerung ergibt sich mit Evidenz aus unseren Darlegungen. Alle glauben an überirdische, unsichtbare, persönliche Wesen, von denen sie sich abhängig wähnen. — Von ganz hervorragender und grundlegender Bedeutung für die richtige Erklärung des Ursprungs und der Entwicklung der Religion ist die unleugbare Tatsache, daß die große Mehrzahl der Naturvölker an ein höchstes, gutes

Wesen glauben" (III 568). Durch diese Tatsache sind all die verschiedenen Hypothesen, die zur Erklärung der Religion im Laufe der Zeiten ersonnen wurden, gründlich widerlegt; auch die heute am meisten verbreitete Ansicht — Animismus — ist durch die Tatsache, daß wir bei den tiefstsehenden Naturvölkern eine Art Monotheismus finden, in ihren Grundlagen erschüttert. Das vorliegende Werk liefert somit den allseitigen Nachweis für die erste Prämisse des ethnologischen Gottesbeweises, d. h. die Tatsache der Allgemeinheit der Religion.

Noch auf ein sehr wichtiges Ergebnis der ethnographischen Untersuchungen *Cathreins* soll hier aufmerksam gemacht werden. „Die Behauptung..., daß erst auf höheren Entwicklungsstufen der Religion das wichtige Element der Moral zugefügt worden sei, widerspricht den Tatsachen. Schon bei den allerprimitivsten Völkern erscheinen Religion und Moral in unzertrennlichem Bunde" (III 575). Dadurch ist die heute so verbreitete Ansicht von der Moral ohne Gott historisch widerlegt.

So liegt denn die große Bedeutung des Werkes *Cathreins* gerade für unsere „positive" Zeit darin, daß drei wichtige Wahrheiten der christlichen Weltanschauung — die Einheit und Allgemeinheit des sittlichen Bewußtseins, die Allgemeinheit der Religion und die Allgemeinheit der Verbindung der Moral mit der Religion — ethnographisch unwiderleglich bewiesen werden. Es wäre deshalb sehr zu wünschen, daß diese Ergebnisse, zu denen der Verf. auf Grund umfangreicher, langwieriger ethnographischer Studien gekommen ist, in den weitesten Kreisen bekannt würden, manche Vorurteile würden dadurch zerstreut. Das Werk, „welches", wie ein Kritiker gut bemerkt hat, „ganze Bibliotheken ersetzt", möge eine große Verbreitung finden.

Innsbruck. Anton Prešeren S. J.

Archaeologia Biblica. Scripsit *Fr. X. Kortleitner Ord. Praem.* Nova Editio. Oeniponte, Libraria Academica Wagneriana, 1917. VII + 824 S. nebst 23 Abb. im Anhang. K 28.—.

Vor einem Dezennium (1906) veröffentlichte *Fr. X. Kortleitner* sein von der Kritik mit vielem Beifall aufgenommenes Summarium Archaeologiae biblicae[1]). Der Wunsch des Verfassers, den Studierenden der Theologie ein praktisches Handbuch der

[1]) Siehe diese Zeitschrift XXXI (1907) S. 319—21.



biblischen Archäologie zu bieten und damit die Kenntnis und das Verständnis der hl. Bücher zu fördern, ist in Erfüllung gegangen. An verschiedenen theologischen Lehranstalten des Inlandes und des Auslandes wurde dasselbe als Textbuch eingeführt. Ermutigt durch den schönen Erfolg hat *K.* in rastloser Arbeit das Summarium einer Neubearbeitung unterzogen. Wie tiefgreifend dieselbe war, zeigt allein schon der äußere Umstand, daß diese „Nova Editio" gerade auf den doppelten Umfang des früheren Werkes angewachsen ist. Es ist, um die geleistete Arbeit kurz zu charakterisieren, aus dem „Summarium Archaeologiae Biblicae" eine groß angelegte, möglichst erschöpfende Darstellung der „Archaeologia Biblica" erwachsen, aus dem früheren Schulbuche ein inhaltsreiches Nachschlagewerk geworden, das wie durch die Fülle des gebotenen Stoffes, so durch die eingehende Berücksichtigung und Hervorhebung der aktuellen religionsgeschichtlichen Fragen den Anforderungen und Bedürfnissen der Gegenwart in hohem Maße entspricht.

Die Anlage des Buches ist im allgemeinen dieselbe geblieben. In drei Hauptteilen werden die religiösen Altertümer, die Privataltertümer und die bürgerlichen (Staats-) Altertümer des Volkes Israel behandelt.

Eine große Erweiterung hat der 1. Hauptteil durch eine Reihe von apologetischen und religionsgeschichtlichen Abschnitten erfahren, indem vom Verfasser gegenüber den bekannten Aufstellungen der rationalistischen Bibelkritik, sowie gegenüber den evolutionistischen und panbabylonischen Theorien mancher Vertreter der modernen vergleichenden Religionswissenschaft in sachgemäßer Einzeluntersuchung der göttliche Ursprung, die Eigenart und Selbständigkeit der Religion und des Kultus Altisraels verteidigt und dargestellt wird. Man vergleiche z. B. die Abschnitte über das Bundeszelt und dessen Geräte, vor allem die Bundeslade (S. 77—80), über den Ursprung und das Alter des levitischen Priestertums (S. 151—160), über den Ursprung und die Bedeutung des Sabbaths (S. 232-41), das Purimfest (S. 283—85), die Beschneidung (S. 395—401) u. s. w.

Aus dem 2. Hauptteile verdienen die größtenteils neu gearbeiteten Kapitel über das Schriftwesen bei den Hebräern (S. 594—604) und die höheren Studien (S. 609—621) und die schönen Künste im Volke Israel rühmende Erwähnung. Nur über die hebräische Metrik (Rhythmik) und Strophik dürfte mancher interessierte Leser noch eingehendere Aufschlüsse erwarten. Das Urteil des Verfassers über die bisherigen Versuche der Metriker lautet zurückhaltend: „At omnes fere, etiam operiosissimi hominum

eruditorum conatus alicuius metri poesis Hebraicae explorandi successu optato caruerunt“ (S. 632) und: „Si consideres, quas sententias viri docti adhuc de legibus metricis poesis Hebraicae protulerint, id unum probandum videtur esse, Hebraeos ad verum rhythmum et fortasse ad metrum quoque pervenire coepisse, sed tantum intra rhythmum sententiarum haud satis exactum constitisse“ (S. 633—34). Hiemit hat *K.* das Schlußwort von *S. Euringer* (Die Kunstform der althebräischen Poesie S. 63) als zutreffend anerkannt.

Auch der 3. Hauptteil ist vielfach erweitert, durch Zusätze historischen und chronologischen Inhalts und durch die gegebenen Orts durchgeführten Vergleiche zwischen der mosaischen Gesetzgebung und dem Codex Chamurrapi (siehe S. 745—46; 755—57). Wohl kaum ein Abschnitt des ganzen Buches ist aus dem früheren Werke ganz unverändert übernommen; zum mindesten ist der sprachliche Ausdruck noch mehr gefeilt oder durch häufigere Anwendung von Großdruck bessere Übersichtlichkeit angestrebt worden.

In den vielen strittigen Fragen, welche die biblische Archäoogie aufweist, hält *K.* mit seiner Ansicht zumeist nicht zurück, führt aber auch die abweichenden Meinungen anderer Gelehrter objektiv referierend auf, so daß der Benützer seines Buches nicht nur auf die verschiedenen Ansichten der Exegeten, Historiker, Archäologen aufmerksam gemacht, sondern auch zu selbständigem Urteil angeleitet und zu weiteren Forschungen angeregt wird. Diesem Zwecke können auch die den einzelnen Abschnitten vorausgeschickten Literaturnachweise bestens dienen. Aus diesem Grunde glaubt der Rezensent von weiteren Einzelbemerkungen absehen zu sollen; sie würden doch nur meist Kontroverspunkte von untergeordneter Bedeutung betreffen, welche den Fachgelehrten genugsam bekannt, im Buche des Verfassers aber hinreichend angedeutet sind. Einen Wunsch jedoch hier beizufügen, dürfte nicht überflüssig erscheinen. Von großem Nutzen wäre dem Benützer des so inhaltsreichen Buches ein Verzeichnis der in demselben behandelten Schriftstellen. Das Sachregister allein genügt noch nicht. Ein Hinweis auf die praktischen „Indices locorum S. S. plus minusve illustratorum“, welche der verehrte Verfasser seinen übrigen Schriften (De Hebraeorum ante exsilium Babylonium Monotheismo, De polytheismi origine, De diis gentilium) beigegeben hat, wird diesen Wunsch gerechtfertigt erscheinen lassen. Doch mag diese Unterlassung in den gegenwärtigen Zeitverhältnissen ihre Erklärung finden, wie noch mehr so manche Unebenheiten und Mängel im Druck der hebräischen Wörter. Am meisten zu bedauern ist aber, daß durch die Ungunst der Zeit eine Vermeh-

rung der Illustrationen nicht durchgeführt werden konnte. Doch hoffen wir, daß eine schönere Zukunft auch dem großen Werke *Kortleitners* zugute kommen möge und daß das, was die harten Kriegsjahre verhindert haben, die Tage des Friedens einer kommenden Neuauflage bescheren möchten. Unterdessen aber möge die vorliegende „Nova Editio" recht viele eifrige Benützer finden; an der Hand eines solchen zuverlässigen Führers ist ein tieferes Erfassen der religiösen wie bürgerlichen Verhältnisse des alttestamentlichen Bundesvolkes wahrlich leicht genug gemacht.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi. Von Dr. *Karl Weiß*, Professor der Theologie. Münster i. W. 1916, Aschendorffscher Verlag (XII + 230 S.). M 6.20.

Es ist eine allgemeine Annahme der liberal-kritischen Theologie, daß Jesus den Weltuntergang als nahe bevorstehend verkündete und somit einem Irrtum verfallen ist. Gerade so allgemein nimmt die positive Theologie an, daß ein solcher Irrtum mit der Person des Herrn absolut unvereinbar ist.

Um die Frage zu prüfen, muß man nicht bloß die Stellen des N. T. berücksichtigen, auf welche sich die liberale Kritik beruft, sondern auch andere Lehren und Äußerungen des Heilandes in Betracht ziehen.

Diesen zuletzt genannten Weg der Lösung schlägt der Verf. zuerst ein in dem ersten allgemeinen Teil seiner Arbeit (S. 15 ff). Es ist vor allem die Moral Jesu mit ihren angeblich „strengen und schroffen" Vorschriften, auf welche sich die Gegner berufen. Doch ist es nicht so schwer, aus dem Kontexte und durch Vergleich mit andern Worten Jesu den wahren Sinn seiner anscheinend so harten Lehren zu finden (16—34). — Diametral ist die dem Herrn zugeschriebene Erwartung des nahen Weltendes seinem Universalismus entgegengesetzt, nach welchem sein Reich alle Völker und Erdteile umfassen, alles erneuern, zu einer großen Blüte gelangen soll, und zwar durch die freie Mitwirkung der Menschen und trotz unzähliger Schwierigkeiten (34—45). — Besonders steht das bekannte Wort Jesu vom „Nichtwissen" der Zeit des Weltgerichtes (Mk 13,32) im schroffsten Widerspruche mit der Ansicht der liberalen Theologie. Man darf weder einen späteren Einschub der Stelle behaupten, noch geht es an, die Worte „jenen Tag", „jene Stunde" von einem bestimmten Datum erklären zu wollen, da der Ausdruck ein

terminus fixus für die Zeit des Weltgerichtes im allgemeinen ist (35—51). — Es tritt überdies in den Evangelien das Bestreben des Heilandes ganz deutlich hervor, die Menschen über die Zeit des allgemeinen Weltgerichtes in Unkenntnis zu lassen, ja viele Parabeln deuten es klar an, daß die Ankunft des Heilandes erst später erfolgen soll (51—68).

Durch diese Erwägungen hat schon der Verf. die Grundlage zum richtigen Verständnis der von den Gegnern angerufenen Äußerungen Jesu geschaffen, deren Exegese nur der zweite spezielle Teil der Schrift gewidmet ist (S. 69 ff).

Es kommt hier an erster Stelle die große Parusierede des Herrn in Betracht, namentlich in der bei Mt 24 vorkommenden Form. In V. 29 soll nach der liberalen Kritik ganz klar ausgesprochen sein, daß das Weltende bevorstehend sei. Von zwei Voraussetzungen geht da die Kritik aus: 1) Der V. 29 ist mit V. 21 zu verbinden, und 2) V. 21 und sein unmittelbarer Kontext spricht von dem Zeitgerichte, der Zerstörung Jerusalems.

Es ist nach dem Verf. nicht annehmbar, daß V. 21 vom Weltgerichte handelt, schon deshalb nicht, weil dieser Passus dem Berichte in Lk 21,8 ff parallel ist, Lukas aber offenbar von dem Zeitgerichte handelt. Auch die Ansicht, daß die Stelle zugleich vom Zeit- und Weltgericht handelt (*Belser, Mader*) scheint dem Verf. nicht genug begründet. Somit bleibt nur die Annahme, daß V. 21 tatsächlich vom Zeitgerichte spricht, aber V. 29 nicht mit V. 21 zu verbinden, sondern auf V. 23 ff zu beziehen ist, wo die wahren Vorzeichen des Weltgerichtes und die Trübsale, welche dem Weltende vorangehen, geschildert werden. Das Wort τότε mache keine Schwierigkeit, weil es hier nicht Zeitfolge bedeutet, sondern eine einfache logische Verbindungspartikel ohne jedes temporelle Moment ist (69—100).

Andere, mehr sporadisch auftretende Auffassungen, wie z. B., daß V. 29 zwar mit V. 21, wo von dem Zeitgerichte die Rede ist, zu verbinden wäre, aber daß das Wort εὐθέως mit „plötzlich" zu übersetzen wäre (*Hammond, Nösgen*), oder daß die Voraussage, das Weltgericht werde sich gleich an das Zeitgericht anschließen, nur eine bedingte wäre, falls sich nämlich die Heidenwelt zu Christus nicht bekehrte (*Barth*), werden vom Verf. aus mehreren Gründen abgewiesen (100—104).

Bei dem zweiten schwierigen Worte der Parusierede (Mt 24,34) weist *W.* die Erklärung zurück, welche ἡ γενεὰ αὕτη der gegenwärtigen Generation in Palästina versteht, und πάντα ταῦτα auf die Ereignisse des Zeitgerichtes bezieht, in welchen die Juden auch schon die Vorzeichen und Trübsale des Welt-

gerichtes vorausgeschaut hätten. Die Wiedergabe des γενεὰ αὕτη mit „Menschengeschlecht" ist ebenfalls abzuweisen, da es doch keine feierliche Versicherung des Herrn über eine so selbstverständliche Wahrheit gebraucht hätte. Ebenfalls findet *W.* die Ansicht *Knabenbauers*, nach welcher das Wort vom jüdischen Volke aufzufassen wäre, nicht genug begründet, sondern entscheidet sich für die von *Calmet, Lagrange, Cladder, Nösgen* und vielen anderen vorgetragene Meinung, welche γενεά von Generation im engeren Sinne nimmt und πάντα ταῦτα auf das Zeitgericht bezieht. Außer vielen anderen Gründen spricht auch die in der neuesten Zeit von vielen Exegeten angenommene rhythmisch-strophische Struktur der Parusierede dafür (104—120).

Aus der gegebenen Erklärung der betreffenden Worte Jesu ergibt sich dann auch die Einteilung der ganzen Parusierede. — Der erste Teil (Mt 24,4—14, par. Mk 13,3—13 u. Lk 21,8—19) beschreibt nicht die Vorzeichen des Weltgerichtes, sondern ist vielmehr eine Warnung vor falschen Zeichen des Zeitgerichtes. In dem zweiten Teile (Mt 24,15—22, par. Mk 13,14—20) findet *W.* aus den oben genannten Gründen die Vorzeichen und die Schilderung des Zeitgerichtes. Der dritte Teil (Mt 24,23—31) ist auf das Weltgericht zu beziehen, jedoch sind die V. 26—28, welche sich bei Lk 17,23 außerhalb der Parusierede finden, nach der Ansicht des Verf.s eingeschoben. Der vierte Teil (Mt 24,32—36) spricht dann von der Zeit des Zeitgerichtes (V. 33—35) und des Weltgerichtes (V. 36) 121—148).

Die außerhalb der Parusierede gesprochenen Worte Jesu, auf welche sich die Gegner berufen, sind Mt 16,28 (parall. Mk 8,39, Lk 9,27), weiter Mt 26,64 (parall. Mk 14,62, Lk 22,69) und Mt 10,23).

Bei dem erstgenannten Texte ist die schon von *Chrysostomus* vorgebrachte Erklärung von der Verklärung Christi nach *W.* schon deshalb abzuweisen, weil die Worte des Herrn besagen, es werde eine längere Zeit bis zu seinem „Kommen" verfließen, die Verklärung jedoch schon nach 6 Tagen stattfand; auch ist die Verklärung kein Kommen des Herrn „in sein Reich"; vielmehr ist V. 28 von der zeitlichen Verherrlichung des Heilandes (durch die Auferstehung) oder vom Zeitgerichte zu verstehen, wenn auch zuzugeben ist, daß V. 27 vom Weltgerichte handelt. Eine analoge Verbindung findet *W.* in Mt 17,11 und 17,12 (164—176).

Die Erklärung des zweiten angeführten Wortes, nach welcher hier vom Weltgerichte die Rede ist, aber ἀπάρτι mit λέγω zu verbinden wäre, kann man schon wegen des parallelen Textes bei Lk, wo das entsprechende ἀπὸ τοῦ νῦν offenbar zum καθή-

μενος gehört, nicht zugeben; auch die Ansicht *Knabenbauers*, wornach der erste Teil des Logions von der Verherrlichung Jesu gleich nach dem Tode, der zweite von dem Weltgericht zu verstehen ist, will *W.* nicht gefallen, weil ἀπάρτι zu beiden Teilen gleich gehört, und weil man sonst das ὁράω in jedem Teile im anderen Sinne nehmen müßte; es sei deshalb auch der zweite Teil des Satzes von der Verherrlichung Jesu gleich nach dem Tode zu nehmen (170—184).

Bei Mt 10,23 wird die Erklärung, daß πόλεις τοῦ Ἰσραήλ von den auch außerhalb Palästinas von den Juden bewohnten Städten gilt (*Knabenbauer*), nicht angenommen, der Ausdruck ist nach dem Verf. von den Städten Palästinas zu verstehen, unter der Ankunft des Herrn aber das Zeitgericht über Jerusalem (184—200).

Im Anhange werden noch kurz die Texte Lk 22,18, dann Mt 23,39 (parall. Lk 13,35), sowie die Parabel von dem ungerechten Richter (Lk 18) erklärt (200—222).

Nach der eingehenden Exegese aller in Betracht kommenden Texte gelangt man also zum Schlusse, daß keine der erörterten Stellen die Aussage Jesu, das Weltgericht stehe nahe bevor, enthalte, im Gegenteil sind es meistens Weissagungen, deren genaue Erfüllung die göttliche Sendung des Heilandes und somit die absolute Wahrheit seiner Worte bestätigt.

Die Schrift *W.s* ist sehr gründlich gearbeitet, überall ruhig und sachlich gehalten. Der weitaus größte Teil seiner Behauptungen ist gut begründet und wird wohl eine allgemeine Zustimmung finden, auch im Lager der Gegner, so weit sie nicht schon wegen ihrer Voraussetzungen alle Resultate der positiven Exegese von vornherein abweisen zu müssen glauben.

Daß nicht alle Ansichten des Verf.s bei allen Beifall finden, ist begreiflich. Uns möchte z. B. die Argumentation gegen die von *Reischl, Knabenbauer* vertretene Ansicht (S. 106) nicht ganz stichhaltig scheinen; ebenfalls ist die Beweisführung gegen die „Weissagungshypothese" des ersten Abschnittes der Parusierede (S. 21 ff) etwas schwach. Die vom Verf. gegebene Erklärung des „Kommens in den Wolken des Himmels" (S. 174 ff) dürfte von dem gebräuchlichen Sinne der betr. Worte gar zu viel abweichen; zu viel gesagt ist, daß die Sentenz *Knabenbauers* auf „unüberwindliche" Schwierigkeiten stößt.

Bei der Zitation der verschiedenen vom Verf. erörterten Ansichten wäre neben dem Namen des Autors auch die Anführung des Buches oder der Stelle, wo sich die Ansicht findet, wünschenswert.

Die katholische Theologie hat allen Grund, die gediegene

Schrift *W.s* mit Freuden zu begrüßen; sie ist ein wertvoller Beitrag zu der Lösung der für den Apologeten und Exegeten gleich wichtigen Frage über die Irrtumslosigkeit Christi.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

Das älteste Evangelium. Stimmen aus Maria Laach [1914 I 86 S. 379—393]. *H. J. Cladder S. J.*

Als die Zeit erfüllt war. Das Evangelium des hl. Matthäus von *H. J. Cladder S. J.* Freiburg, Herder, 1915 [XII 372 M 3.20].

In der Schule des Evangeliums. Betrachtungen für Priester von *H. J. Cladder* und *K. Haggeney S. J.* 1. Die erste Kunde vom Messias [VIII 200 S. M 1.80]. 2. Die frohe Botschaft in Israel [VIII 292 S. M 2.40]. 3. Das Volk mit starrem Nacken [VIII 214 S. M 2]. 4. Die Scheidung zwischen Volk und Jüngern [X 234 S. M 2]. 5. Im Kreise der Jünger [VIII 250 S. M 3.20].

In der ersten ansprechenden Untersuchung behandelt der Verfasser die Ursprünglichkeit des Matthäusevangeliums [S. 382—89] und die Abhängigkeitsverhältnisse von Matthäus und Markus [S. 389—93]. Die seit *Karl Lachmann* 1835 [1]) vorgelegte „Zweiquellentheorie" hatte namentlich viele protestantische Gelehrte [*K. Weizsäcker*, *H. J. Holtzmann*, *B. Weiß*) bestimmt, in Markus und einer Redesammlung [Logienquelle] die Unterlagen zu sehen, denen das Matthäus- und Lukasevangelium ihren Aufbau verdankten. Ein Hauptfehler dieser Forscher lag darin, daß sie das Hervorgehen des einen Evangeliums [Matthäus, Lukas] aus dem andern [Markus] zu erklären versuchten, ehe sie daran gegangen waren, Matthäus oder Markus aus sich selbst und in ihrer Gesamtanlage begreiflich zu machen. Alle objektiven Merkmale, die für eine Priorität des Markusevangeliums sprechen sollen, finden eine ebenso sachliche Erklärung, wenn an erster Stelle das Matthäusevangelium kommt und Lukas das erste und zweite Evangelium zu einem dritten kombinierte. Die gegenseitigen Beziehungen der Synoptiker zu einander können darum erst dann aufgedeckt werden, wenn man sich über das Problem klar geworden ist, welches der 3 Evangelien sich restlos aus sich selbst und in seiner

[1]) In den „Theolog. Studien und Kritiken" ließ er das Matthäus- und Lukasevangelium aus der Kombination von Markus, „unserm ältesten Evangelium" und einer Redesammlung, der „Logienquelle", entstanden sein.



Gesamtanlage erklären lasse. Jeder einzelne Synoptiker war an seinen geschichtlichen Stoff gebunden, seine Originalität oder Abhängigkeit kann sich daher nur im Aufbau desselben zeigen. S. 383 „Unter unsern Evangelien ist nun wirklich eines und nur eines, das sich in seinem ganzen Aufbau restlos selber erklärt und dieses eine ist das Matthäusevangelium". Andrerseits zeigt der Umstand, „daß über zwei Drittel des Markusevangeliums absolut so geordnet sind wie bei Matthäus, daß letzterer als Vorbild gedient hat. Umso gebieterischer verlangt man nun aber auch eine Erklärung, wie diese Abhängigkeit des Markus von Matthäus trotz der vielen anerkannt „ursprünglichen" Züge des zweiten Evangeliums sich begreifen läßt. Die Überlieferung über seine Entstehung führt auch hier zur Antwort, ebenso wie sie die rechte Auffassung des Matthäusevangeliums nahe legt. Nach dem Presbyter Johannes [*Eusebius*, Kirchengeschichte 3, 39, 15] war Markus für die Niederschrift der Erzählungen des Petrus auf sein Gedächtnis angewiesen. Die rechte Ordnung hat er nicht bieten können und auch nicht bieten wollen. Er selbst war kein Augenzeuge der Ereignisse gewesen und sein Gewährsmann der hl. Petrus hatte nur gelegentlich einzelne Erzählungen, höchstens kleinere Gruppen von Erzählungen der Ordnung nach vorgetragen. Als Jerusalemer mußte Markus das Matthäusevangelium wohl kennen. Was konnte ihm nun näher liegen, als seine einzeln überkommenen Petruserinnerungen an dem Faden des Matthäusevangeliums aufzureihen, soweit nicht Petrus selbst die rechte, d. h. geschichtliche Ordnung hat erkennen lassen?

Hierbei braucht und darf es nicht geleugnet werden, daß Markus mit seiner einfachen Erzählung, die auf keinen außer ihr liegenden Zweck hinzielt, eine weit „ursprünglichere" schriftstellerische Art darstellt als Matthäus. An sich betrachtet ist wirklich die Verwendung historischer Berichte als Mittel zu einem lehrhaften Zweck etwas Sekundäres. Ebenso ist die wenigstens stückweise von Markus gebotene zeitliche Abfolge der Ereignisse das zunächst Natürliche; logische Gesichtspunkte sind bei Anordnung geschichtlichen Stoffes immer etwas Künstliches. Matthäus selbst ist sich dessen bewußt, und wenn er die Ereignisse mehr andeutet als wirklich erzählt, setzt er eine erste Bekanntschaft mit ihnen bereits voraus. Daß trotzdem die „primitivere" Darstellung später niedergeschrieben wurde, ist umso weniger auffallend, als Verfasser und Leser des zweiten Evangeliums den Tatsachen viel ferner standen, als es beim ersten Evangelium der Fall war. Hinzuzufügen ist außerdem, daß Markus nicht den griechischen Matthäus vor sich hatte. Nach der sprachlichen Seite

hat nicht das viel bessere Griechisch bei Matthäus für Markus seine Dienste getan, sondern die Statistik weist klar darauf hin, daß Markus, als das älteste griechische Evangelium, bei der Übersetzung des semitischen Matthäus zu Hilfe genommen wurde.

Der Schluß aus all diesen Ausführungen ist, daß an die Stelle des einfachen Satzes der Zweiquellentheorie: „Matthäus abhängig von Markus", das dreifache Verhältnis treten muß: 1. in der Stoffwahl gemeinsame Abhängigkeit des Matthäus und Markus von den mündlich fest gewordenen Petruserzählungen; 2. in der Anordnung Abhängigkeit des Markus von Matthäus, dem Schöpfer des gemeinsamen Aufrisses der synoptischen Evangelien; 3. in der griechischen Prägung Abhängigkeit der Matthäusübersetzung, die uns allein erhalten ist, von dem ältesten griechischen Evangelium des Markus. So beantworten nun Überlieferung und innere Kriterien, kirchliche Autorität und wissenschaftliche Forschung die Frage nach unsern ältesten Evangelien dahin, daß der Apostel Matthäus der erste war, der in der Sprache der Juden das Evangelium schrieb, welches nur in seiner späteren griechischen Übersetzung als unser erstes Evangelium in vollkommener Treue erhalten ist".

Das Wichtige und Neue in den Ausführungen des P. *Cladder* ist die Darlegung des inneren Aufbaues des Matthäusevangeliums, aus dem allein es in seiner Gesamtanlage begreiflich wird. Wir hoffen, daß er noch in einer eigenen technisch-fachwissenschaftlichen Untersuchung auf diese Architektonik zurückkommt; es hat den Verfasser gewiß nur die seelsorgliche Tätigkeit beim Heere davon abgehalten. Zum Entgelt und als vorläufigen Ersatz für diesen Mangel hat er in einem gut geschriebenen Band für weiten Leserkreis den inneren Aufbau des Matthäusevangeliums vorgelegt unter dem Titel: Als die Zeit erfüllt war. Das Buch hat sich in kurzer Zeit alle Herzen erobert. Schon seine Verbreitung zeigt, wie rege in unseren Tagen das Verlangen ist nach einer pietätvollen und historischen Darlegung der evangelischen Berichte. Es handelt sich in dem Werke weniger um die Deutung dieser oder jener Stelle, sondern um die Auffassung des Evangeliums als Ganzes. Was die Zeitverhältnisse den ersten Lesern des Apostels unmittelbar sagten, wird kurz skizziert und es werden die großen Linien aufgezeigt, nach denen der Apostel arbeitete. All das zieht am Geiste vorüber in einer flüssigen Sprache auf gemeinverständliche Art, so daß von Kapitel zu Kapitel das Interesse an dem Fortgang der Erzählung wächst.

Um in aller Kürze einen Einblick in den Aufbau des Matthäusevangeliums zu gewähren, lassen wir die Inhaltsübersicht hier folgen:

Erste Hälfte. Das Reich Gottes in Galiläa (Mt 1,1—16,20); Vorbereitung Israels auf Christus (Mt 1,1—17), Der Eintritt in die Welt (Mt 1,17—25). I. Die Fülle der Zeit (Mt 2,14—4,16). II. Die frohe Botschaft in Israel (Mt 4,17—9,35). III. Die Abweisung des Messias durch Israel (Mt 9,36—12,45). IV. Die Scheidung (Mt 12,46—16,20). — Zweite Hälfte. Die Kirche Christi trotz Israel (Mt 16,21—28,20), Die Wendung (Mt 16,13—20). V. Der Bau der Kirche trotz Israel (Mt 16,20—20,28). VI. Der Entscheidungskampf in Jerusalem (Mt 20, 29—25,46). VII. Der Ausgang (Mt 26,1—28,20).

Eine neue Ergänzung findet dieser Hauptkommentar zu Matthäus in einzelnen weiteren Ausführungen, die zur Betrachtung für Priester und Theologen geeignet sind unter dem Titel: In der Schule des Evangeliums. Auch diese Bände haben in der Praxi vollen Anklang gefunden. Ihre große Brauchbarkeit zeigt, wie fruchtbar die Idee geworden ist, das Matthäusevangelium in seinem einheitlichen Aufbau zu erfassen und dieser Entwickelung unentwegt nachzugehen.

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

Die städtischen Gravamina gegen den Klerus am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit. Von Dr. *Anton Störmann*, Religions- und Oberlehrer in Köln-Mühlheim. Münster i W., Aschendorff, 1916. XXII + 314 S. in 8. Preis: M 8.80. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Herausgegeben von Dr. *Jos. Greving* ord. Prof. a. d. Univ. Münster. Heft 24—26.).

Eine von den vielen Ursachen der schnellen und weiten Verbreitung der lutherischen Reformation in Deutschland war ohne Zweifel die große Unzufriedenheit mit dem Klerus. Wirklich vorhandene Mißstände und nicht zuletzt auch die Verdächtigung der Geistlichkeit durch gewissenlose Schriftsteller und geheime Ketzer hatten dazu geführt, daß nicht allein die Weltpriester, sondern auch die Ordensgeistlichen verhaßt wurden und viel Böses über sie ausgesagt wurde. Der Verfasser des vorliegenden Werkes, der noch während des Krieges mit ungewöhnlichen Schwierigkeiten daran arbeitete und mit großen Hindernissen sich die hiezu notwendige Spezialliteratur verschaffte, will mit Beschränkung auf die Städte die Ursachen und die Entwicklung dieser Erscheinung erforschen. Mit Recht schreibt er in der Einleitung: „Diese Klagen waren alt. Am Ende des Mittelalters wurden sie häufiger als vorher ausgesprochen, und zu Beginn der Neuzeit erklangen sie so scharf und bitter, wie nie zuvor“. Die Ursachen dieser Klagen

sind sehr mannigfaltig und je nach der Zeit veränderlich. Im Mittelalter waren sie meistens wirtschaftlicher Natur, in der Reformationszeit dagegen mehr die Frucht des religiösen Gegensatzes. Im Mittelalter bewahrten die Meisten die Ehrfurcht vor dem Priester, wenn auch ihr Tadel und ihre Mahnungen oft leidenschaftlich waren und in sehr harte Worte gekleidet wurden, aber nach dem Auftreten Luthers und der Reformatoren wurden die Träger des kirchlichen Geistes als solche angegriffen und in den Kot gezogen, denn an erster Stelle leugneten die Reformatoren das Dogma von der Kirche und ihrer Autorität in Glaubenssachen. So wurde der Papst der Antichrist und alle Priester und Ordensleute die Zielscheibe der heftigsten Angriffe. Zahllose Flugschriften wurden von den Freunden Luthers unter das Volk geworfen, in denen nicht nur die alten Klagen gegen den Klerus wiederholt, seine wirklichen Fehler unbarmherzig gegeißelt und maßlos verallgemeinert und übertrieben, sondern auch zu den häßlichen Waffen der Lüge und der Verleumdung gegriffen wurde, um die verhaßten Gegner aus dem Felde zu schlagen.

Das vorliegende Werk verfolgt den Zweck, die Entwicklung zu schildern, die die Klagen gegen den Klerus in den Städten seit dem Ausgang des avignonischen Schismas genommen haben. Die Hauptklagepunkte gegen die Geistlichen waren die stets steigenden und oft als wenig begründet erkannten Abgaben der Laien und niedrigeren Geistlichen, dann die große Ausdehnung des kirchlichen Besitzes, die noch durch die oft unerlaubte geistliche Erwerbstätigkeit gesteigert wurde, die Privilegien und Vorrechte des Klerus, die den Laien es unmöglich machten, ihren Gegnern beizukommen, die kirchliche Gerichtspraxis, die Besetzung der Kirchenämter, die mangelhafte Zucht unter der Geistlichkeit und die weltlichen Hoheitsrechte einzelner Kirchen.

Abgaben waren zu entrichten an die römische Kurie und an den Klerus im Lande. Sehr unangenehm empfunden wurden die ersten, einerseits weil in Deutschland eine schlechte Meinung verbreitet war über das Wirtschaftssystem des päpstlichen Hofes, andererseits weil die Geldforderungen mit Rücksicht auf die üble Lage der Päpste während des avignonischen Schismas fortwährend vermehrt wurden. Zwar wurde in neuester Zeit unwiderleglich nachgewiesen, daß die Summen, welche nach Rom flossen, doch nicht so hoch gewesen sind, als vielfach angenommen worden ist und daß die Mittel der Kurie auch für die Förderung weltlicher Kultur in verschiedenen Ländern in Anspruch genommen wurden (7.), aber das Bürgertum der Städte, das bei den vielen Kämpfen

mit dem Adel und der schlechten Ordnung im Handelsverkehr oft selbst in Not war, war bald nicht mehr abzubringen von der Ansicht, daß der Druck der Abgaben an die Kurie bis zur Unerträglichkeit gesteigert werde.

Die Ablässe, die ohne Zweifel gute Wirkungen hatten und vom Volke freudig begehrt wurden (11), wurden wegen der Mißbräuche, die bei der Einhebung der Ablaßgelder oft vorkamen und besonders auch, weil dieses Mittel oft angewandt wurde, um Geld zu erhalten, verhaßt und zu einer schlimmen Hetze gegen die Päpste ausgebeutet. Um das patriotische und nationale Bewußtsein des Volkes aufzustacheln, wurde dem Papste der Plan unterschoben, dem deutschen Lande seinen Reichtum zu nehmen um damit den römischen Eigennutz zu befriedigen. Luther fand daher einen vorbereiteten Boden, als er an der Wittenberger Kirche seine Ablaßthesen anschlug und in der 86. These fragte: „Warum baut der Papst die Basilika St. Peter nicht aus seinem Gelde, sondern mit dem der armen Gläubigen, der doch heute größern Reichtum hat als der reichste Crassus?“ Die Erbitterung gegen Rom trieb ihn weiter; aus vermeintlichem Reformeifer verwarf er bald auch die Sache und griff die katholische Glaubenslehre an (29). Der Glaube an die kirchliche Lehre war im Schwinden begriffen.

Weniger fühlbar für das Volk waren die kurialen Forderungen bei der Verleihung von Kirchenämtern, die Annaten, Quinquennien und Servitien; weil aber die Summen, die gezahlt werden mußten, oft sehr hoch waren und bei jeder Erledigung gefordert wurden, wurden sie für die Diözesen und Abteien sehr empfindlich und mußten nicht selten durch Kirchenstrafen erzwungen werden. Nicht selten konnten sie nur durch Anleihen und Umlagen gedeckt werden und wurden so der Anlaß zur Besteuerung der Diözesanen, in erster Linie der zahlungsfähigen Bürger. Zu Luthers Zeiten war die Abneigung im Volke gegen die Annaten und besonders gegen die Palliengelder schon so groß, daß Luther selbst in seiner Schrift: „Das Papsttum vom Teufel gestiftet“ des Beifalles sicher war, wenn er erklärte: „Dieser Hader, der sich zwischen mir und dem Papste erhoben, hub sich über dem Pallio an“ (37). Dazu kamen dann noch die für außergewöhnliche Fälle vorgeschriebenen Steuern, wie der Türkenzehnt, die Hussitensteuer, Kreuzzugssteuer, über deren Verwendung keine öffentliche Rechnung gelegt wurde, dann die Taxen für die Ausstellung und Zusendung von päpstlichen Dispensen, Privilegien, Vollmachten, Ernennungen und Rechtsentscheidungen, die Kompositionen oder Bußgelder, die an die kurialen Behörden gezahlt

werden mußten, und die Geschenke und Trinkgelder für die Beamten, die in Flugschriften und Spottgedichten verhaßt und lächerlich gemacht wurden.

Nicht viel besser stand es mit den zahlreichen Abgaben an die Geistlickkeit im Inlande, die teils aus kirchlichen, teils grund- und landesherrlichen Rechtstiteln gefordert wurden. Die unteren Volksklassen fanden meistens die Stolagebühren zu hoch; die Besitzenden verweigerten die üblichen Oblationen und beschwerten sich über die zahlreichen Kollektanten. Ebenso unbeliebt waren die vielen Zinsen, besonders die ewigen, die Zehnten, Totengelder, Ungelder, Zölle und sonstige steuer- und gebührenförmige Leistungen, wie der Verfasser an vielen Beispielen eingehend nachweist. Mit Recht schließt der Verfasser diesen Abschnitt: „Es gab kaum eine Abgabe an den Klerus, gegen welche sich nicht innerhalb des deutschen Bürgertums beim Übergange zur Neuzeit Widerstand erhoben hätte. Alle Einrichtungen und Leistungen an Kurie und Episkopat, an geistliche Landes- und Grundherren, an den hohen und niedrigen Welt- und Ordensklerus, zu religiösen Zwecken und an kirchliche Anstalten waren vielen, zumeist den Gliedern der unteren Volksklassen zu Steinen des Anstoßes geworden, und eifrigst waren an deren Sammlung die Städter beteiligt. Gereizte Klagen und Rückgang der Abgaben waren vorerst die Äußerungen dieser bürgerlichen Unlust“ (79).

Aber nicht allein die Abgaben waren den Städten verhaßt, sie bekämpften auch das kirchliche Vermögen überhaupt und allen Besitz der Kirche an beweglichem und unbeweglichem Gut. Hier hätte der Verfasser einen Blick tun können auf den Einfluß wiklefitischer und husitischer Lehren hinsichtlich des kirchlichen Besitzes, hat es aber unterlassen, meines Erachtens nicht zum Vorteile des Werkes. Wenn auch die Ursachen, warum die Bürger den geistlichen Besitz einzuschränken trachteten, in dem Bestreben zu suchen sind, ihren eigenen Vorteil zu wahren, so darf doch nicht übersehen werden, daß auch schon beim Ausgange des Mittelalters religiöse Irrungen verbreitet waren, die den geistlichen Besitz als solchen verwarfen. Ein Verdienst des Verfassers ist es, den Nachweis erbracht zu haben, daß nicht allein das Kirchenvermögen im engeren Sinne, sondern auch die frommen Stiftungen, die oft zur Förderung der Wohltätigkeit gemacht waren, und das Vermögen der Bruderschaften an manchen Orten schon vor der Reformationszeit unter weltliche Kontrolle gestellt wurden, doch kann von einer direkten Bekämpfung der Stiftungen und Bruderschaften vor dem Auftreten Luthers kaum gesprochen werden. Erst nach dem Ausbruche der religiösen Revolution verlangte man die Abschaffung aller Stiftungen und Bruderschaften.

Sehr nachteilig war um die Wende des Mittelalters der Handel- und Handwerksbetrieb durch geistliche Personen und Genossenschaften, weil dadurch die kleinen Kaufleute und Handwerker sehr geschädigt wurden. In vielen Städten wurde daher Geistlichen und geistlichen Genossenschaften jedes Gewerbe untersagt. Je mehr Landarbeiter oder Handwerker im Dienste der höheren Geistlichkeit und klösterlicher Genossenschaften beschäftigt waren, desto empfindlicher wurde für die städtischen Arbeiter der Wettbewerb. Dazu kamen noch andere Mißstände. Sehr nachteilig für die Städter konnte damals der Betrieb des Textilgewerbes in geistlichen Genossenschaften, der Getreide- und Weinhandel und der Bierumsatz werden. Darum waren besonders auf diesem Gebiet die Auseinandersetzungen zwischen den Städten und der Geistlichkeit sehr zahlreich und oft sehr erbittert, da auch der Klerus durch die Einschränkung dieser Erwerbstitel große Einbuße erlitt.

Dazu kamen dann noch die Privilegien des geistlichen Standes, besonders die Freiheit des Klerus von den Steuern und andern öffentlichen Lasten, die eigene geistliche Gerichtsbarkeit, die manchmal zur Freisprechung der Schuldigen führte, und die Rechtsprechung durch auswärtige kirchliche Gerichte, vor die auch weltliche Personen gezogen werden konnten, und endlich das kirchliche Strafverfahren, besonders die häufige Auferlegung von Geldstrafen und die Anwendung kirchlicher Strafen zur Erreichung weltlicher Zwecke. Die Bemühungen der geistlichen Obern, solche Mißstände bei dem geistlichen Gerichtswesen zu entfernen oder wenigstens zu mildern, werden lobend anerkannt, aber alte Gewohnheiten lebten immer wieder auf.

Noch schädlicher für die Kirche waren die Unordnungen bei Besetzung kirchlicher Ämter. Die „Beschwerden der deutschen Nation" rügten die Ämterverleihung durch den Papst und die Kurie, die Pfründenjägerei, das Pensionswesen, die Einverleibung und Besetzung der höheren geistlichen Stellen durch den Adel. In den vorhandenen Mißständen erblickten die Magistrate der Städte einen willkommenen Anlaß, auf die Besetzung der städtischen Pfründen möglichst viel Einfluß zu gewinnen. Die letzte Folge all dieser Bestrebungen war die Einführung des Laienregimentes in die Kirche durch die Reformation.

Im sechsten Abschnitt handelt *Störmann* über die Disziplin des Klerus und verlangt strenge Kritik der Quellen nach den Grundsätzen *Löhrs* und Vermeidung jeder Verallgemeinerung und Übertragung von einer Gegend auf eine andere. Die Klagen der Bürger über die Fehler und Mängel des Klerus im Einzelnen be-

treffen die Vernachlässigung ihrer Amtspflichten, ihre mangelhafte Vorbildung, die aber weniger von dem Volke als von den höheren Klassen empfunden wurde, Verweltlichung im Auftreten und den sittlichen Verfall der besonders durch die Teilnahme der Geistlichkeit an rein weltlichen Vergnügungen, mangelhafte Erfüllung der Amtspflichten und durch den Eintritt Unberufener in den geistlichen Stand herbeigeführt wurde.

Die Zwietracht der Stände führte schließlich auch zur Bekämpfung aller weltlichen Hoheitsrechte des Klerus durch die Städte, denen die Erringung einer vollständigen Freiheit und Selbständigkeit als erhabenes Ziel vor Augen schwebte. Da der Klerus, besonders der Höhere, diesem Streben entgegenwirkte, kam es in manchen Städten zu blutigen Auseinandersetzungen, die nicht zur Hebung des geistlichen Ansehens beitrugen. Wenn sich die Städte nicht ganz von der geistlichen Oberhoheit befreien konnten, so strebten sie doch darnach, so viel Eigenrechte als möglich zu erlangen. Besonders rangen sie nach möglichst großer Freiheit bei der Ratswahl und der Ämterbesetzung, dann nach eigener Gerichtsbarkeit und Finanzverwaltung, endlich nach freier Verfügung über die Stadtschlüssel und die Befestigungswerke. Der Widerstand gegen die Landeshoheit und weltlichen Rechte der geistlichen Fürsten war ein fruchtbarer Boden für den Samen Luthers.

Die Darstellung des inhaltsreichen Werkes ist klar und übersichtlich, schreitet frisch voran und stolpert nicht an der Klippe ausgedehnter Erörterungen mit den zahlreichen Gegnern. Obwohl es notwendig war, um ein richtiges Bild von den herrschenden Zuständen zu vermitteln, auf Einzelheiten einzugehen, sind diese nirgends langweilig gehäuft. Es genügt dem Verfasser, die wichtigsten Belege für seine Darlegungen beizubringen. Als Ergänzung von *Janssens* erstem Bande wird das Werk weiten Kreisen willkommen sein.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem. Eine Nachprüfung zu den Forschungsergebnissen von A. Heisenberg, Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins, Band I. Von Dr. *Anton Baumstark.* Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1915. XII + 171 S. in 8. Preis M 5.80. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Im Auftrage und mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft heraus-

gegeben v. Dr. *E. Drerup,* Dr. *H. Grimme* und Dr. *J. P. Kirsch.* VIII. Band, 3/4. Heft.)

Seit den grundlegenden Forschungen *L. v. Sybels* über die Grabeskirche und die andern Konstantinischen Bauten beim Heiligen Grabe in Jerusalem war es fast allgemeine Ansicht, die auch durch die Forschungen *Baumstarks* noch fester begründet wurde, daß diese Bauten schon vor der Zerstörung durch die Perser im Jahre 614 von Ost nach West in folgender Weise angeordnet waren: Ein reichverzierter Torbau, die Propyläeen des Ganzen, trat heraus bis auf den vorliegenden Platz. Es folgt der peristyle Vorhof (das Atrium). Drei Türen führten zunächst in eine Basilika, auf deren glänzende Ausstattung Konstantin ganz besonderen Wert legte. Ein zweites Atrium von zweigeschossigen Säulenhallen umgeben, mit einem seitlichen Ausgang nach Süden verband die Basilika mit dem eigentlichen Heiligtum, dem Heiligen Grabe, das ein prächtiger Säulenbau umschloß. Diese Ansicht bekämpfte *Heisenberg* in seinem Werke: „Grabeskirche und Apostelkirche“. Zwei Basiliken Konstantins. Leipzig 1908, und suchte den Beweis zu erbringen, daß die angedeutete Reihenfolge der Bauten von Ost nach West erst nach der Wiederherstellung der Grabesbauten durch den Patriarchen Modestos (616—626) hergestellt wurde, nicht aber ursprünglich war. Nach *Heisenberg* lag die Basilika Konstantins, Μαρτύριον genannt, in ihrer ursprünglichen Anlage nicht hinter dem ersten Atrium, sondern schloß als letztes Glied die gesamte Baugruppe nach Westen zu ab. Ihr Hochaltar stand an der Stelle, wo man das heilige Grab verehrte. Der mit doppelgeschossigen Säulenhallen umgebene Hofraum lag daher vor ihrer nach Osten gewandten Stirnseite und in diesem hart an seiner östlichen Begrenzungslinie der Rundbau der Anastasis über dem Heiligen Grabe. Erst nach der Zerstörung dieser Bauten durch den Perser Chosroes hätte der Patriarch Modestos ein neues „Heiliges Grab“, wo bisher der Altar der Basilika gestanden haben soll, und darüber eine neue Anastasisrotunde im Westen des hallenumsäumten, alten Innenhofes errichtet. Eine als die Konstantins geltende Basilika habe dagegen nunmehr allerdings östlich von diesem Hofe gelegen.

Gegen diese Auffassung wendet sich das vorliegende Werk und weist nach, daß die Wiederherstellungsbauten des Patriarchen Modestos keineswegs so bedeutend waren, wie *Heisenberg* annimmt, sondern daß sie nur die von den Persern nicht gänzlich zerstörten konstantinischen Bauten wieder errichteten. Von einer Änderung der Anlage des Ganzen kann keine Rede sein. Der Beweis hiefür ist sehr eingehend und muß als gelungen erachtet

werden, zumal der Verfasser auf Quellen aufbauen kann, die von seinem Gegner nicht beachtet wurden. Von den Modestianischen Bauten geht er zu den Konstantinischen über und zeigt aus den Quellen und Bildern, die aus der Zeit vor der Zerstörung durch Chosroes stammen, daß die Auffassung *Heisenbergs* nicht nur nicht die einzig mögliche ist, sondern daß die Berichte und Zeichnungen aus dieser Zeit leichter zu erklären sind, wenn man den Bauplan *Sybels* zugrunde legt, als irgend einen andern Plan. Auch hier erweist sich *Baumstark* als tüchtiger Kenner der einschlägigen Quellen und ihres Wertes. Ihre Deutung ist durchwegs ansprechender als die von *Heisenberg*. Zum Schlusse faßt er das gewonnene Ergebnis in die Worte zusammen: „Heisenbergs Anschauung über die ursprüngliche Gestalt der Konstantinsbauten auf dem Golgothaareal, die eine fundamentale Veränderung derselben durch Modestos unterstellen muß, ist von vorneherein mit der höchsten Unwahrscheinlichkeit belastet. In den über 614 hinaufführenden literarischen und monumentalen Quellen findet sie ebenso wenig eine Stütze als in den Verhältnissen, die nach der Restaurationstätigkeit des Modestos bestanden. Vielmehr zeugen alle jene Quellen mehr oder weniger deutlich gegen sie. Sie hat zur notwendigen Voraussetzung oder zur streng logischen Folge eine Rekonstruktion der einzelnen Teile der Gesamtanlage, die sich als unmöglich erweist. Die noch erhaltenen Reste der Konstantinischen Bauten und die Gestaltung des Bodens, auf dem sich diese erhoben, widersprechen ihr".

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Verfassungsgeschichte der katholischen Kirche Deutschlands in der Neuzeit. Auf Grund des katholischen Kirchen- und Staatskirchenrechts dargestellt von Prof. Dr. *Joseph Freisen*. Leipzig u. Berlin, B. G. Teubner, 1916. XXIV + 455 S. Preis M 12.—, Lwbd. M 14.—.

Die Verfassung der Kirche ist in ihren Grundzügen von ihrem Stifter Jesus Christus auf immerwährende Zeiten festgelegt. Was später ergänzend hinzugefügt wurde, wie z. B. die Metropolitanverfassung, das Institut der Domkapitel, die Pfarreinteilung, Landdekane u. s. w., ist zumeist viele Jahrhunderte alt, und es sind in der Neuzeit, wenn man von der Reform der römischen Kurie unter Sixtus V und Pius X absieht, kaum irgendwelche bedeutende Veränderungen, zumal in Deutschland vorgekommen, so daß man sich fast wundern möchte, wie jemand auf den Ge-

danken kommen könne, eine Verfassungsgeschichte der katholischen Kirche Deutschlands in der Neuzeit zu schreiben. Es kann sich hiebei nur um Veränderungen von geringerer Bedeutung handeln. Will man deren Entwicklung schildern, so müßte aber doch auch hier Wichtigeres von Unwichtigem unterschieden werden. So ist jedenfalls für das kirchliche Verfassungsrecht z. B. die gänzlich übergangene Abschaffung der Jurisdiktion der Archidiakone (Conc. Trid. Sess. XXIV Cap. 20; Sess. XXV Cap. 3 *de reformatione*) oder die kaum erwähnte, ebenfalls durch das Konzil von Trient erfolgte große Einschränkung vieler Exemptionen zumal für die bischöfliche Visitation von viel größerer Bedeutung als irgend ein Streit mit der weltlichen Behörde über die Formel zum Treueid der Bischöfe oder die Verhinderung der Publikation der Bulle *in coena Domini* und anderes dgl. sorgfältig Registrierte.

Was mit diesem Titel gemeint ist, erkennt man aber alsbald bei einer Durchsicht des Inhaltsverzeichnisses. Von den 4 Hauptteilen des Werkes nimmt der zweite, die „Verfassungsgeschichte der katholischen Kirche nach Staatskirchenrecht" allein mehr als drei Viertel des ganzen Werkes für sich in Anspruch. Es ist also dem Verfasser darum zu tun, das Verhältnis von Kirche und Staat, wie es sich in der Neuzeit tatsächlich herausgebildet hat, in seiner Entwicklung darzustellen. Ob dieses Verhältnis nun durch wirkliches Recht oder manchmal auch nur durch kodifizierte Gewaltmaßregeln hervorgebracht wurde, es bleibt jedenfalls stets von großem Wert, diese Bestimmungen zu kennen, weil man sich eben praktisch mit ihnen abfinden muß, während ihre Entwicklung sicher von großem kulturhistorischen Interesse ist. Die Arbeit ist umso verdienstvoller, als eine ausführliche Zusammenstellung aller dieser Staatsgesetze bis jetzt nicht vorhanden ist, ja sie ist darum in Bezug auf die Geschichte des Staatskirchenrechts wohl das umfassendste Werk, das wir besitzen.

Kann auch auf den Inhalt der einzelnen Gesetze nicht bis Einzelne eingegangen werden (dies hätte wohl viele solche Bände wie den vorliegenden beansprucht), so bietet das Buch doch durch seine Literaturangaben wenigstens beim Staatskirchenrecht (sonst wohl nicht überall) Gelegenheit, sich weiter zu orientieren, wenn man über ein bestimmtes Gesetz genaueren Aufschluß zu haben wünscht. Es sind auch durchaus nicht nur verfassungsrechtliche Fragen behandelt, sondern es wird über das gesamte Gebiet des kirchlichen Lebens Umschau gehalten einschließlich des Kommuniondekretes Pius X und der karitativen Tätigkeit der Kirche.

Der Verfasser will Rechtsgeschichte und nicht Rechtsdogmatik schreiben und er tut gut daran; denn in der Sichtung der

Quellen des Staatskirchenrechts und der Sammlung der Daten für ihre Entwicklung hat er Hervorragendes geleistet und eine Zusammenfassung einer ganzen Reihe von bereits veröffentlichten und von den Fachgenossen mit Dank angenommenen Teiluntersuchungen erleichterte ihm die Arbeit, die sonst Jahre gekostet hätte. Im Vorwort (S. XIII) heißt es: „Die nachstehende Arbeit will in rechtshistorischer Weise das geltende Recht zur Darstellung bringen. Bei dieser Darstellung war das geltende Recht für mich nicht der Ausgangspunkt, sondern der Endpunkt, der m. E. nur aus seinen geschichtlichen Anfängen richtig gewürdigt werden kann. Kirchenpolitische Erörterungen habe ich in der Arbeit vermieden, die wenigen Bemerkungen, welche ich in dieser Hinsicht machte, schienen mir im Interesse des vollen Verständnisses als unbedingt notwendig. Im übrigen halte ich an dem Grundsatze fest, daß die Männer der Wissenschaft keine Diplomaten sein dürfen: die größte Ehrlichkeit ist auch die größte Klugheit, und schonungslose Preisgabe eines die Wahrheit und Gerechtigkeit Verletzenden kann der Kirche wie dem Staate nur von Vorteil sein".

Die erwähnten „wenigen Bemerkungen", die natürlich notwendig auch manches rechtsdogmatische Urteil enthalten müssen zeigen freilich manchmal eine so merkwürdige Auffassung, daß man die Beschränkung auf die Geschichte erst recht schätzen lernt. Schon zur Aufklärung von Mißverständnissen, die dadurch hervorgerufen werden könnten, halten wir es für notwendig, hierauf etwas näher einzugehen.

Da ist z. B. im 3. Kapitel des 1. Hauptteiles von der Anzeigepflicht die Rede. „Eine Eigentümlichkeit des kirchlichen Strafrechts besteht darin", so heißt es auf S. 14, „daß zur Durchführung einer Anzahl von Gesetzen eine gesetzlich fixierte Denunziationspflicht der Kirchenmitglieder angeordnet worden ist, über die es bisher an einer zusammenhängenden Darstellung fehlt, die aber nicht bloß für das kirchliche sondern auch für das staatliche Gebiet von weittragender Bedeutung ist". Dieser Teil schließt dann mit folgenden Worten: „Der Denunziationspflicht kommt somit eine große Bedeutung zu, ja man kann, wenn man von der Denuntiatio evangelica ausgeht, sagen, daß das ganze kirchliche Strafsystem mit dieser Pflicht zusammenhängt. Der größte Teil der Laien und auch der Geistlichen ist mit diesen kirchlichen Bestimmungen unbekannt. Die meisten derjenigen, die mit ihnen bekannt sind, unterlassen die Denunziation, weil es ihren Gefühlen widerstrebt, den Denunzianten zu machen, die andern, die aus Gewissenspflicht Anzeige machen zu müssen glauben, trifft kein Vorwurf, da das Kirchensystem die Pflicht

aufgestellt hat. In die katholische Kirchenverfassung, welche die Laien von jeder Teilnahme an der Kirchenregierung ausschließt paßt diese für alle Kirchenmitglieder aufgestellte Denunziationspflicht durchaus nicht. Wollte man konsequent sein, hätte man nur dem Klerikalstand dieselbe als eine besondere Art von Amtspflicht auflegen oder dafür besondere Behörden schaffen dürfen, wie sie die Modernisten-Enzyklika von 1907 in dem „Aufsichtsrat" angeordnet hat. Die heutige Form der Denunziationspflicht kann man nicht anders bezeichnen als eine legalisierte Anreizung zum Klassenkampf, ein gefährliches Beginnen, vor dem jede Regierung im Interesse des öffentlichen Friedens sich hüten sollte" (S. 17, Nr. 11).

Über die hier genannte „*Denuntiatio evangelica*" heißt es aber anderseits auf S. 14 unter I wörtlich: „An die Spitze ist der Satz zu stellen, daß der Katholik jeden Fehler seines Mitbruders bei den kirchlichen Vorgesetzten — dem Vorsteher der Gemeinde, dem Bischof, Erzbischof, Papst u. s. w. — zur Anzeige zu bringen hat gemäß Math 18,15—17. Daher heißt diese Anzeige Denuntiatio evangelica"[1]). Es handelt sich hier offenbar um mißverstandene Worte des göttlichen Heilandes selbst. Sollen etwa diese mit der „legalisierten Aufreizung zum Klassenkampf" (NB. gegen welche Klassen?) gemeint sein? Das liegt gewiß nicht in der Absicht des Verfassers, aber was soll dann der ganze Vorwurf? Sehen wir uns indessen einmal die 10 Punkte, in denen von der Anzeigepflicht die Rede ist, an, da sie ja offenbar zugleich die Begründung dieses harten Urteils enthalten müssen.

Punkt 1, Anzeige von Ehehindernissen, dient sicher nicht strafrechtlichen Zwecken, sondern soll einzig und allein ungiltige Ehen verhindern, was natürlich nur die Verhütung eines schweren Unglückes für die Nupturienten selbst bedeutet. Daß das Volk von dieser Pflicht und ihrem Zwecke nichts weiß, ist unrichtig, da in den meisten Gegenden gemäß der Vorschrift des Rituale Romanum bei der Eheverkündigung jedesmal ausdrücklich daran erinnert wird.

Zu Punkt 2, die Proklamation der Kandidaten der höheren Weihen (nicht bloß des Subdiakonats), welche das Konzil von Trient,

---

[1]) Math 18,15: Si autem peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te et ipsum solum: si te audierit, lucratus eris fratrem tuum. 16. Si autem te non audierit, adhibe tecum adhuc unum vel duos, ut in ore duorum vel trium testium stet omne verbum. 17. Quod si non audierit eos, dic Ecclesiae: si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Das soll heißen, der Katholik müsse jeden (!) Fehler seines Mitbruders anzeigen.



sess. XXIII, cap. 5, *de reformatione*, vorschreibt, soll verhindern, daß Ungeeignete und Unwürdige zu den heiligen Weihen zugelassen werden. Mit dem Strafrecht hat sie ebensowenig zu tun als die Eheverkündigung, sie darf vielmehr als ein Überbleibsel der uralten Mitwirkung des Volkes bei der Ordination gelten und kann als eine unwürdige Aufforderung zur Denunziation umso weniger angesehen werden, als sie ja den Weihekandidaten selbst gut bekannt ist und öffentlich vorgenommen wird. Daß sie in vielen Gegenden aus der Gewohnheit gekommen ist, weil man eben heute leichter auf anderem Wege sich über die Kandidaten informieren kann, ist richtig.

Was den Punkt 3 anlangt, so ist dem Referenten ein Kirchengesetz, welches eine Anzeigepflicht vor der Verleihung akademischer Grade festsetzt, nicht bekannt. Vielleicht hat für einzelne Universitäten eine solche Vorschrift bestanden. Es wäre interessant gewesen, wenn sie dann zitiert worden wäre. Daß in der katholischen Kirche die Verleihung akademischer Grade als Sakramentale gelte, „d. h. als kirchlicher Akt, mit dem göttliche Gnade verbunden ist", ist mir ebenfalls etwas Neues, wofür ich gerne einen Beweis gesehen hätte.

Richtig ist, daß in Bezug auf die Häupter geheimer Gesellschaften (Punkt 4) und gegen den „*confessarius sollicitans*" (Punkt 5) eine Anzeigepflicht besteht, ebenso daß die erstere eben wegen ihrer Nutzlosigkeit jetzt gewöhnlich nicht mehr gefordert wird.

Die Anzeigepflicht gegen Häretiker (Punkt 6) hat in unserer Zeit nur den Sinn, daß solche, die gegen die katholische Lehre im Geheimen zu agitieren suchen und besonders vom Glauben abgefallene Ordensleute der kirchlichen Obrigkeit anzuzeigen sind, da heute wohl kaum mehr ein Land zu finden sein dürfte, *ubi non impune grassetur haeresis*. Was dann über die Lehre der Moralisten, daß nämlich die in der Häresie erzogenen Protestanten gewöhnlich nicht als formelle sondern nur als materielle Ketzer anzusehen seien, gesagt wird — diese Behauptung soll nämlich nach *Freisen* eine Unwahrheit enthalten, weil jene bei der Konversion nach allgemeiner Praxis stets von der Exkommunikation absolviert werden — so ist demgegenüber festzustellen, daß solche Protestanten, welche bereits konfirmiert wurden, wobei sie einen eigenen Unterricht über den Gegensatz, in dem sie sich zur Lehre der katholischen Kirche befinden, zu erhalten pflegen, im Falle einer Konversion wenigstens *ad cautelam* losgesprochen werden, weil man sie eben von formellen Häretikern äußerlich gar nicht unterscheiden kann, womit die Kirche aber nicht im Mindesten dem Urteile Gottes über ihr subjektives Verschulden, also über die formelle Sünde präjudizieren will, zumal die Frage in der Regel gar nicht untersucht wird. Die angeführte Entscheidung des Vatikanums gilt natürlich nur von Katholiken, die in

ihrer Religion gut unterrichtet worden sind, hat also mit den im Protestantismus Erzogenen gar nichts zu tun. Noch viel weniger hat die Anzeigepflicht gegen Häretiker mit diesen irgend etwas zu schaffen.

Gegen die Anmerkung 1 auf S. 14 sei hier nur nebenbei bemerkt, daß *De Luca S. J.* nie behauptet hat, daß die Kirchengesetze, welche für die Ketzer die Todesstrafe festsetzen, heute noch in Kraft bestehen, weil es solche Kirchengesetze gar nicht gibt, sondern nur, daß die Kirche solche Strafen verhängen könne.

Die Anzeige gefährlicher Bücher (Punkt 7) soll einem eventuellen Verbot der Lektüre, nicht aber der Bestrafung des Schreibers dienen. Die Vorlage von Büchern zur Revision als eine Anzeigepflicht aufzufassen, ist doch gar merkwürdig. Mit demselben Rechte würde jemand sagen können, die Schriftleitungen der Tagesblätter seien verpflichtet, jedes erscheinende Blatt der Behörde anzuzeigen, weil sie es der Kriegszensur vorlegen müssen.

Daß gar noch die *visitatio liminum* der Bischöfe (Punkt 8) eine Selbstanzeige sein soll, muß noch mehr befremden. So könnte man schließlich jeden Bericht eines Untergebenen an seinen Vorgesetzten über seine Amtsverwaltung als eine Denunziation erklären.

Punkt 9 lautet: „Berichterstattung durch Priester der römischen Studienkollegien. Die in den römischen Studienkollegien — Collegium Germanicum, Hungaricum, Anglicanum u. a. — gebildeten Geistlichen verpflichten sich, nach ihrer Priesterweihe in ihren Geburtsländern Anstellung zu nehmen und von dort aus in gewissen Zwischenräumen über die dortigen betreffenden kirchlichen Verhältnisse Bericht zu erstatten. Diese Anzeigepflicht ist zwar nicht durch Kirchengesetz festgestellt, hat aber in der Praxis doch eine weitgehende Bedeutung". Hiezu muß ich nun bemerken, daß nach genauen Erkundigungen, die ich sowohl betreffs des *Collegium Germanicum-Hungaricum* als auch betreffs des *Collegium Bohemicum*, welche beiden Kollegien für Deutschland und Österreich-Ungarn allein in Betracht kommen, angestellt habe, mit Bestimmtheit versichern kann, daß für die Alumnen der beiden Kollegien nicht einmal eine Pflicht zum Briefschreiben nach ihrer Rückkehr in die Heimat, geschweige denn eine Anzeigepflicht besteht. Wenn sie ihren während ihrer Studienzeit gewonnenen Freunden schreiben, mit ihnen wohl auch manche kirchliche Angelegenheit besprechen, so ist das ein vollständig freier, in der menschlichen Natur tief begründeter Freundschaftsverkehr und nichts weiter. Die in diesem Punkte aufgestellte Behauptung ist also nicht nur unbewiesen, sondern vollständig unwahr.

Auch das in der Anm. 5 erwähnte *„Interdictum ambulatorium"*, das auch heute noch gelten soll, ist ein komisches Schreckgespenst. Man möge doch die Verhängung einer derartigen Strafe aus den

letzten Jahrhunderten anführen, wenn man ihre Geltung für unsere Zeit verteidigen will. Ja selbst der Vorwurf gegen das deutsche Strafgesetzbuch in Anm. 6 ist nicht ganz gerechtfertigt. Da ja der § 139 nur von dem Vorhaben der dort genannten Verbrechen spricht, deren Verhütung noch möglich ist, so wird man darin kaum mehr als eine staatliche Sanktion einer bereits in der Natur der Sache begründeten Pflicht ansehen können. Der Verfasser wird doch kaum die Pflicht des Bürgers leugnen können, große Gefahren, die dem Gemeinwesen, dem er angehört, drohen, von diesem abzuwenden. Was das Beichtsiegel anlangt, so müßte es dieser Pflicht natürlich vorgehen, wenn es wirklich einmal durch eine merkwürdige Verkettung von Umständen mit ihr in Konflikt kommen sollte, aber in der Regel ist da gar keine Gefahr, da zukünftige Verbrechen doch nicht Gegenstand der Beicht zu sein pflegen. Auffallend ist dabei, daß *F.* von der schon im *ius divinum* begründeten Anzeigepflicht gerade bei solchen Verbrechen gegen Staat und Kirche gar keine Erwähnung tut.

Da wir uns mit den unter Nr. 10 genannten, abrogierten Denunziationsgesestzen nicht weiter zu befassen brauchen, so bleiben von strafrechtlicher Bedeutung die unter 4, 5 und 6 erwähnten Fälle mit den bereits gemachten Einschränkungen allein übrig. Diese können einen so ungeheuerlichen Vorwurf wie den eben gemachten wohl kaum rechfertigen.

Der vorstehende Fall dürfte das auffallendste Beispiel dafür sein, daß der Verfasser in seinem Urteile den bestehenden Kirchengesetzen leider nicht immer gerecht zu werden vermag. Auch sonst finden sich noch manche Sätze, welche den Kanonisten zum Widerspruche reizen, doch seien nur noch ganz wenige erwähnt. Man höre den merkwürdigen Beweis, der auf S. 34 zu lesen ist: „Diese Auffassung des Kirchenstaates als Objekt zu Gunsten eines andern außer ihm stehenden Subjektes (gemeint ist die Kirche) entspricht aber nicht den Begriffen des Staates, und so konnte sich die Italienische Regierung vom Standpunkte des modernen Staats- und Völkerrechtes mit Recht darauf berufen, mit der Einziehung dieses Gebildes keine Verletzung des Völkerrechtes begangen zu haben".

S. 25 heißt es: „Wird das strittige Grenzgebiet durch die Kirche oder den Staat geregelt, so liegt formelles kirchliches oder staatliches Recht vor; dasselbe kann auch materiell gültig sein, wenn das Grenzgebiet nicht überschritten wurde. Bei einer Grenzüberschreitung entbehrt die Regelung der materiellen Gültigkeit.

Dieselbe Unterscheidung muß auch gemacht werden, wenn das strittige Grenzgebiet durch Verhandlungen zwischen Staat

und Kirche gemeinschaftlich geregelt wird (Konkordate). Ein Recht eigener Art nach Analogie des Völkerrechtes entsteht auf diese Weise nicht; materiell ist es entweder Kirchen- oder Staatsrecht; denn es gibt keinen über Kirche und Staat stehenden, beide umfassenden Verband.

Deshalb ist die sogenannte Vertragstheorie, nach welcher die Konkordate als völkerrechtliche, quasivölkerrechtliche oder öffentlich-rechtliche Verträge zu beurteilen sind, abzuweisen, und es bleiben nur die beiden anderen Theorien, die Legaltheorie und die Privilegientheorie, zwischen welchen wie zwischen dem Verhältnis von Staat und Kirche ein unüberbrückbarer Gegensatz besteht".

Dazu dann die Bemerkung auf S. 26: „Die vertragsmäßige Form derselben enthält nach dem Gesagten eine Unwahrheit, die man umso mehr unterlassen sollte, als beide Kontrahenten von vornherein über diese Unwahrheit nicht im Zweifel sein können".

Wir wollen darüber schweigen, ob man eine von einer nichtkompetenten Autorität ausgehende Rechtssatzung als formell giltig bezeichnen darf, aber ein von Staat und Kirche gleichzeitig publiziertes Gesetz ist offenbar nicht entweder Kirchen- oder Staatsrecht, sondern zugleich kirchliches und staatliches Gesetz. Daß aber kirchliche und staatliche Autorität sich unmöglich zur gleichzeitigen Promulgation eines solchen Gesetzes vertragsmäßig verpflichten können, ist durchaus nicht, auch von *Stutz* nicht, bewiesen. Die Behauptung, daß es gegen die Souveränität verstoße, einen Vertrag mit den Untertanen zu schließen, ist in dieser Allgemeinheit so sicher falsch, als alle in den Kriegsjahren von den Mittelmächten gemachten Anleihen Verträge mit ihren Untertanen sind. Dabei glauben wir nicht, daß unsere Regierungen von der Unwahrheit dieser Behauptung bei Abschluß der Verträge überzeugt waren.

Die schiefen Auffassungen müssen natürlich wiederholt werden bei der Erklärung des Ausgleiches zwischen dem katholischen Kirchen- und dem Staatskirchenrecht (S. 424 f). Da heißt es z. B. S. 425: „In diesem Widerstreite zwischen katholischem Kirchenrecht und Staatskirchenrecht sucht nun die katholische Kirche ihren Grundsatz von der ausnahmslosen Geltung ihres Rechts durch ein eigenes System aufrecht zu erhalten, nämlich durch die kirchliche Verwaltungspraxis, welche man technisch mit dem Namen vigens ecclesiae disciplina bezeichnet. Man versteht darunter das bestehende Recht in seiner mit Berücksichtigung der Verhältnisse herkömmlichen Anwendung. Das Recht der Kirche ist feststehend, seine Anwendung veränderlich".

Dazu dann S. 426 unten: „Über die Anwendung dieser vigens ecclesiae disciplina fehlt es an festen Grundsätzen, und es ist deshalb eine wissenschaftliche Darstellung derselben kaum möglich". Doch nicht ganz! Kanonisten und Moralisten müssen sich vielmehr damit beschäftigen und zwar unter Anwendung der Regeln über die *consuetudo legitima,* auf die *Freisen* allerdings niemals eingeht, auch dort nicht, wo sie ganz zweifellos ist, z. B. beim kirchlichen Zinsverbot. So bekommt man freilich ein weites Gebiet für „latentes" Kirchenrecht, wie er sich ausdrückt, was aber tatsächlich längst nicht mehr latent ist. Von solchem könnte man höchstens da sprechen, wo die Befolgung eines ungerechten Staatsgesetzes ohne Abänderung des entgegenstehenden Kirchenrechts wegen der sonst eintretenden schweren Folgen für die katholischen Staatsbürger einstweilen gestattet wird nach dem Grundsatze: *lex positiva non obligat cum incommodo proportionate gravi, quod per accidens cum observatione legis coniunctum est.*

Der Wert des Buches liegt in der zusammenfassenden Darstellung aller in den deutschen Staaten mit Einschluß Österreichs erschienenen neuzeitlichen Staatsgesetze, die das Verhältnis zur katholischen Kirche betreffen. Auf mehr als 350 Seiten, oft in ziemlich kleinem (immer sehr gutem) Druck werden diese Gesetze behandelt und zwar zuerst die Gesetzgebung des alten Reiches, des deutschen Bundes u. s. w. bis zur Gründung des neuen deutschen Reiches (S. 74—81), dann die Gesetzgebung des letzteren (82 - 85), die aber nur in wenigen Punkten sich mit kirchlichen Fragen beschäftigt, weiter die Gesetzgebung Österreichs (85—93) und endlich das Staatskirchenrecht in den deutschen Bundesstaaten (94—423), das den größten Raum einnimmt, woraus man schon im vorhinein sieht, welche Zersplitterung auf diesem Gebiete herrscht und wie berechtigt der Wunsch nach Vereinheitlichung infolge dessen ist. Der Verfasser bedauert darum mit vollem Recht auch von diesem Standpunkte aus die Ablehnung des „Toleranzantrages" der Zentrumspartei. Allerdings wird man beachten müssen, daß auch durch die Darstellungsweise des Verfassers das tatsächlich Gemeinsame nirgends hervortritt, auch wo die Gesetzgebung in vielen Staaten ganz die gleichen Bahnen ging.

Es würde die ohnedies schon lange Besprechung ins Ungebührliche verlängern, wollte man hier in Einzelheiten eingehen; es möge darum genügen hinzuzufügen, daß gerade dieser Teil der Arbeit wirklich einen Fortschritt der Wissenschaft bedeutet und das Buch darum jedem, der sich mit dem deutschen Staatskirchenrecht zu befassen hat, unentbehrlich sein wird. Würde der Verfasser sich die Mühe nehmen, nicht nur die Geschichte

sondern auch die dogmatischen und philosophischen Grundlagen sich zu eigen zu machen, nach denen die katholische Kirche ihr Recht zu bilden hat, so könnte er ihr unmöglich dort Grundsatzlosigkeit vorwerfen, wo sie mit der größten Sorgfalt gerade diese Grundsätze prüft und auf die einzelnen Fälle anwendet (z. B. bei der Entscheidung über die Gültigkeit einer Ehe, vgl. S. 426). Dann würde er auch ein Werk schaffen, wie es unsere Zeit so gut verwenden könnte, das das Verhältnis zwischen Kirche und Staat bis zu den einzelnen Gesetzen von den obersten Grundsätzen des göttlichen Rechtes an verfolgte und allen, auch Anfängern, rückhaltlos empfohlen werden könnte.

Innsbruck. Max Führich S. J.

Bibliothek für Prediger. Hsg. von P. *Aug. Scherer*, Benediktiner von Fiecht. 8. B.: **Gelegenheitspredigten.** 6. Aufl., durchges. von P. *Joh. B. Lampert,* Dokt. der Theol. u. Kapitular desselben Stiftes. Mit e. Universalregister u. e. katechetischen Sachregister über alle 8 Bde. 754 S. gr. 8°. Freiburg 1917, Herder. M 10.—.

Die Freunde des großen Sammelwerkes werden die Neuauflage dieses Schlußbandes mit Freuden begrüßen. Was Reichhaltigkeit des Gebotenen angeht, übertrifft derselbe wo möglich noch die vorhergehenden Bände. Wohl jede besondere „Predigtgelegenheit“ im Seelsorgerleben ist berücksichtigt. Auch in diesem Band ist die Bearbeitungsart der Stoffe ähnlich wie früher in den Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres (1.—4. B.), für die Feste des Herrn (5. B.), der Gottesmutter (6. B.) und der Heiligen (7. B). Skizzen herrschen vor. Aber auch ausgearbeitete Predigten sind in reicher Anzahl vorhanden. Für „homiletische Erklärungen“, die in den vorausgehenden Bänden mit zum besten gehören, bieten die Gelegenheitspredigten naturgemäß weniger Gelegenheit. Nur dem Kirchweihfeste ist eine ausgiebige und wertvolle exegetisch-homiletische Erklärung vorausgeschickt.

Den „Skizzen“ und „Themata“ für das Kirchweihfest (S. 78) folgen Primiz- und Sekundizpredigten (S. 79—123), sodann Materialien, Skizzen und Themata über das allerheiligste Altarssakrament (S. 124—238), sowie für Einkleidungs- u. Profeßpredigten (S. 239—282). Eine vorzügliche geschichtlich-pastorelle Einleitung ist den Skizzen für Bruderschaften und Vereine (S. 283—325) vorausgeschickt. Zu bedauern ist, daß in diesem Abschnitte, wenigstens verglichen mit der Behandlung weniger bedeutungsvoller Gegenstände, dem Missionsgedanken doch recht wenig Beachtung geschenkt ist. Viel Brauch-

bares enthalten die Standesunterweisungen für Verehelichte (S. 326—366) und für Unverehelichte (S. 367—412). Bei den Bitt- und Dankfesten ist besonders das Ernteanliegen berücksichtigt (S. 413—456). Ein breiter Raum ist den Exerzitien (10, 8 und 3 tägige gewährt (S. 457—574). Doch hätte man nach der vorzüglichen Einführung in den Geist und den Inhalt der „ignatianischen Exerzitien" eine andere Auswahl der Betrachtungen für die „zehntägigen Exerzitien über Christus den Herrn" erwartet, die der vorausgegangenen Anleitung und der Bezeichnung „ignatianische" Exerzitien besser entsprechen würden; auch wäre das nicht schwer gewesen, da *Franz Neveu S. J.*, dessen Werken diese zehntägigen Exerzitien entnommen sind, doch auch ganz vorzügliche ignatianische Exerzitien herausgegeben hat. — Für die Abhaltung von Volksmissionen sind nur 5 ziemlich kurz gehaltene Entwürfe geboten; aber recht gut ist die historisch-pastorelle Einleitung dazu, die auch die Privilegien der Redemptoristen- und Jesuitenmissionen bringt (S. 578—582).

Die unter dem Gesamttitel „vermischte Gelegenheiten" gruppierten Reden (S. 583—709) bringen Antritts- und Abschiedsreden für Seelsorger, Trauungsreden — auch die Jubelhochzeit ist nicht vergessen —, Reden bei Einweihung von Kirchen (auch profanierten), Altären und Friedhöfen, bei Kreuz-, Glocken- und Fahnenweihen, Ermahnungsreden an die Schuljugend bei wichtigen Anlässen (Beginn des Schuljahres, vor der hl. Beicht, der hl. Firmung der ersten hl. Kommunion, bei Schulschluß und Preisverteilung). Auch für die Eidesablegung sind vier Ansprachen geboten; den Schluß bilden Ermahnungsreden an Konvertiten und Leichenreden.

Im Wesentlichen folgt die Neuauflage des Schlußbandes, sowohl was den Aufbau des Ganzen wie den Inhalt der einzelnen Gegenstände anbelangt, der letzten im Jahre 1901 erschienenen. Doch fehlen nicht Erweiterungen und Verbesserungen. Auch das im Schlußband angefügte Universalregister und das Katechetiscbe Sachregister weisen solche auf.

Im übrigen gilt von dem Schlußbande, was von der ganzen „Bibliothek" gesagt werden muß: Der Prediger, dem das große Werk n u r eine Stoffquelle bleibt und eine Anregung zu s e l b s t s t ä n d i g e r Verarbeitung und Vertiefung des Gebotenen, wird großen Nutzen und reiche Belehrung aus demselben schöpfen. Würde es jedoch gegen die Absicht der Herausgeber von den Benützern als ein „*Dormi secure*" betrachtet, so wäre es zur Hebung der katholischen Kanzelberedsamkeit gewiß nicht förderlich.

Innsbruck. Johann E. Rainer S. J.

1. **Die Intelligenzprüfung an Kindern und Jugendlichen.** Methoden, Ergebnisse, Ausblicke. Von *William Stern.* Zweite Aufl., erweitert um: Fortschritte auf dem Gebiet der Intelligenzprüfung 1912—1915. Leipzig 1916. Joh. Ambros Barth. V + 170 S. gr. 8°. M 5.50.

2. **Psychische Geschlechtsunterschiede.** Ergebnisse der differentiellen Psychologie, statistisch bearbeitet von *Otto Lipmann.* 2 Teile (Beihefte zur Zeitschr. für angewandte Psychologie 14a und 14b). 108 u. 172 S. gr. 8°. Leipzig 1917, Joh. Ambros Barth. M 12.—.

1. *W. Sterns* Arbeit ist aus einem beim Berliner Psychologenkongreß 1912 vorgelegten Sammelreferat über Intelligenz- (Begabungs-) Forschung, wohl das aussichtsreichste Gebiet der angewandten Psychologie, herausgewachsen. Seit 1912 hat sich auf diesem Gebiet zwar nichts umstürzend Neues ereignet, weshalb der Verf. mit gutem Recht die damalige Arbeit unverändert lassen konnte (S. 1—106); aber manche neuen Fortschritte verlangten in der Neuauflage Berücksichtigung, und so wurden sie in einem selbständigen 2. Teil (S. 107—170) verarbeitet.

Die Hauptabschnitte beider Teile sind: I. Begriff und Aufgabe der Intelligenzprüfung; Einzeltests und Testserien; Methode der Altersstaffelung (Binet—Simon-Methode); Schätzung und Prüfung feinerer Intelligenz-Abstufungen (mit Hilfe der Rangmethode). II. Einleitende kritische Übersicht über die neuesten Arbeiten; Staffelmethode; andere Methoden. Beide Teile haben reiche Literaturverzeichnisse und einige weitere Ergänzungen.

Der ursprüngliche Rahmen eines bloßen Berichtes ist insofern weit überschritten, als *St.* zu den behandelten Fragen durchwegs kritisch Stellung nimmt und Vorschläge zur Verbesserung und zum Ausbau der einzelnen Methoden macht. Daß es ihm gelungen ist, auf verhältnismäßig engem Raum eine so zahlreiche Literatur derart darzustellen, daß der Leser sich über sie ein ausreichend sicheres Urteil bilden kann, war nur bei einer vollständigen Beherrschung des weitschichtigen Stoffes möglich. Sehr wohltuend berührt die unbestechliche Sachlichkeit und die Freiheit von den Verstiegenheiten, wie sie ein Kennzeichen vieler Literaturprodukte der modernen Pädagogik geworden sind.

Obwohl an Umfang z. B. hinter *Meumanns* Ausführungen (im 2. Band der Vorles. zur Einführung in die experim. Pädag. 2. Aufl.) bedeutend zurückstehend, ist *Sterns* Arbeit zweifellos die beste zusammenfassende Darstellung über den gegenwärtigen

Stand der Frage und ein sehr zuverlässiger Wegweiser für deren weitere wissenschaftliche Förderung. Auch die Praktiker, Lehrer der Normal- und der Hilfsschulen, Schulärzte und alle an der modernen Jugendfürsorge Beteiligten werden an dem Buch einen ausgezeichneten Studienbehelf finden. Die Darstellungsart ist so klar und übersichtlich, daß das Verständnis auch der etwas verwickelteren Teile nicht übergroße Schwierigkeiten bereitet.

Sofort am Beginn umgrenzt *St.* aufs genaueste seine Aufgabe dahin, daß er nicht die Frage nach dem allgemeinen Wesen der Intelligenztätigkeit zu erörtern habe; diese Untersuchung der Phänomene, die das Denken als solches konstituieren, sei Sache der allgemeinen, theoretischen Psychologie, während die vorliegende Arbeit in die differentielle, angewandte Psychologie einschlage und nur die Intelligenz als Anlage zu berücksichtigen habe, und zwar als eine Anlage, durch die sich Mensch von Mensch unterscheidet; Intelligenzprüfung ist eben die Feststellung des Grades dieser Veranlaguug in einem individuellen Falle. — Zweifellos ist eine derartige Einschränkung des Untersuchungsgebietes berechtigt; sie bildet die beste Grundlage für einen klar bestimmten Fortgang der Erörterungen und schützt vor Abschweifung in andere Fragen. Aber als eine dankenswerte Beigabe hätte man gerade vom Verfasser gern einige Erläuterungen über das „allgemeine Wesen der Intelligenztätigkeit" in Empfang genommen, Ebenso hätte man für die grundlegende Definition der Intelligenz als „allgemeine Fähigkeit eines Individuums, sein Denken bewußt auf neue Forderungen einzustellen; sie ist allgemeine geistige Anpassungsfähigkeit an neue Aufgaben und Bedingungen des Lebens" (S. 3) eine eingehendere Analyse in dem Sinne gewünscht, daß noch besser klargestellt würde, wie die im Verlauf des Buches zur Erörterung kommenden Einzel-Erscheinungen der Intelligenz tatsächlich zwanglos dieser Definition sich einfügen.

2. Weniger befriedigt als Ganzes die Arbeit *Lipmanns.* Nicht als ob es ihr an Fleiß oder Gewissenhaftigkeit fehlte; eher könnte man fragen, ob das ziemlich magere Ergebnis einen solchen Arbeitsaufwand lohnt. Eine gewaltige Menge Einzelmaterials, das schon im Druck veröffentlicht, zum Teil noch nicht gedruckt ist, insgesamt an 5000 Einzelresultate, sind von *L.* gesammelt und verarbeitet worden, um in die Frage Licht zu bringen, „ob das Seelenleben des männlichen und des weiblichen Menschen typische Verschiedenheit aufweist, in welcher Richtung solche Unterschiede vorliegen, ob die Unterschiede groß genug sind, um praktische Unterscheidungen z. B. hinsichtlich der Erziehung zu rechtfertigen" (Vorw.).

Die Untersuchungen des 1. Teiles sind so gruppiert: Nach kurzer, nicht gerade klarer Erläuterung der Methoden (Kap. I) werden die Einzelergebnisse zunächst nach den Autoren der unveröffentlichten Materialien zusammengestellt (Kap. II), während für den gedruckten Stoff wegen seines Umfanges nur auf das Literaturverzeichnis und auf die Tabellen im Archiv des Berliner Institutes f. angewandte Psychologie verwiesen wird; hierauf folgt (III. Kap.) eine systematische Übersicht der Einzelergebnisse (gruppiert nach: Empfindungen, Bewegung, Vorstellungen, Rechnen, Naturwissenschaften, Technik, Zeichnen, Erdkunde, Geschichte, Fremdsprachen, Muttersprache, allgemeine geistige Entwicklung, Eigenschaften des Gefühls- und Willenslebens), ein Vergleich des Geschlechtsverhältnisses in verschiedenen Altersstufen (IV. Kap.), die allgemeine Statistik der Ergebnisse (V. Kap.) und die praktische Schlußfolgerung mit Rücksicht auf die Koëdukationsfrage. — Der 2. Teil enthält hauptsächlich die Tabellen zum 1. Teil sowie (S. 120—162) die Bibliographie.

In der praktischen Schlußfolgerung (I. Teil S. 104—106) macht *L.* mit vollem Recht aufmerksam, daß die Koëdukationsfrage mehrere sehr verschiedene Bestandteile umschließt, nämlich: 1. Ist es — nationalökonomisch, ethisch, politisch — wünschenswert, daß Frauen dieselbe Bildung besitzen wie Männer? 2. Sind die Wirkungen eines Zusammenlebens der Geschlechter, wie es Koedukation mit sich bringt, wünschenswert? 3. Sind die psychologischen Bedingungen für einen gemeinschaftlichen Unterricht beider Geschlechter vorhanden, d. h. ist die psychische Veranlagung beider Geschlechter ähnlich genug, um einen gemeinsamen Unterricht zu gestatten oder liegen solche Unterschiede allgemeiner Art in einzelnen psychischen Funktionen während gewisser Altersstufen vor, daß der gemeinsame Unterricht gar nicht oder nicht vollständig möglich ist?

L. will nur zur dritten dieser Fragen einen Beitrag liefern. Seine Ansicht lautet: Auch hier ist eine eindeutige Antwort noch nicht möglich. Nur relativ läßt sich sagen: tatsächlich finden sich zwar merkliche Unterschiede auf recht vielen Gebieten des Seelenlebens der beiden Geschlechter, aber wenigstens „solange die Schulen nicht noch viel mehr als bisher nach dem Begabungsprinzip differenziert sind, solange ist auch psychologisch kein Grund einzusehen, sie nach dem Geschlechtsprinzip zu differenzieren".

Das ist nun allerdings nicht gerade eine radikale Ansicht, obschon sie nicht völlig übereinstimmt mit den Erörterungen, wie sie z. B. *W. Stern* beim 3. Kongreß für Jugendbildung und Jugend-

kunde (Breslau 1913) vorgelegt hat[1]). Aber die ganze Arbeit *Lipmanns* hinterläßt den Eindruck einer gewissen Einseitigkeit oder wenigstens der Unvollständigkeit; man muß es loben, daß er selbst seinen Schlußfolgerungen das Bekenntnis beifügt, es könnten seiner Arbeit vielleicht sehr wichtige seelische Geschlechtsunterschiede entgangen sein, und der Grund könnte nach einer brieflichen Mitteilung von *W. Stern* im folgenden liegen: „Die Arbeit vergleicht durchweg Einzelerscheinungen bezw. Einzeleigenschaften miteinander, und zwar selbstverständlich nur solche, die quantitativ meßbar bezw. bisher gemessen sind. Demnach sind nicht in Betracht gezogen: 1. Eigenschaften, die sich der quantitativen Bestimmung entziehen; und sie können oft gerade die wesentlichsten und zentralsten sein ... 2. Strukturzusammenhänge von Eigenschaften; und wenn man nicht der Meinung ist, daß der Mensch aus einer bloßen Addition seiner Eigenschaften besteht, so wird man gerade in jenen Strukturerscheinungen auch das Wesentliche der Unterschiede zwischen Mensch und Mensch, zwischen Geschlecht und Geschlecht usw. vermuten ... Aus beiden Gründen sind nun die hier konstatierten Geschlechtsunterschiede wahrscheinlich bei weitem geringer als diejenigen, die wirklich vorhanden sind". — Es wird sich empfehlen, zur Ergänzung der Arbeit *Lipmanns* wenigstens den Vortrag *Sterns* auf dem genannten Breslauer Kongreß heranzuziehen.

Auch die Art, wie *L.* die schon vorhandenen Arbeiten verwendet, wird viele Leser nicht zufriedenstellen. Im Eingang setzt er wohl auseinander, und man wird das ja auch nicht bezweifeln, daß er aus der umfangreichen Literatur nur Zuverlässiges zur Verarbeitung ausgewählt habe. Aber im ganzen weiteren Verlauf er-

---

[1]) Vgl. darüber Heft 8 der Arbeiten des Bundes für Schulreform: „Der Unterschied der Geschlechter und seine Bedeutung für die öffentliche Jugenderziehung" S. 37. Für die Frage nach der Anpassung der Pädagogik an die seelischen Anlagen der Zöglinge gibt hier *Stern* folgende Antwort: „Wenn die heutige Mädchenerziehung die Rangunterschiede gegenüber den Knaben beseitigen will und wenn sie alle Gegenstände der Kultur dem Mädchen ebenso zugänglich machen will wie dem Knaben, so entspricht dies nur unserer These, daß im Rang und im Gegenstand nicht das Wesentliche des Geschlechtsunterschiedes liegt. Wenn sie aber die gleichen Gegenstände dem Mädchen in der gleichen Form wie dem Knaben bietet, die gleichen Einstellungsweisen vorausetzt oder fordert, die gleichen Entwicklungstempi annimmt usw., dann scheinen wesentliche Züge der weiblichen Eigenart bedroht zu sein".

fährt man nicht, wie weit wenigstens die bedeutenderen Vorarbeiten kritisch vorgegangen, welche Methoden sie eingehalten haben; man ist für die Beurteilung dieser so wichtigen Fragen lediglich auf die Mittelinstanz *L.s* angewiesen und kommt nur zu diesem Urteil: *L.* hat die Arbeit gebilligt, sie dürfte also brauchbar sein. Daß es nicht leicht ist, in kurzer Form über einen ausgedehnten Literaturzweig kritisch Aufschluß zu geben, muß freilich zugestanden werden; daß es dennoch in befriedigender Weise geschehen kann, das beweist die an erster Stelle besprochene Schrift *W. Sterns* über die Intelligenzprüfung.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

Wissenschaftliches Arbeiten. Beiträge zur Methodik und Praxis des akademischen Studiums. Von Dr. phil. et theol. *Leop. Fonck S. J.*, Rektor des päpstl. Bibelinstitutes in Rom. 2., verb. Aufl. (4.—6. Tausend) Innsbruck 1916, Fel. Rauch. XII + 396 S. gr. 8°. K 4.70.

Der Verf. dieser vorzüglichen Arbeits-Anleitung hatte für die zweite Auflage eine durchgreifendere Umarbeitung geplant, als er sie tatsächlich vornehmen konnte. Aber besser ist es, daß das Buch nun doch wieder erhältlich ist, nachdem die erste Ausgabe lange vergriffen war. Zu „verbessern" in dem Sinne, als ob es etwa Unrichtiges oder Unbrauchbares enthalten hätte, gab es ja kaum etwas; von sehr berufener Seite ist gleich der erste Wurf des Buches als ein durchwegs gelungener bezeichnet worden. Umso angenehmer berührt es, daß der Verf. für die neue Auflage an vielen Stellen auch kleinere Wünsche seiner Kritiker aufs entgegenkommendste berücksichtigt hat, so daß durch die meistens kleinen, aber zahlreichen Ergänzungen der Umfang des Werkes um mehr als 3 Druckbogen zugenommen hat.

Eine bedeutendere Veränderung betrifft nur die „Quellennachweise". Sie standen zuerst mitten im Text (S. 125—148), jetzt sind sie in den Anhang verwiesen und bedeutend vermehrt (S. 329—356; anstatt der früheren 385 Nummern sind es 646 geworden). Im übrigen ist die Anlage unverändert geblieben: Der I. Teil (S. 3—110) schildert „die Schule des wissenschaftlichen Arbeitens", nämlich das wissenschaftliche „Seminar" in der alten Zeit und an den modernen Universitäten, seinen Zweck, Einrichtung, Hilfsmittel (Bibliothek, Anschauungsmittel), die verschiedenen seminaristischen Arbeiten. Auch die heute so wichtige „populärwissenschaftliche Darstellung" ist nicht übergangen. Die wichtigste und schwierigste Arbeits-Gattung, näm-

lich die eigentlich „wissenschaftliche Arbeit im strengen Sinne" bestimmt *F.* so: „die eingehende Erörterung einer Frage aus einem Gebiete der gelehrten Studien in wissenschaftlicher Form zum Zwecke einer Förderung der Forschung durch die eigene Arbeit" (S. 106). Ihrer Methode ist der größere II. Teil des Buches (S. 111—328) gewidmet; er umfaßt die Wahl des Themas (111—125), das Sammeln des Stoffes (126—183, mit dem überaus praktischen Kapitel über die Kollektaneen), das Verarbeiten des Stoffes (184—248), die Darstellung 249—275) und die Veröffentlichung (276—328). — Der Anhang bringt außer den reichen Quellenangaben die Seminarstatuten der Innsbrucker theol. Fakultät.

An Klarheit, Verständlichkeit und praktischer Brauchbarkeit läßt sich das von *Fonck* Gebotene kaum übertreffen; dazu werden für die schwierigeren Seiten des wissenschaftlichen Arbeitens sehr passend gute Muster genannt, an denen die theoretischen Winke des Buches in ihrer Verwirklichung studiert werden können, und wer noch tiefer in die Geheimnisse des geistigen Werkbetriebes eindringen will, wird vom Verf. in den Literaturbehelfen an bewährte Führer gewiesen.

Die historischen Rückblicke enthalten manchen apologetischen Beitrag über den wissenschaftlichen Eifer in der Kirche Christi und müssen so auf die jüngere Generation aufmunternd einwirken. Von zwei Seiten her kann deren wissenschaftliches Streben gehemmt werden: das einemal ist es Furcht und Unbeholfenheit, weil man trotz Arbeitslust und Fähigkeit die Sache aus Mangel an Schulung nicht recht anzufassen versteht, ein andermal ist es umgekehrt allzu großer Wagemut, der zur Überstürzung führt und schließlich jedem Irrtum Tür und Tor öffnet. Gegen beide Schäden ist *F.s* Buch ein wirksames Hilfsmittel: sanft und doch sicher führt es auch diejenigen, die nicht selbst an einem Universitätsseminar gebildet worden sind, in den Betrieb der „Geisteswissenschaften" ein; nach der anderen Seite wird so konsequent auf Gewissenhaftigkeit in jeder geistigen Arbeit gedrängt, daß die Verbreitung und das Studium des Buches vielen bedauerlichen Entgleisungen der Geistesarbeiter vorbeugen müßte. Das Buch gehört zum Besten, was die neuere „Hochschuldidaktik" hervorgebracht hat.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

Die Peschiṭtho zum Buche Josua untersucht von Dr. *Hermann Mager*. (Freiburger Theologische Studien, hsg. v. *G. Hoberg* und *G. Pfeilschifter*. 19. Heft). Freiburg i. Br., Herdersche Verlagsbuchhandlung, 1916. XI u. 111 S. M 3.20.

Für eine künftige kritische Peschiṭtho-Ausgabe sind textkritische Vorarbeiten wie die vorliegende Spezialuntersuchung zum Buche Josua sehr zu begrüßen. Der Verfasser untersucht im ersten Teil seiner Arbeit die Druckausgaben (Pariser und Londoner Polyglotte, die Ausgaben von Lee, von Urmia und Mossul) und ihr Verhältnis zu einander, die Handschriften (Codex Ambrosianus, 5 Handschriften des Britischen Museums: Add. 12172 [6. od. 7. Jahrh.]; Add. 14439 [6. od. 7. Jahrh.]; Add. 14440 [10. od. 11. Jahrh.]; Add. 17102 [599 n. Chr.]; Add. 14666 [6. od. 7. Jahrh.]; und eine Handschrift Ms. orient. 1616. Sach. 32 [14. od. 15. Jahrh.] der k. Bibliothek zu Berlin) und ihren Charakter, sowie die (wenigen) Väterzitate, um dann mit einem textkritischen Apparat diesen Teil seiner Arbeit abzuschließen.

Der 2. Teil ist hauptächlich den Untersuchungen über das Verhältnis des syrischen Textes zum hebräischen Text, zum Targum und zur Septuaginta gewidmet. Da die Untersuchungen des Verfassers Vertrauen erwecken, mögen seine Ergebnisse hier notiert werden. Er schreibt in seinem Schlußwort (S. 111): „Der Text der Londoner Polyglotte und der Lee'schen Bibel ist lediglich eine Wiedergabe des Textes der Pariser Polyglotte, daher brauchen diese drei Texte auch im Buche Josua nicht mehr auseinander gehalten zu werden. Dieser Polyglottentext ist kein guter Vertreter der westsyrischen Textgestalt der Peschiṭtho, wie cod. Ambros. und die Londoner Handschriften zeigen. Vertreter der ostsyrischen Textgestalt sind die Urmiaer und die Mossuler Ausgabe; bei letzterer ist die erstere herangezogen oder gar zugrunde gelegt worden[1]; die korrektere ist die Mossuler Ausgabe. Auch für das Buch Josua bestätigt sich, daß die west- und ostsyrische Textgestalt nur geringe Verschiedenheit zeigt, wenn anders U und M unverfälschte Zeugen der ostsyrischen Tradition darstellen. Die syrische Übersetzung darf als eine gute zuverlässige Arbeit bezeichnet werden. Abweichungen von der hebräischen Vorlage sind zurückzuführen einerseits auf das sichtliche Bestreben des Übersetzers, seine Übersetzung fließend und deutlich zu machen, andrerseits auf Verderbnis des hebräischen Textes oder Unkenntnis des zumeist geographischen Inhaltes im zweiten Teil. Der Übersetzer hat das Targum zu seiner Arbeit herangezogen; ebenso

[1]) Trifft auch anderweitigen Nachrichten zufolge tatsächlich zu.

lassen sich Einflüsse der Septuaginta nicht verkennen“. Mögen die Ausführungen Dr. *Mager's* auch zur größeren Verbreitung und Benützung der Ausgaben von Urmia, bezw. Mossul, noch mehr aber zur Förderung einer so sehr erwünschten kritischen Peschittho-Ausgabe beitragen! Das wäre der schönste Lohn dieser mühsamen Gelehrtenarbeit.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Die Idee der Heidenbekehrung im Alten Testament. Von Dr. *Paul Heinisch.* fb. Konsistorialrat, o. Prof. der Theol. a. d. Univ. Straßburg (Biblische Zeitfragen, 8. Folge, Heft 1/2). Münster in W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1916. 79 S. M 1.

Der werbenden Kraft des Missionsgedankens verdankt diese anziehende Studie ihr Entstehen. Ausgehend vom Universalismus der mosaischen Religion behandelt der Verfasser zunächst die religiöse Stellung der Fremden nach dem mosaischen Gesetz und die tatsächliche Stellung der Proselyten innerhalb des israelitisch-jüdischen Gemeinwesens auf Grund der Angaben der geschichtlichen Bücher, um sich dann (S. 29—65) einer ausfürlichen Darstellung der Weissagungen der Propheten zuzuwenden, „daß einst, in der messianischen Zeit, die wahre Religion sich über die Grenzen des Bundesvolkes ausbreiten“ und „die ganze Menschheit sich zum wahren Gotte Israels bekehren werde“. Diesem wichtigen und deshalb mit Recht in den Mittelpunkt der ganzen Arbeit gestellten Kapitel liegt teilweise wenigstens die in der Zeitschrift für Missionswissenschaft IV (1914) 81—106 veröffentlichte Untersuchung desselben Verfassers über „Die Idee der Heidenbekehrung bei den vorexilischen Schriftpropheten“ zugrunde. Mit einem kurzen Überblick über die messianischen Weissagungen und Erwartungen des Psalmenbuches und den Universalismus der Weisheitsbücher schließt das warm geschriebene und das Herz des Lesers erwärmende und begeisternde Büchlein. Die Grundidee, aus welcher heraus die ganze Schrift ihre eigenartige Kraft und zugleich apologetische Tendenz erhalten hat, ist von *Heinisch* (S. 65) in die folgenden Worte zusammengefaßt: „Dem Universalismus des Alten Testamentes, dem Gedanken einer Bekehrung der ganzen Menschheit zu dem einen wahren Gotte Israels, hat die Welt keine gleiche religiöse Idee gegenüberzustellen. Derselbe ist aber auch nicht aus dem Polytheismus geboren, sondern aus dem ethischen Monotheismus, und ist keine Erwartung, welche der Sterbliche selbst hervorbringt, sondern beruht auf göttlicher Erleuchtung“.

Innsbruck. J. Linder S. J.

1. **Die Wiedergeburt der deutschen Familie nach dem Weltkrieg.** Von Dr. *Franz Walter*, o. ö. Professor an der Universität München. Innsbruck 1916, Tyrolia. 129 S.

2. **Naturgemäßes Leben und die deutsche Kultur.** Von Dr. *Franz Walter*, o. ö. Professor an der Universität München. Innsbruck, Tyrolia 1917. 195 S.

Unter den vielen Reformvorschlägen für unser Leben nach dem Krieg ist wohl keiner so oft gehört worden, als der Ruf: „Zurück zur Natur!" So viel Gutes in ihm enthalten sein mag, so viel birgt er auch des Falschen, Einseitigen, Übertriebenen. Als Beleg dafür vergleiche man nur, was in dem zweiten dieser Büchlein berichtet wird von manchen Behauptungen der Vegetarianer: Die heutigen Völker Europas seien entnervt durch die naturwidrige Lebensweise. „Gift ist die tägliche Nahrung (Fleisch), Gift der Trank, den sie trinken und verderblich die Tracht, die sie tragen". Der Fleischgenuß sei schuld an allen Krankheiten, an allen geistigen und sittlichen Entartungen, selbst den Weltkrieg habe er verschuldet.

Da ist es wohl zu begrüßen, daß ein katholischer Moraltheologe, bekannt durch sein Werk „Der Leib und sein Recht im Christentum", sich daran macht, Wahres vom Falschen zu scheiden, die echten Goldkörner herauszuheben und einer vernünftigen Rückkehr zur Natur auf dem Boden christlicher Weltanschauung den Weg zu bereiten.

Im ersten dieser beiden Büchlein möchte er der Familie wieder mehr und innigere Beziehungen zu Gottes herrlicher Natur wünschen; gewiß könnten Wanderungen in der Natur, liebevolle Beschäftigung mit derselben, die Religion unterstützen, die Ehrfurcht vor dem Geheimnis der Fortpflanzung hüten, manche Auswüchse des unvernünftigen Stadtlebens beseitigen, eine Quelle reiner und erhebender Freuden sein. Manche Wünsche des Hrn. Verf. werden allerdings an den tatsächlichen Verhältnissen noch großen Widerstand finden und auf lange Zeit hinaus fromme Wünsche bleiben; aber trotzdem sollten sie weiteste Beachtung finden.

Das zweite Büchlein befaßt sich mit den Vorschlägen des Vegetarismus, der ja nicht bloß die Nahrungsmittel unseres gegenwärtigen Lebens bekämpft, sondern als Weltanschauung auftreten und eine ganz neue Kultur vermitteln will. Ihn auf das rechte Maß zurückzuführen, Ordnung und Ziel in den Wirrwarr zu bringen, und trotzdem auf die Erfüllung des Wortes des hl. Paulus „ut sobrie, juste et pie vivamus in hoc saeculo" hinzuarbeiten, ist die

Aufgabe, die sich Verf. gestellt und in verdienstlicher Weise gelöst hat.

Innsbruck. A. Schmitt S. J.

An den Gnadenquellen der Kirche. Ein Belehrungsbuch über die hl. Sakramente für das christliche Haus. Von *Alphons M. Rathgeber,* Priester der Diözese Augsburg. Limburg a. d. Lahn, Gebrüder Steffen, 1916. 212 S.

Das Buch beansprucht nicht, Neues und nur Originelles zu bringen, sondern begnügt sich, wie der Verf. bescheiden sagt, „Steine von fremden Bauplätzen zu einem Denkmal göttlicher Weisheit und Liebe zusammengetragen zu haben". Aber für ein Hausbuch ist das gerade recht: es sollten ja die großen Gedanken, die in den liturgischen Büchern, besonders dem Rituale, in den Werken der Theologen und asketischen Schriftsteller enthalten sind, dem Volke vermittelt werden. Dafür ist das vorliegende Buch äußerst geeignet. Es gibt von den sieben Sakramenten jeweils eine Belehrung über Wesen, Wirkungen, Vorbereitung und Wertschätzung, durchflochten von schönen, erhebenden Gedanken, oft auch in poetischer Form, von Illustrationen und Beispielen aus Geschichte und Leben; ferner, was es besonders wertvoll macht, eine deutsche Übersetzung des ganzen Ritus der Spendung mit praktischen Anleitungen, was (z. B. für Krankenkommunion und hl. Ölung) vorzubereiten ist. Gelegentlich der hl. Ölung werden auch die Sterbegebete und der Begräbnisritus in guter Übersetzung geboten. 8 schöne Wiedergaben von Bildern alter und neuer Meister (Hl. Familie von *Ittenbach,* dann zu jedem Sakrament ein Bild von *Reni, Führich, Schnorr v. Carolsfeld* u. a.) vollenden die äußere Ausstattung.

Um auch einen Wunsch für eine Neu-Auflage zu erwähnen sei bemerkt, daß der Verf. bezüglich der Taufnamen doch etwas zu streng ist; warum den Namen Bianca tadeln? Es ist ja nur die italienische Form für den Namen der hl. Blanca, die sehr gut ein Vorbild christlicher Mädchen und Mütter sein kann. Ganz allgemein weibliche Namen, die von männlichen abgeleitet sind, als nicht ganz passend zu bezeichnen, geht wohl auch zu weit. Warum soll der hl. Josef, den die Kirche „*Virginum custos et pater*" nennt, der hl. Aloysius, nicht auch für Mädchen und Frauen ein passender Patron und ein gutes Vorbild sein?

Innsbruck. A. Schmitt S. J.



Zur Rechtfertigung

Von Dr. **H. Bertrams**—Aachen

Gegen die Angriffe des Herrn Prof. *Nisius* in dem Artikel „Zur Erklärung von 2 Kor 3,16 ff“ im Jahrgang XXXX (1916) dieser Zeitschrift (S. 617—675).

Die Anklagen, die *N.* in diesem Artikel gegen das letzte Kapitel meiner Schrift („Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus“, Münster 1913) erhebt, gipfeln in der Behauptung, daß ich Urteile ausspreche über den Sinn paulinischer Texte, die Anschauung des Apostels an diesen Stellen, die in offenem Widerspruch stehen mit der Auslegung der Väter und der kirchlichen Lehrtradition. Zu einer solchen Anschuldigung konnte *N.* nur gelangen, indem er meine Schrift nicht als Ganzes würdigte; werden einzelne Sätze des letzten Kapitels aus dem notwendigen Zusammenhang gelöst, so kann leicht auf sie ein fragwürdiges Licht fallen. Außerdem liegen Mißverständnisse vor. So muß der Leser seiner Kritik den Eindruck empfangen, als würde durch mein Buch die Begründung der Persönlichkeit des hl. Geistes aus den Briefen des hl. Paulus erschüttert, während ich mich im Gegenteil bemühe, diese Begründung auf eine wissenschaftlich gesicherte Grundlage zu stellen. Daß mir dieses gelungen ist, ist und bleibt meine feste Überzeugung. 1 Kor 2,10; 3,16; 12,4—11 sind in ihrer Beweiskraft für die Persönlichkeit des Geistes nicht anzutasten, was auch *N.* sagen möge. Einwendungen, die er auch gegen diese Stellen erheben zu können meint, sind in meiner Schrift im Voraus widerlegt oder werden sich widerlegen lassen. Übrigens urteilt er dann über die vorliegende Frage, ob sich aus Paulus die Persönlichkeit des Geistes begründen lasse, wissenschaftlich gesprochen, so ungünstig wie nur möglich.

Daß mir seine Beurteilung nicht gerecht wird, möge man aus dem Folgenden ersehen[1]).

---

[1]) Auf eine Würdigung seiner Erklärung von 2 Kor 3,17 lasse ich mich dabei nicht ein und bemerke nur, daß sie nach meiner Überzeugung nicht stichhaltig ist. Ich halte mein Urteil aufrecht, daß die Worte „ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν“ dem Sohne gelten, und mit diesem Urteil befinde ich mich in sehr guter und auch kirchlich unantastbarer Gesellschaft. Meine Gründe sind in meiner Schrift angegeben. Ich wiederhole sie hier nicht.

1. S. 149 A. 2 hatte ich geschrieben: „Die griechischen und lateinischen Väter gehen nach der dankenswerten Übersicht, die *Holzmeister* gibt, in der Auffassung der Stelle 2 Kor 3,17 auseinander (; zum Teil legen sie mehrere Auffassungen als gleichberechtigt vor). Origenes hat die Stelle ziemlich in dem oben vertretenen Sinne verstanden (, die eine der beiden von Thomas von Aquin gebotenen Erklärungen deckt sich damit)". Diese Stelle zitiert *N.* unter Auslassung des Eingeklammerten und setzt dagegen die Behauptung: „Doch die Väter gehen, wie sich unten zeigen wird, keineswegs auseinander in der Frage, ob in V. 17 τὸ πνεῦμα den persönlichen hl. Geist bezeichne und dieser Gott genannt werde" (S. 657). Wer hat Recht? *N.* führt S. 664 für seine Auffassung folgende Väter an: Athanasius, Basilius, Gregor v. Nyssa, wohl auch Gregor v. Nazianz, Didymus, Epiphanius, Cyrill v. Alexandrien, Severianus, Chrysostomus, Theodoret, Joh. Damascenus, Ambrosius und Augustinus. Er stützt sich dabei ganz auf *Holzmeister*, auf den auch ich mich berief. Dagegen ist zu bemerken: Basilius, Didymus und Ambrosius sagen zwar an einigen Stellen ihrer Schriften, daß ὁ κύριος 2 Kor 3,17 der hl. Geist sei; an andern Stellen aber sagen sie im Gegenteil, daß ὁ κύριος der Sohn sei. Diese 3 scheiden als klassische Traditionszeugen aus. Nicht erwähnt *N.* Hieronymus, Hilarius und Marius Viktorinus, die die Deutung auf die zweite Person oder auf Gott im allgemeinen haben. Nicht klar sind die Verfasser der 3 lateinischen Kommentare zu den Paulusbriefen aus der Zeit der Väter. Cassianus gesteht, daß er den Vers nicht erklären könne. Gregor v. Nazianz kommt nicht in Betracht, da keine Stelle in seinen Schriften überliefert ist, die seine Auffassung von 2 Kor 3,17 unzweifelhaft erkennen läßt. Das alles ist bei *Holzmeister* zu lesen. Durfte ich nun nicht so schreiben, wie oben angegeben? Was bleibt von dem Versuche übrig, mein Urteil über diese Stelle in Widerspruch zu setzen mit der Väterüberlieferung und kirchlichen Lehrtradition, zumal z. B. *Thomas v. Aquin*, *Lebreton*, *Belser*, *Prat* in 2 Kor 3,17 keine Beweisstelle für die Gottheit des hl. Geistes gefunden haben?

2. *N.* schreibt S. 656: „Mit keiner Silbe erwähnt er (*Bertrams*) die Erklärung der Väter und den irgendwie feststehenden kirchlichen Schriftsinn". S. 664: „Er beseitigt aus der Liste der Beweisstellen für die Persönlichkeit des Geistes viele andere zum Teil klassische Stellen (Rom 8,9. 16. 26 f; Gal 4,6; 1 Kor 6,19; Eph 4,30; 2 Tim 1,14 u. s. w.), die bisher in der kirchlichen Lehrtradition, in den kath. Kommentaren und theologischen Lehrbüchern allgemein, im Anschluß an die Väterexegese, als offen-

kundige Zeugnisse für die Lehre des Apostels von der Persönlichkeit des hl. Geistes angeführt wurden".

Wie ist die Wirklichkeit? Daß die Möglichkeit besteht, daß τὸ πνεῦμα z. B. an den Stellen Röm 8,9; 1 Kor 6.19: 2 Tim 1,14 die Persönlichkeit des hl. Geistes bezeichnet, habe ich nicht geleugnet, sondern nur auf die Schwierigkeiten aufmerksam gemacht, die der Beziehung auf eine Person entgegenstehen und diesen Stellen die volle Beweiskraft nehmen. Ausdrücklich habe ich gerade bei diesen Stellen S. 152 A. 3 gegen *Arnal* betont, daß sie keinen Beweis gegen die Persönlichkeit liefern. Die Einwendungen bei *Nisius* S. 658 f stoßen mein Urteil über diese Stellen nicht um. „Glaube", „Sünde", „Gutes" sind zwar Abstracta. Aber wenn Paulus von diesen Abstracta ein Wohnen aussagt, warum soll ein Concretum unter allen Umständen persönlich sein, wenn man ihm ein Wohnen zuschreibt? Außerdem ist 2 Kor 12,9 ausdrücklich zu lesen, daß die δύναμις τοῦ Χριστοῦ in dem Apostel wohne, und diese δύναμις τοῦ Χριστοῦ ist nach der Anschauung des Apostels kein Abstractum, sondern mit dem sachlichen πνεῦμα identisch, wie in meiner Schrift S. 29 bewiesen ist. Diese Stelle hatte ich neben Röm 7,17. 18. 20; 2 Tim 1,5 angeführt. Während *N.* diese Stellen, wo Abstracta in Frage kommen, ins Auge faßt, übergeht er jedoch 2 Kor 12,9.

Wenn ich die Beweiskraft der von *N.* bezeichneten Stellen vorsichtiger beurteile, als es bei vielen Vätern und in vielen Lehrbüchern bisher geschehen ist, so muß man berücksichtigen, daß die Väter und älteren Theologen aus diesen Stellen keineswegs die Persönlichkeit des hl. Geistes zu erweisen hatten — die wurde z. B. von den Arianern gar nicht geleugnet —, vielmehr suchten sie Zeugnisse für die gleichwesentliche Gottheit des hl. Geistes. Meine Aufgabe aber war es, für die Persönlichkeit des hl. Geistes in die Schranken zu treten. Manche Stellen, die die Väter mit Recht gegen die Arianer wenden unter Voraussetzung der unbestrittenen Persönlichkeit, mußte ich als Beweisstellen für die Persönlichkeit beiseite lassen oder geringer bewerten. Daß die Väter oder Kirchenlehrer keineswegs wichtigen Stellen, die nach *N.* klassische Stellen für die Persönlichkeit des Geistes sind, eine andere Deutung zu geben sich fürchten, wenn es die Rücksicht auf ernste Schwierigkeiten erfordert, ersehe man aus dem Folgenden.

Bei der Besprechung von Eph 4,30, einer nach *N.* klassischen Stelle, erwähnte ich die Auffassung des hl. *Thomas v. Aquin*, der entgegen manchen Vätern τὸ πνεῦμα hier nicht auf den persönlichen Geist bezieht. Bin ich nicht berechtigt oder ist es un-

kirchlich, hier auf Gründe hin der Meinung des Aquinaten zu folgen? — S. 156 A 2 betonte ich im Anschluß an *Estius*, daß manche Väter in den mazedonianischen Kämpfen auf Röm 8,26 f sich nicht berufen haben, sondern τὸ πνεῦμα von einem Engel oder einer Gabe des hl. Geistes erklären oder vom Menschengeiste. Nach *N.* aber ist Röm 8,26 f eine klassische Stelle für die Persönlichkeit des hl. Geistes.

Aus dem im vorigen Abschnitt und dem unter 1. Gesagten folgt, daß ich an entscheidenden Stellen, wo meine Bedenken gegen die landläufige Meinung am meisten hervortreten, sehr wohl die Auffassung der Väter berücksichtigt habe und mich teilweise mit ihnen in Übereinstimmung befinde. Was soll man also von den Worten sagen, die *N.* schreibt: „Mit keiner Silbe erwähnt *B.* die Erklärung der Väter und den irgendwie feststehenden kirchlichen Schriftsinn"? *N.* möge beweisen, daß ich auch nur an irgendeiner Stelle eine Erklärung, d. h. hinsichtlich einer dogmatischen Stelle, gegeben habe, die gegen die übereinstimmende Lehre der Väter oder den irgendwie feststehenden kirchlichen Schriftsinn verstößt oder nicht mit ihr vereinbar ist. Er hat diesen einen katholischen Theologen schwer treffenden Vorwurf nicht begründet und hat schwerwiegende Sätze meiner Schrift übersehen und nicht beachtet, die seiner Anklage jeden Boden entziehen.

3. Wenn an der einen Stelle Röm 8,26 f nach Chrysostomus und Ambrosius τὸ πνεῦμα mit dem Artikel nicht den persönlichen hl. Geist bezeichnet, so ist der Kanon, den *N.* S. 652 aufstellt, durchbrochen, und es nützt nichts, sich auf den hl. Athanasius zu berufen, da andere hochangesehene Kirchenväter sich keineswegs in ihrer Bibelerklärung darnach richten. Athanasius in Ehren, aber nicht jede seiner theologischen Auffassungen ist für die Kirche maßgebend geworden.

4. *N.* macht mir zum Vorwurf, daß ich katholische, offenbarungsgläubige und ungläubige, rationalistische Theologen in buntem Durcheinander einführe und benütze. Der Vorwurf ist seltsam in einer Zeit, wo man umfassende Literaturbenutzung allerseits anstrebt. Zudem wollte ich keine dogmatische Abhandlung schreiben, sondern eine geschichtliche Abhandlung mit apologetischer Tendenz und mit dem ausdrücklich angegebenen Zweck der Auseinandersetzung mit der protestantischen Literatur. Da ist es doch selbstverständlich, daß ich die protestantische Literatur aller Richtungen möglichst vollständig verwende. Und wenn ich sie „im bunten Durcheinander" nenne, statt jedesmal erst Katholiken, dann gläubige Protestanten, dann Rationalisten getrennt aufzuführen, so wird in der wissenschaftlichen Welt dies Verfahren wohl nicht von vielen als Fehler angesehen werden.

Um noch andere Behauptungen der Kritik von *N.* zu beantworten, müßte man noch lange fortfahren. Doch sei darauf verzichtet. Wer meine Arbeit kennen lernen will, muß sie selber lesen. Nüchterne Beurteiler werden ein andres Bild daraus gewinnen, als *N.* bietet.

Erwiderung

Die Beschwerden, welche H. Dr. *H. Bertrams* in obiger „Rechtfertigung" gegen meine genannte Abhandlung erhebt, beruhen durchweg auf irrigen Annahmen und Voraussetzungen.

1. *B.* beklagt sich, daß ich durch Anführung „aus dem notwendigen Zusammenhang" seiner Schrift gelöster Sätze den Eindruck erwecke, als würde durch sein Buch „die Begründung der Persönlichkeit des hl. Geistes aus den Briefen des Paulus erschüttert". — Ein Vorwurf in dieser Allgemeinheit ist in meinen Ausführungen nicht enthalten. Ich erwähne ausdrücklich, daß *B.* drei paulinische Texte als beweiskräftig für die Persönlichkeit des Geistes gelten läßt, beanstande aber, daß er andere vom Standpunkte der kath. Exegese ebenso beweiskräftige Texte verwirft. Daß ich durch Herausreißen einzelner Sätze aus dem Zusammenhang ihren Sinn geändert oder in „fragwürdiges Licht" gesetzt habe, hat *B.* mit keinem Beispiel belegt. Wenn ich (S. 657) bei Anführung der Worte *B.s* (S. 149 A. 2) einen Zwischensatz weggelassen habe, so sieht jeder leicht, daß dieser wesentlich dasselbe besagt, was in dem von mir zitierten Satz enthalten ist. Daß ich ferner den Schlußsatz über die Erklärungen des hl. Thomas weggelassen, ist vollkommen darin begründet, daß die Frage an jener Stelle sich ja nur um die Vätererklärungen drehte.

2. *B.* bemerkt: „1 Kor 2,10; 3,16; 12,4—11 sind in ihrer Beweiskraft für die Persönlichkeit des Geistes nicht anzutasten, was auch *N.* sagen möge". Sodann meint er, ich urteile „über die vorliegende Frage, ob sich aus Paulus die Persönlichkeit des Geistes begründen lasse, wissenschaftlich gesprochen, so ungünstig wie nur möglich". — Als ob ich überhaupt nur den Gedanken angedeutet hätte, die Beweiskraft der genannten Texte anzugreifen, selbstverständlich streng „wissenschaftlich genommen". Ich sagte doch nur (S. 658). *B*, dürfte sich einer „Täuschung hingeben", wenn er meint, diese Texte seien „gegen die Einwürfe rationalistischer Gegner" besser gefeit, als die andern; d. h. rationalistische Gegner könnten gegen die Beweiskraft gleich wirksame oder vielmehr nach meiner Ansicht gleich unwirksame Einwürfe erheben, wie diejenigen sind, denen *B.* die Beweiskraft der andern

Texte geopfert hat. Im Übrigen dringt hier die prinzipiell unrichtige Auffassung des Verf.s durch, als ob eine Auslegung, die zunächst, wie von der Lehre der übrigen Offenbarungsschriften, so von der Vätererklärung als sicherm Interpretationskanon ausgeht, nicht „wissenschaftlich" wäre.

3. Die Hauptbeschwerde *B.s* geht dahin, meine Beurteilung werde seiner Schrift „nicht gerecht", weil ich ihm wegen seiner Erklärung von 2 Kor 3,17 einen Widerspruch mit der Vätererklärung und der kirchlichen Lehrtradition vorgeworfen. „Was bleibt von dem Versuche übrig, mein Urteil über diese Stelle in Widerspruch zu setzen mit der Väterüberlieferung und kirchlichen Lehrtradition, zumal z. B. *Thomas v. Aquin*, *Lebreton*, *Belser*, *Prat* in 2 Kor 3,17 keine Beweisstelle für die Gottheit des hl. Geistes gefunden haben". — Die ganze Beschwerde beruht auf einer irrigen Voraussetzung, die leicht aus meinen diesbezüglichen Ausführungen S. 656 f u. 664 ff als solche zu erkennen ist. Nirgends habe ich den obigen Vorwurf gegen *B.* wegen seiner Erklärung von 2 Kor 3,17 erhoben. Hiernach ist es zwecklos, auf seine weitern Erörterungen bezüglich des Väterkonsenses und der kirchlichen Lehrtradition näher einzugehen. Übrigens sind diese schon in den oben angeführten Abschnitten meines Artikels erledigt. Ich rede, was 2 Kor 3,17 angeht, nicht absolut von einem *consensus patrum*, sondern von einem „nahezu einstimmigen *consensus patrum*" (664) und sage nur, daß mir eine Erklärung, die von diesem *consensus* abweicht, „als sehr hinfällig" gelte" (666)[1], ich rede auch nicht von einer feststehenden kirchlichen Lehrtradition, sondern im Gegenteil von „einer Verdunkelung der exegetisch-dogmatischen Tradition" (665) bei den spätern kath. Theologen.

4. Die Verwahrung, die ich vom Standpunkt des kath. Exegeten und Bibeltheologen gegen die ganze Darstellung *B.s* einlege, betrifft zunächst die vom Verf. angewandte Methode. Bei der methodischen Erörterung *B.s* über die Normen für das Verständnis der paulinischen Anschauung (S. 168) findet sich nichts über den Auslegungskanon, der auf die Vätererklärung und die kirchliche Lehrtradition hinweist. Das ist der Sinn meiner Worte: „Mit keiner Silbe erwähnt er die Erklärung der Väter

[1]) Hiermit steht der Satz: „Doch die Väter gehen keineswegs auseinander" (S. 657), auf den *B.* oben seine zuversichtliche Frage: Wer hat Recht? gründet, nicht im Widerspruch. Im Zusammenhang soll ja durch denselben nur das von *B.* vorgeschützte, vollständige Auseinandergehen der Väter in Abrede gestellt werden.

und den irgendwie feststehenden kirchlichen Schriftsinn" — und nicht das, was *B.* oben aus diesen Worten, unter Nichtbeachtung des Zusammenhanges, herausliest. Der Theorie entspricht in der Schrift *B.s* die Praxis. Mit ganz vereinzelten Ausnahmen wird die kath. exegetische Tradition zu den vielen in Betracht kommenden Stellen nicht erwähnt, geschweige denn genauer erforscht. Dagegen werden entscheidende Urteile über den Sinn der Stellen auf Grund rein exegetischer „Beweise" gefällt.

5. Meine Verwahrung richtet sich ferner gegen die Behandlung gewisser paulinischer Texte, ich wiederhole, 2 Kor 3,17 nicht eingeschlossen. *B.* läßt nur 1 Kor 3,16; 2,10, 12,4—11 als beweiskräftige Stellen für die Persönlichkeit des Hl. Geistes gelten. Man denke, an allen andern Stellen, beisp. Röm 5,5 (*Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis*); Gal 4,6 (*misit Deus Spiritum filii sui in corda nostra clamantem: Abba Pater*); 1 Cor 6,19 (*An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti, qui in vobis est*) u. a. soll nach *B.* eine Anschauung des Apostels von einem persönlich gedachten Geist nicht zum Ausdruck kommen! Bezüglich Röm 8,16. 26 f; Gal 4,6; 1 Tim 4,1 behauptet *B.*: „Deshalb muß das Urteil lauten, daß Paulus dieses πνεῦμα nicht persönlich gedacht hat". Ein Blick in die verbreitetsten katholischen Kommentare und theologischen Lehrbücher kann leicht davon überzeugen, wie gewagt und unzulässig solche Aufstellungen sind und zugleich wie bedeutungslos die paar Einwände, die *B.* oben zu Eph 4,30 und Röm 8,26 aus *Thomas v. Aquin* und *Estius* beigebracht hat. Eine weitere Debatte hierüber dürfte in einer Zeitschrift für katholische Theologie kaum am Platze sein. Es handelt sich im Wesentlichen um Stellen, auf denen vornehmlich die eminent dogmatische Lehre von der Einwohnung des persönlichen Geistes in den Seelen der Gerechten ruht.

6. *B.* scheint nicht den von mir hervorgehobenen Grund zu erfassen, weshalb das Verwenden des Attributes des „Wohnens" u. s. w. bei einem *abstractum* in keiner Weise dartut, daß dasselbe Attribut auch bei einem *concretum* unpersönlich zu fassen sei, wie es bei dem *abstractum* ja notwendig zu verstehen ist. Der Grund ist doch leicht faßlich. Bei einem *concretum*, über dessen persönlichen oder unpersönlichen Charakter man streitet, ist die persönliche Bedeutung der Attribute „Wohnen", in jemand „einen Tempel" haben nicht nur nicht unmöglich oder unwahrscheinlich, sondern von vornherein wahrscheinlicher, weil in allen Sprachen „Wohnen", sofern eben eine Metonymie nicht ersichtlich ist, von Personen ausgesagt wird. *B.* verschiebt den Frage-

punkt, wenn er ausruft: „warum soll ein Concretum unter allen Umständen[1]) persönlich sein, wenn man ihm ein Wohnen zuschreibt“? — *B.* beschwert sich auch, daß ich nicht die von ihm benützte Stelle 2 Kor 12,9 berücksichtigt habe, wo gesagt sei, „daß die δύναμις τοῦ Χριστοῦ in dem Apostel wohne“; diese δύναμις sei aber kein *abstractum,* „sondern mit dem sachlichen πνεῦμα identisch“; mithin, so soll weiter gefolgert werden, gebrauche der Apostel das Attribut „Wohnen“ auch von einem *concretum,* das nicht persönlich ist. — Der Hinweis ist aus einem doppelten Grunde hinfällig. Erstens, wenn die δύναμις τ. Χ. 2 Kor 12,9 wirklich das πνεῦμα d. h. die heiligmachende Gnade und diese allein wäre, so weiß jeder Theologe, daß mit dem uns innewohnenden πνεῦμα nach der Anschauung des Apostels immer die Einwohnung des persönlichen Geistes gegeben ist. Zweitens ist es keineswegs sicher, daß an der genannten Stelle die δύναμις τ. Χ. die Gnade und nur die Gnade bedeute; es ist viel wahrscheinlicher, daß der Apostel damit die Gesamtheit der Tugenden und Gaben der Geduld und Kraft versteht, durch die er im Leiden, allerdings auch auf Grund der heiligmachenden Gnade, wie Christus ausharren könne

7. Endlich beklagt sich *B.*, daß ich an seiner unterschiedslosen Benützung und Verwertung offenbarungsgläubiger und ungläubiger Autoren Kritik geübt habe. — Es sei nur kurz bemerkt, daß ich die reichliche und möglichst vollständige Heranziehung der ungläubigen Literatur nicht getadelt habe. Ich habe nur an der gleichmäßigen Wertung katholischer, offenbarungsgläubiger und rationalistischer Schriften Anstoß genommen und dies als einen Ausfluß seiner falschen Methode bezeichnet, von höhern Auslegungsnormen abzusehen und nur die natürlichen, exegetischen Gründe zur Geltung kommen zu lassen.

Schließlich bemerke ich noch, daß es selbstverständlich weder meine Aufgabe, noch meine Absicht war, eine Rezension über die ganze Schrift *B.s* zu schreiben. Ich fand die Ausführungen des letzten Kapitels seiner Schrift als gegnerische Ansichten auf dem Wege meiner Untersuchung und hatte mich deshalb mit ihnen nicht nur sachlich, sondern vor allem methodisch auseinanderzusetzen. Es ist ernstlich zu beklagen, daß *B.*, anstatt eine Revision und Veränderung seiner Stellungnahme zur Erklärung so vieler dogmatisch wichtiger Stellen vorzunehmen, eine Verteidigung derselben versucht hat.

Wien. Joh. B. Nisius S. J.

[1]) Von mir unterstrichen.

Analekten

Warum verwerfen die Orthodoxen unsere Verdienstlehre? Bekanntlich richtet sich einer der Hauptangriffe der griechisch-orthodoxen, antikatholischen Lehrer gegen das katholische Dogma: *iusti bonis operibus vere merentur.* Darin sind alle einig; die tridentinische Lehre (Sess. 6) wird einstimmig verurteilt. Es wird nicht überflüssig sein, sich mit den diesbezüglichen orthodoxen Anschauungen etwas bekannt zu machen. Wir folgen dabei hauptsächlich dem hervorragenden, von den kirchlichen Behörden in St. Petersburg approbierten Theologen *Sergius Zarin.* Im zweiten Bande seines großen Werkes „Asketism" (St. Petersburg 1907) behandelt er eingehend die Verdienstlehre (S. 156 sqq).

In einer kurzen Einleitung formuliert er das positive Thema der Orthodoxie: Das ewige Leben ist von der Teilnahme des Menschen tatsächlich bedingt; von einem wahren Verdienste aber kann keine Rede sein. Hören wir zuerst die Begründung dieses Satzes.

Die Gerechtigkeit im theologischen Sinne (δικαιοσύνη), d. h. jener Zustand der Gläubigen, in dem seine Lebensweise der Richtschnur des göttlichen Willens entspricht, diese Gerechtigkeit hat ihre Ursache nicht in der Tätigkeit des Menschen; sie kann deshalb „in keinem Falle und in keinem Sinne" seine eigene Gerechtigkeit genannt werden; dieser Begriff der theologischen Gerechtigkeit steht in gar keinem Verhältnisse zu der Idee vom „Lohn". Isaak von Syrien behauptet, daß jedenfalls nicht die Arbeit und die Werke des Christen belohnt werden (XXXVII, σ. 236); der hl. Johannes Chrysostomus sagt, die guten Werke gehören der Gnade, nicht dem Menschen (MSG LXI, col. 97, 98).

Die „eigene Gerechtigkeit“ war nur im Alten Bunde möglich. Damals war sie das Ergebnis eigener Arbeit. Im Alten Bunde war alles von der Hauptidee des Gesetzes abgeleitet. „Die legale Gerechtigkeit hatte einen juridischen Charakter und stützte sich auf die Idee der pflichtgerechten Belohnung“. Oder, wie Prof. *Myschzyn* sagt: „Gott und die Menschen im Alten Testament waren in einem Bunde, in welchem beide Teile ihre Pflichten und Rechte hatten“.

Die christliche Rechtfertigung geschieht im Menschen durch die Tätigkeit der Gnade des hl. Geistes. Der Glaube ist dabei ein Leiter der Gnade und bedingt sie. Seitens des Menschen ist der Glaube die einzige mögliche Bedingung zur Rechtfertigung. Das Hauptmoment dieses Glaubens besteht in einem Streben, für sich und in sich die von Christus angebotene Rechtfertigung[1]) anzunehmen. Man soll sich ganz und gar, unwiderruflich der Gnade Christi unterwerfen. Dabei muß man sich recht hüten vor der Versuchung, an der Ursache seiner Rechtfertigung irgend einen direkten Anteil haben zu wollen. Man muß aktiv streben nach einer vollkommenen Passivität der Gnade gegenüber. Nur unter dieser Bedingung ist die Rechtfertigung möglich. Der Apostel hat schon geschrieben: „Ignorantes enim iustitiam Dei, et suam quaerentes statuere, iustitiae Dei non sunt subiecti“ (Rom X, 3).

Die intensive, vom Glauben gewährte Tätigkeit des Menschen ist keine Quelle der Rechtfertigung; wohl aber ist sie ein Organ, ein Kanal, durch welchen die Schätze der Heiligkeit uns zufließen.

Der gerechteste und heiligste Mensch verdient in keiner Weise die Gnaden, wodurch Gott sich ihm mitteilt; er wird nie wirklich belohnt. Hat doch der hl. Marcus Conf. (MSG LXV, col. 929c) gesagt, daß das Himmelreich — und darunter verstehen die Orthodoxen auch die *gratiae actuales* und das *augmentum gratiae sancficantis* — οὐκ ἔστι μισθὸς ἔργων . . . ἀλλὰ χάρις Δεσπότου πιστοῖς δούλοις ἡτοιμασμένη.

Von was für einem Standpunkte immer wir die Heiligung der Menschen betrachten, es bleibt „zweifellos, daß in seiner Erlösung (= Heiligung, nach den Orthodoxen) nicht das juridische Prinzip der gerechten Vergeltung wirkt, sondern ein Grundsatz, welcher einer entschieden anderen Ordnung angehört, nämlich die selbstloseste Liebe“[2]) (S. 161). Deshalb lesen wir auch in der

---

[1]) Es sei hier bemerkt, daß die Orthodoxen unter Rechtfertigung den ganzen Prozeß der allmählichen Bekehrung und Heiligung der Gläubigen verstehen.

[2]) Die These, daß sich „juridischer Geist“ und „christliche Liebe“



hl. Schrift: „Non ex operibus justitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit“ (Tit 3,5). Die Kraft wodurch unsere Heiligung „aufgebaut“ wird, ist die Kraft Gottes. Der Apostel ist wieder reichlich zitiert: I Kor 13,5, Phil. 4,13, Eph 2,8, Rom 3,24. Der Autor meint dadurch bewiesen zu haben, daß das Evangelium in seiner Stellung zu der Vergeltungsidee dem Alten Bunde „diametral entgegengesetzt ist“. Das Prinzip der juridischen Vergeltung ist „unversöhnlich“ fremd der „orthodoxen Lehre von der Rechtfertigung des Christen durch die Gnade Gottes, nicht aus Pflicht, nicht für die Werke“. Die katholische Lehre verstößt also gegen Dogma und Moral.

2. Der Begriff des Verdienstes kommt nun aber doch recht oft zum Vorschein in der hl. Schrift und in der Tradition. *Zarin* kennt alle einschlägigen Texte. Sie bilden für ihn gar keine Schwierigkeit. Die Ökonomie des A. B. ist von dem Heilande abgeschafft; damit ist ein großer Teil der hl. Schrift ausgeschaltet. Die Schwierigkeiten aus dem N. T. werden *in globo* auf folgende Weise gelöst:

Der Zweck der hl. Schrift besteht nicht in „theologisch-philosophischen Spekulationen“ (der Autor traut sich nicht zu zu sagen, daß die hl. Schrift der Wahrheit ausweicht!); der Heiland und die Apostel verfolgten eher „pastoral-praktische“ Zwecke; sie wollen ermahnen, aufmuntern, trösten. Mit einem Worte, die hl. Schrift hat einen „pädagogischen“ Zweck. Clemens Alex. sagt es ausdrücklich (Paedag. L. I c. 1). Christus, die Apostel, die ersten Kirchenväter, sie wollten sich dem geistigen und sittlichen Niveau der ersten Christgläubigen anpassen. Die Nachsicht, die Herablassung liegen ja im Geiste des Christentums. Den Kindern — d. i. den ersten Christen — durfte man nur von solchen Dingen sprechen, die sie verstehen konnten. Wäre es möglich gewesen, ihnen kurzweg zu sagen, daß die Sünde bös und die Tugend an sich gut sei? Wie viel klüger war es, „utilitaristische“ Beweggründe wirken zu lassen[1]).

Unser Theologe kommt also dazu, daß er Christus dem Herrn die Anwendung einer unsittlichen Methode zuschreiben muß: er behauptet, der Heiland habe die „Kinder“ mit Lohn-Versprechungen

gegenseitig ausschließen, wird auch von dem „modernisierenden“ bekannten *Swetlow* in seinem „Christ. Wjeroučenie“ (1914, B. I. S. 260 ff) verteidigt. In anderen Punkten stimmt Swetlow mit seinen Kollegen im Lehramte nicht überein.

[1]) Vgl. auch *Malinowskij*, Praw. Bogoslowie 1909, B. III S. 417.



angelockt — was einige Seiten vorher als radikal antichristlich erklärt wurde!

3. Die orthodoxen Angriffe gegen die Verdienstlehre bedürfen keiner eigenen Widerlegung; der innere Widerspruch, der ihnen zugrunde liegt, ist allzu evident. Auch ist die den Katholiken von den Orthodoxen zugeschriebene Verdienstlehre von dem wirklichen katholischen Dogma grundsätzlich verschieden. Daß die paulinischen Texte, auf welche sich *Zarin* stützt — im ersten nicht „pädagogischen" Teile seiner Abhandlung — dem katholischen Dogma nicht widersprechen, das sieht jeder, der wenigstens zwischen *conversio peccatoris* und *augmentum gratiae sanctificantis* unterscheiden kann. Versuchen wir lieber, wenigstens in großen Zügen uns klar zu werden, wie diese Abneigung der Orthodoxen gegen die „juridische" Verdiensttheorie mit einigen anderen, weniger bekannten[1]) Teilen der orthodoxen theologischen und philosophischen Lehre zusammenhängt.

a) Der Zweck des Menschen — *finis hominis* — so sagt man uns, ist das Gute an sich. Das Streben nach der Glückseligkeit ist unsittlich, wenigstens bei denjenigen, die irgend eine Stufe der Vollkommenheit erlangen wollen. Die Glückseligkeit ist zwar eine Folge der Vereinigung mit Gott, auch schon in diesem Leben; man soll dafür Gott dem Herrn danken, aber darin ein Wohlgefallen zu finden, widerspricht dem einzigen letzten Zwecke des Menschen, d. i. der an sich guten Vereinigung mit Gott. Nach Prof. *Rjedkin* ist die Orthodoxie frei von Eudaimonismus, weil „das Glück nur als notwendige Folge der Sittlichkeit anerkannt wird". Prof. *J. W. Popow* sagt dasselbe und fügt sogar hinzu: „.... die Kirche verurteilt diejenigen, die als den Zweck ihrer sittlichen Handlungen die Glückseligkeit aufstellen"[2]). Wenn also das Streben nach der Seligkeit bedenklich ist, so bleibt es auch gefährlich, von Lohn und Verdienst zu sprechen.

b) Eine andere Behauptung der orthodoxen Theologie ist die folgende: erst nach dem Tode wird die vollere sittliche Entwicklung des Gläubigen stattfinden. Nach dem Bischof

---

[1]) Unsere Beförderer der Vereinigung des christlichen Orients mit Rom bemühen sich gewöhnlich, die Unterschiede zwischen Orthodoxie und katholischer Lehre als gering darzulegen. Wozu das? Dadurch setzen wir uns der Gefahr aus, einen recht schlüpfrigen Boden zu betreten, und unsere orthodoxen Gegner sehen darin eine „heimtückische, kriecherische Politik" (*zaiskiwanje*).

[2]) Jestestwennyj nrawstwennyj Zakon, S. 167.

Silvester betet die Kirche nur für diejenigen, „die in Glauben und Reue gestorben sind; Glaube und Reue stützen die Hoffnung auf die Entwicklung und Erstarkung der in ihnen gebliebenen Keime des geistigen Lebens und der Gnade“[1]). „Das sittliche Gedeihen“, sagt *Malinowskij,* „und die Selbstvervollkommnung fangen an im irdischen Leben, werden aber fortdauern die ganze Ewigkeit (Mt XXV 46, Jo XVI 22, Apok XXII 5)“[2]). Hören wir unsern *Zarin:* „Erst mit der Eröffnung des Reiches der Glorie werden die Verhältnisse vollkommen günstig sein für die religiös-sittliche unendliche Entwicklung des Menschen und infolge dessen und gleichzeitig für die Erlangung einer immer größeren Vereinigung mit Gott . . .[3])“ Vom irdischen Leben wird so gesprochen, daß man meinen müßte, seine Schwierigkeiten und Kreuze seien nicht eine gute Gelegenheit, sondern immer nur ein Hindernis für die Erlangung der Tugend. — Was die Väter von der Glückseligkeit sagen, daß sie nämlich erst im anderen Leben vollkommen wird, das wird von der Mitwirkung mit der Gnade verstanden[4]) — *causa pro effectu,* und mehr oder weniger unbewußt verschiebt man so die Übung der Tugenden in ein besseres Dasein. Im diesseitigen Leben „fängt man nur an“, befestigt sich in der „guten Richtung“, macht man sich den „Inhalt des christlichen Geistes“ zu eigen.

Wenn darum der *status viae* die ganze Ewigkeit hindurch dauern soll, und zwar „in günstigeren Verhältnissen“ erst nach

---

[1]) Opyt Praw. Dogm. Bogoslowia 1897 B. V S. 321.

[2]) Praw. Dogm. Bogoslowie 1903 B. II S. 201.

[3]) Op. cit. S. 140. — Um zu beweisen, daß im zukünftigen Leben die Heiligen „immer neue und neue Stufen der geistigen Vollkommenheit erlangen“, zitiert *Zarin* unglücklicherweise einen Text von Kassian (Coll. I, c. 10; MSL XLIX, col. 496). Vom Tode sprechend sagt Kassian: „cuncti . . . ad divinarum rerum contemplationem perpetua cordis puritate transibunt“; und das wird übersetzt: „alle . . . werden sich in fortwährendem Übergang zur stets vollkommenen Anschauung der göttlichen Dinge befinden, bei einer beständigen Reinigung des Herzens“. *Purificatio* statt *puritas!* Mit derartigen Übersetzungen der Texte kann man aus den Vätern jede beliebige Behauptung beweisen.

[4]) Dieses und ähnliche Mißverständnisse finden ihren Ausdruck z. B. in den aszetischen Werken des berühmten Bischofs *Theophan,* der besonders durch seine Sucht nach Verallgemeinerungen den Leser zur Verzweiflung bringen kann.

dem Tode, so gibt es überhaupt wenig Platz für die guten Werke in diesem Leben, geschweige denn für Verdienste.

c) Die Bekämpfung der katholischen Verdienstlehre seitens der Orthodoxen hängt auch zusammen mit der occasionalistischen Färbung, die in ihren antikatholischen Beweisführungen zum Vorschein kommt[1]). Schon in der alten Filioque-Frage finden wir Spuren davon[2]). Der römische Primat wird oft mit folgenden und ähnlichen Entrüstungs-Ausdrücken bekämpft: „Als ob Gott in der Regierung der Kirche eines Mithelfers bedürfe!", „als ob Gott zu schwach wäre, alles Gute selber zu machen! (vgl. z. B. *Kolemin,* Rimskij Duchow. Tsezarism). Den aus den Leiden der Mutter Gottes genommenen Einwand gegen die Unbefleckte Empfängnis stützen sie damit, daß diese Leiden Mariae nicht als eine Mitwirkung mit dem Erlösungswerke erklärt werden können. So ist es auch mit der Verdienstlehre. Wir sagen, daß in den guten Werken eines mit der heiligmachenden Gnade ausgestatteten Christen eine direkte Mitwirkung des Menschen mit Gott stattfindet: darin sehen sie eine Gotteslästerung, eine Verkennung der Kraft und Würde Gottes. Die katholische Verdienstlehre enthält nach *Malinowskij* eine „Verminderung des großen Werkes des Heilands ..., dessen Verdienste zur Erlösung der ganzen Welt genügen; sie genügen für alle Zeiten"[3]). „Die Menschen werden gerettet einzig durch die Verdienste Christi, die unendlich sind und gar keine Zugabe brauchen"[4]).

d) Zu erwähnen ist noch ein anderer Grundsatz der Orthodoxie: sie will rein „geistig", „innerlich", „göttlich" sein. Alles „Materielle, Äußere, Menschliche" wird sorgfältig aus der Lehre

---

[1]) In den Lehrsätzen freilich, in denen die Orthodoxen mit den Katholiken übereinkommen, wird der Occasionalismus gewöhnlich bei Seite gelassen oder sogar verworfen. Aber derartige Widersprüche bereiten diesen Theologen keine Schwierigkeiten: bei einem Zusammenstoß mit der Logik appelliert man an eine höhere Autorität — das Herz.

[2]) Gott der Vater ist die erste Ursache (zwischen principium und causa können die Orthodoxen kaum unterscheiden); daraus folgt, Er sei die einzige wahre Ursache aller Dinge. Er „braucht keine Hilfe", auch seitens des Sohnes nicht, in der *processio* des hl. Geistes. Daß Vater und Sohn in diesem Geheimnis ein Prinzip sind — davon wollen die Orthodoxen nichts hören.

[3]) Praw. Dogm. Bogoslowie 1909 B. III S. 409.

[4]) Ebda S. 418; vgl. auch B. IV S. 258.

ebenso wie aus dem Leben entfernt. Diesem Puritanismus *sui generis,* der der kathol. Kirche die menschlichen Elemente zum Vorwurf machte, gilt sogar die Vernunft für eine „wujeschnost", d. h. „Äußerlichkeit", eine „materielle äußere Seite des Geistes"! Das juridische (= weltliche!) Element wird mit Empörung aus der Dogmenlehre verbannt: es ist nicht göttlich, es ist menschlich, es ist „äußerlich". Natürlich muß dann nach solchen Voraussetzungen die katholische Verdienstlehre verworfen werden. Denn sie spricht von Recht, von Pflicht, von Lohn, und das sind lauter Begriffe, die den Verteidigern der rein „geistigen" (ist sehr abstrakt zu nehmen) Verfassung der Kirche ein Greuel sind. In der orthodoxen Kirche soll eben nur „Liebe" herrschen, auf „äußerliche" Gerechtigkeit kommt es nicht an!

4. Oft hört man sagen, der Protestantismus habe einen mächtigen Einfluß auf die orthodoxe Dogmatik ausgeübt. Daß die letztere den protestantischen Denkern und Peter dem Großen gegenüber sich ziemlich widerstandsunfähig gezeigt hat, ist ganz richtig. Aber in den meisten Fällen läßt sich die Übereinstimmung zwischen Protestantismus und Orthodoxie noch anders erklären. Zwei vom Glaubensmittelpunkt getrennte Zweige bedürfen nicht eines besonderen gegenseitigen Einflusses, um sich ähnlich zu werden. Die Kirche des Photius suchte ebenso wie die Kirche Luthers, und zwar schon viel früher ihre Trennung zu rechtfertigen. Die Apostasie ist aber überall wesentlich dieselbe; ihre Apologetik trägt überall denselben Charakter von Ohnmacht, von Widerspruch und Verachtung der religiösen Autorität, auf dem orthodoxen Boden ebensogut wie auf protestantischem. Hier wie dort treffen wir mißglückte Versuche, statt des katholischen Dogmas eine bessere, mehr „geistige" Lehre aufzustellen. Die Orthodoxie haßt „die Scholastik und ihre Distinktionen"[1]) nicht weniger als den Protestantismus, weil die unparteiische Vernunft sich gegen beide ausspricht. Orthodoxe wie Protestanten verwarfen die katholische Gnaden- und Verdienstlehre letztlich deshalb, weil sie die *filiatio adoptiva,* diese erhabenste Würde des Christen, nicht richtig verstehen.

Innsbruck. Stanislaus Tyszkiewicz S. J.

---

[1]) Sogar *Swetlow* beklagt sich, daß in der jetzigen Orthodoxie „der Verstand nur als ein unvermeidliches Übel geduldet und zugelassen werde" (Op. cit., B. I S. 304).

Was ist unter dem „decimus ordo“ des fränkischen Bischofes Aundradus Modicus zu verstehen? Im *Carmen in honore s. Petri* des Chorbischofes Aundradus Modicus von Sens (847—849) heißt es in Vers 7—9 [„Poetae Latini aevi Carolini (Monum. Germ.) III. S. 84]: „Denique de superis decimus quia corruit ordo,
Dum nollet laudare deum, locus ipse polorum
Auxiliante deo Petro piscante repletur“.

Dazu sagte der hochgelehrte Herausgeber Dr. *Ludw. Traube* in der Anmerkung: „Ignoro, quid sit decimus ordo“.

Der *decimus ordo* ist wohl Lucifers Anhang unter den Engeln, der mit ihm vom Himmel gestoßen ward [Job IV 18; XV 15; Isaias XIV 9; Ezech XXVIII 2—10; Joannes VIII 44].

Die bezeichnendsten Stellen der hl. Schrift aber sind: Ep. II b. Petri apostoli II 4 und Ep. cath. b. Judae apostoli 6.

Erstere lautet: „Si enim Deus angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos, in iudicium reservari . . .“

Die zweite: „Angelos vero, qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in iudicium magni diei, vinculis aeternis sub caligine reservavit.“

Decimus ordo heißt Lucifers Anhang im Gegensatze zu den neun Chören der Engel (= *ordines*). Die durch seinen Sturz entstandene Lücke zu füllen, sind die Kinder der apostolischen Kirche bestimmt.

Urfahr bei Linz. Dr. Johann E. Osternacher.

Kleine Mitteilungen. 1. Die Redaktion des „Divus Thomas“ hat das 4. Heft des III. Bandes zu einer **„Festschrift zum 700 jährigen Jubiläum des Predigerordens“** ausgestaltet und zu diesem Zwecke folgende Abhandlungen aufgenommen: Die Stellung des Predigerordens in der Kirche und seine Aufgaben (Dr. *Ernst Commer*); Der Predigerorden und seine Theologie (Dr. *Bernhard Dörholt*); Albert der Große und Thomas von Aquin als Begründer der christlichen Philosophie (Dr. *Alexander Horváth O. P.*); Zur Lehre der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik des Predigerordens (Dr. *Carl Johann Jellouschek O. S. B,*); Die Stellung des hl. Thomas in der Theologie (P. Mag. Theol. *Sadoc Szabó O. P.*). Aus diesen Artikeln ergibt sich ein erhebendes Bild der umfassenden und hochbedeutsamen Tätigkeit des Predigerordens, insbesondere auf dem Gebiete der philosophischen und theologischen Wissenschaften. Unter all den glänzenden Namen aber, deren Träger Großes für die Kirche geleistet, erscheint als der höchste

Ruhm des Ordens der Name des Engels der Schule, Thomas von Aquin. Überragend ist seine harmonische Persönlichkeit, unübertroffen sind seine herrlichen Werke, die heute noch und für alle Zukunft in der Kirche Gottes als Schutzwehr der Glaubenslehre von lebendigster Bedeutung sind. F. Pangerl S. J.

2. Einen Beitrag zu der sehr dunklen Geschichte des **bulgarischen Erzbischofs Jos. Sokolski** enthält das Novemberheft des Krakauer „Przegląd Powszechny" (Band 132 [1916] S. 260—264; vgl. diese Zeitschrift 1916 S. 402). In einem früheren Bericht (B. 131 Aug./Sept. 1916 S. 358—362) über die bulgarische Unionsbewegung hatte *Ernst Matzel S. J.* heute erinnert, daß es auch noch nicht sicher ist, ob der von Pius IX am 14. April 1861 konsekrierte Erzbischof Sokolski gewaltsam nach Rußland entführt worden sei, oder ob er selbst, schon einige Wochen nach seiner Konsekration, sich freiwillig habe „entführen" lassen. Gegen diese letztere, ziemlich allgemein vorherrschende Annahme erhebt nun im Novemberheft des „Prz. P." *Maryan Dubiecki* Einspruch, weil sie ein schweres Unrecht gegen den unglücklichen greisen Sokolski sei. *Dubiecki* will jene Entführung aufklären, wobei er sich auf mündliche Mitteilungen des Bischofs Franz Malczynski beruft. (Malcynski, zuerst griechischen, dann lateinichen Ritus, war vom Apost. Stuhle dem Erzb. Sokolski als Adjutor beigegeben worden; von 1870 bis zum Tode 1908 war er Bischof der alban. Diözese Alessio.) Der schon 80jährige Sokolski sei gleich nach seiner Rückkehr aus Rom vom russischen Botschafter in Konstantinopel mit heuchlerischen Schmeicheleien und mit Beteuerungen, daß ganz Rußland zur Annahme der Union bereit sei, hintergangen worden, so daß er Anfang Juli 1861 arglos der Einladung zum Mittagtisch auf einem russischen Schiffe folgte. Nach dem Mahle habe man ihm die Einrichtung des Schiffes zeigen wollen und dabei sei er in einer Kajüte eingesperrt, dann nach Odessa und weiter nach Kiew in ein schismatisches Kloster weggeführt worden. In Kiew hätte er auf dort weilende junge Bulgaren zu Gunsten russischer Pläne einwirken sollen; in Wirklichkeit sei z. B. Stambulow, der spätere bulgarische Minister, infolge des Bekanntwerdens mit Sokolski, sehr mißtrauisch gegen Rußland geworden. 1873, zur Zeit der letzten Vernichtungskämpfe gegen die Union, besonders in der Diözese Chełm, habe man den Gefangenen nochmals mißbraucht, indem man ihm uneigennützige Obsorge für die Chełmer unierten Priesterkandidaten vorspiegelte und so ihn bewog, diese zu ordinieren; nach anderen Seiten behauptete man dann, es habe sich um orthodoxe Ordinationen gehandelt, von einem Bischof aus dem Kiewer orthodoxen Kloster

erteilt. Über den Tod Sokolskis sei nichts bekannt geworden, wie das — so schließt *Dubiecki* — „ähnlich bei vielen anderen religiösen und politischen Verbrechen in Rußland der Fall ist ... Die berührten Tatsachen dürften zur Rehabilitierung des Andenkens jenes Martyrers vollkommen genügen". —

Als vollkommen gelungen kann man diesen Rehabilitierungsversuch allerdings nicht bezeichnen. *Matzel* hält dem Bericht *Dubieckis* andere Berichte über die Chełmer Ordinations-Angelegenheit entgegen. Dabei sollen so grobe Unordnungen vorgekommen sein, daß die Annahme einer „bona fides" Sokolskis ausgeschlossen erscheint, selbst wenn man sein hohes Alter von mehr als 90 Jahren in Betracht zieht. Etwa 100 der von ihm Geweihten sollen verkommene Burschen gewesen sein, deren manche eine Studienzeit von nur einigen Monaten nachweisen konnten; dazu sei der Ordinationsritus arg verstümmelt gewesen.

Gewiß hat *Matzel* hierin Recht, daß die Angelegenheit auch jetzt noch nicht geklärt ist; indessen wäre es sehr gut gewesen, wenn *M.* selbst Genaueres über die Zuverlässigkeit des Buches gesagt hätte, dem er die für Sokolski so ungünstigen Nachrichten entnimmt, zumal dieses Buch seinen Autor nur mit den Anfangsbuchstaben „J. O. B." bezeichnet; sein Titel lautet: „Czasy Nerona w XIX wieku ... Fakta, zebrane przez kapłanów unickich i naocznych świadków. Lwów 1878" (Neros Zeiten im 19. Jhdt. ... Tatsachen, gesammelt von unierten Priestern und von Augenzeugen. Lemberg 1878).

Könnten schließlich nicht doch beide Berichte, der über die bona fides Sokolskis wie jener über die Unordnungen bei den Priesterweihen vereinbar sein? *Marković* nennt in seiner Geschichte „Gli Slavi ed i Papi" (Agram 1897) II. B. S. 601 Sokolski einen „vecchio ex-ajduko, superlativamente ignorante". Geistige Beschränktheit und russisch-schismatische Intriguen scheinen zur Erklärung der auf den ersten Blick sich widersprechenden Berichte zu genügen; nur würde man natürlich auch so nicht mit *Dubiecki* von einem „Martyrer" Sokolski sprechen können.

3. Der Bericht über den erhebend verlaufenen Kölner Missionskursus liegt vor: „**Missionswissenschaftlicher Kursus** in Köln für den deutschen Klerus vom 5. bis 7. September 1916. Veranstaltet vom Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen. Vorträge und Referate nebst Bericht" herausg. von Univ.-Prof. Dr. *J. Schmidlin* (Münster i. W. 1916, Aschendorff. XVI + 232 S. gr. 8°. M 4.70, geb. M 5.50). Die Reihenfolge der gedruckten Vorträge hält sich nicht genau an deren zeitliche Anordnung, sondern an die übersichtliche sachliche Gruppierung:

Eröffnungsansprachen des Protektors Kardinal v. Hartmann und der beiden Apostolischen Vikare Bischof Hennemann und Bischof Wolf; hierauf 1. Allgemeine Einführung (Missionswissenschaft, M.-Literatur, Erfahrungen im Weltkrieg); 2. Grundlegende Missionstheorie (dogmatische Begründung der Missionsaufgabe, Hl. Schrift u. Mission); 3. Missionsgeschichte (dabei auch: Frage eines einheimischen Klerus, heimatliches Missionswesen); 4. Wichtige Missionsfelder (deutsche Kolonien, Orient, Ostasien); 5. Praktische Missionspflege (M. u. Seelsorge, Heidenmission u. Schule, M. u. Vereinsleben, Priester u. Mission); 6. Öffentliche Reden.

Die Vorträge enthalten tatsächlich einen Reichtum von Belehrung und edelster Anregungen, wobei die letzteren nicht bei guten Vorschlägen allgemeiner Art stehen bleiben, sondern bis ins Einzelne die Wege weisen, wie der Missionseifer angeregt, wachgehalten und organisiert werden könnte. Manche Ausführungen sind erschütternd, so z. B. die Zusammenstellungen der Zerstörungsarbeit des Weltkrieges in vielen Missionsgebieten; dafür wirken dann wieder umso wohltuender die Aufmunterungen, im übernatürlichen Gottvertrauen auszuharren und den Arbeitseifer nicht sinken zu lassen (vgl. z. B. den vortrefflichen Bericht über Erfahrungen der kathol. Weltmission im Weltkriege von P. *Schwager S. V. D.* S. 30—44).

Der Vortrag über die ostasiatischen Missionen würde durch eine etwas mehr zurückhaltende Fassung einiger Stellen gewonnen haben, namentlich dort wo von einer zweckmäßigen Aufteilung der Missionsgebiete an Missionäre einzelner Nationen die Rede ist. Auch die Ereignisse der allerletzten Tage in China legen es nahe, mit den Entscheidungen zuzuwarten, ob deutschen Missionären in diesem oder jenem Land eine große Zukunft beschieden und in anderen Gebieten nichts zu erhoffen ist. Besser ist es, nach allen Seiten hin sich gut zu rüsten für die Zeit, da der Oberste Hirt die Verteilung der Arbeitsfelder neu regeln wird. Zu solcher Rüstung ist der Gesamtbericht über den missionswissenschaftlichen Kursus ein sehr guter Ratgeber.

4. Bei dem Kölner missionswissenschaftlichen Kurs munterte Kardinal v. Hartmann eigens zur Unterstützung des altehrwürdigen Xaverius-Missionsvereins auf und teilte mit, daß die deutschen Bischöfe diesen wie auch den Kindheit Jesu-Verein ganz besonders zu fördern gewillt seien, weil gerade diese großen Zentralvereine eine Zersplitterung des Missionswerkes verhindern. Seit 1917 erscheint als Vereinsblatt des Xaverius-Vereins die illustrierte Monatsschrift **„Die Weltmission der katholischen Kirche“**, hsg. vom Verwaltungsrat in Aachen (Klosterplatz 7) durch die Schriftleitung der „Katholischen Missionen“. Diese Ausgabe (A) erhalten die

Vereinsmitglieder, die wöchentlich 5 Pf. zahlen, ohne weitere Gebühr durch die Pfarrämter. Eine zweite Ausgabe (B) ist für die übrigen Katholiken in Deutschland und für die anderen Länder deutscher Zunge mit Ausnahme Österreichs bestimmt (Verlag Herder, jährlich M 2.—). Die Ausgabe C trägt den Untertitel: „Illustr. Monatsblätter zur Förderung des katholischen Missionswesens in Österreich“ (Verlag Herder, Wien I Wollzeile 33, K 3.—). In der letzteren Ausgabe bleiben einige Seiten des Umschlages und Textes für die besonderen österreichischen Missionsangelegenheiten vorbehalten (Vermittlungsstelle: Zentrale der Marianischen Kongregationen Wien IX/4 Canisiusgasse 16).

Leider hat dieses Bestreben, den Xaverius-Verein zu heben, unerquickliche Auseinandersetzungen veranlaßt. Die Grundlosigkeit einiger der aufgetauchten Bedenken erweisen die „Katholischen Missionen“ vom März 1917 in dem Artikel „Zur Klärung und Beruhigung“ (von *A. Huonder S. J.*).

5. Die Salzburger „Katholische Kirchenzeitung“ veröffentlicht seit einigen Monaten eine Reihe von Artikeln über die **Seelsorge nach dem Kriege**; eine Art Einführung hiezu ist eine ebenso betitelte Abhandlung von Prälat Dr. *Heinrich Swoboda*. Sie ist auch schon als Separatabdruck erschienen (Kommissionsverlag Anton Pustet, Salzburg 1917. 24 S. 8°. K 0.60). Andere Artikel behandeln: Die Organisation der Seelsorge (Prof. *Haring*—Graz), Gemeindegottesdienst (Dr. *Drinkwelder*—Salzburg), Voraussetzungen unserer Vereinsseelsorge (Prof. *Lenhart*—Bensheim), Die Kirche unserer Heimat (Weihbischof Dr. *Rieder*—Salzburg), Der „Zukunftshomiletik“ zum Geleite (Prof. *Krus S. J.*—Innsbruck), Gebildetenseelsorge (Prof. *Jatsch*—Prag), Arbeiterseelsorge (Prof. *Biederlack S. J.*—Innsbruck). Weitere Abhandlungen werden noch folgen.

6. Die „Gesammelten Kleinen Schriften“ von *Moritz Meschler S. J.* sind mit den eben erschienenen zwei Bändchen **Aszese und Mystik** (XII + 196 S. M 2.40) und **Apostolat** (X + 136 S. M 1.80) abgeschlossen (Verlag Herder). Das erstere Bändchen enthält außer einem längeren Beitrag „Über Visionen und Weissagungen“ (53—162) die ausgereiften Abhandlungen: Aszese des hl. Ignatius, Gedanken über Abfassung von Heiligenleben, Jesuitenaszese und deutsche Mystik. — Das letzte Heft behandelt „Eine wahre Großmacht“ (gemeint ist der rechte ganze katholische Mann), Das Laienapostolat, Die Herz-Jesu-Andacht und die kathol. Männer, Zölibat. Sehr willkommen wird den vielen Liebhabern der *Meschler*'schen Schriften das Gedenkblatt an P. *Moritz Meschler* von *Otto Pfülf S. J.* sein, das die kostbaren Büchlein abschließt.

7. „**Der Phönix.** Illustrierte Zeitschrift für die studierende Jugend“ ist mit dem jetzigen (7.) Jahrgang von der Verlagsanstalt „Tyrolia“ in Innsbruck übernommen worden. Außer der bisherigen Wiener Redaktionsstelle (Dr. *Rademacher*) ist eine zweite auch in Innsbruck (Dr. *Konrad Krauß*) eingerichtet worden. Die vielen Bemühungen um Erhaltung und fortschreitende Ausgestaltung des Blattes scheinen endlich in weiteren Kreisen die verdiente Anerkennung zu finden. Es ist zu hoffen, daß diese Zeitschrift ihren Zweck erreichen wird, eine Sammelstelle für die katholischen Mittelschüler Österreichs zu werden. (Erscheint während des Krieges einmal monatlich. Preis jährl. K 4.—.)

8. Von dem ausgezeichneten Werke „Wohlfahrtspflege und Caritas im Deutschen Reich, in Deutsch-Österreich, der Schweiz und Luxemburg“ von Dr. *Wilh. Liese* (M. Gladbach 1914, Volksvereinsverlag, XV + 477 S. gr. 8°. M 6.50) ist der historische Abschnitt in einer abgerundeten und zum Teil erweiterten Sonderausgabe erschienen: **Caritativ-soziale Lebensbilder** (ebda 1916. 58 S. gr. 8°. Geb. M 1.90). Auf zwei einführende Aufsätze (Sinn und Wert der Caritas, ihre Geschichte) folgen 18 Lebensbilder von Katholiken und 5 aus nichtkatholischen Kreisen. Bei der steigenden Bedeutung der katholischen Wohlfahrtspflege und Caritas ist weiteste Verbreitung und Benützung der ansprechenden Schrift wünschenswert. Hoffentlich folgen ihr bald neue Auflagen der übrigen Teile des ganzen Werkes von Dr. *Liese* „Wohlfahrtspflege und Caritas“.

9. Das **neueste Diurnale** (Horae diurnae . . . Editio prima iuxta Typicam. Regensburg 1917, Friedr. Pustet. Insgesamt 1148 S. und 76 S. Einlagen in 48°. Ungeb. M 4.50, Lwd. M 7.— u. 7.50, Ldrb. M 8.— und höher) ist textlich so praktisch eingerichtet, daß Rückverweisungen, die Zeit rauben, fast gar nicht nötig sind. Im Anhang hat man außer den Preces ante et post Missam die approbierten Litaneien, die notwendigsten Weiheformulare und Formulae brevissimae des Rituale beisammen. Die Typen sind sehr klar, das Format ist trotz der beträchtlichen Seitenzahl recht handlich. Einige Proprien sind schon fertiggestellt, die noch fehlenden sollen baldigst erscheinen. K.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen

Die historische Unterlage der Schrift des hl. Chrysostomus über das Priestertum

Von **Josef Stiglmayr** S. J. — Feldkirch

I. Die Streitfrage

1. Durch das ganze christliche Altertum und Mittelalter herrschte nicht der geringste Zweifel, daß dem Dialog des heiligen Chrysostomus „über das Priestertum" ein wirkliches Ereignis zugrunde liege und die äußere Veranlassung für ihn gegeben habe. Wie wir aus dem Dialog selbst erfahren, hatten die Antiochener die Absicht, Chr. zugleich mit seinem Freunde Basilius zu Bischöfen zu erwählen. Obgleich nun Chr. früher mit Basilius ausgemacht hatte, daß sie in der Gestaltung ihres Lebensberufes einen gemeinsamen Weg betreten wollten, wußte er sich selbst der beabsichtigten Wahl heimlich zu entziehen, während sein Freund, den er mit beruhigenden Worten hingehalten hatte, überrascht und geweiht wurde. Bei einer nachfolgenden Zusammenkunft der beiden beklagt sich B. voll Betrübnis über den Streich, den ihm Chr. gespielt hat. Die Rechtfertigung, mit welcher Chr. auf die Vorwürfe antwortet, bildet den Inhalt der herrlichen Schrift. Die neuere Forschung hat wie an vielen andern Überlieferungen so auch an der Glaubwürdigkeit des erwähnten Vorganges gerüttelt.

Im vorigen Jahrhundert (1820) stellte *K. W. F. Hasselbach* in der Vorrede zu seiner deutschen Übersetzung des Dialogs die Geschichtlichkeit eines solchen Gespräches in Abrede und sah darin nur eine literarische Fiktion. Dann betraten auch andere Forscher mehr oder weniger den Weg negativer Kritik: *P. G. Lomler* (1840), *H. Jakoby* (1890). *J. Volk* (1895), *S. Colombo* (1912), *O. Stählin* (1913), *G. Ficker* (1913), *Chrys. Baur O. S. B.* (1907 u. 1915). An der älteren Ansicht hielten indessen entschieden fest *A. Neander* (1848), *A. Cognet* (1900) und *J. A. Nairn* (1906), dem wir die neueste und beste Textausgabe des Werkes zu verdanken haben[1]). Angesichts dieser Stimmen für und gegen hat sich auch *O. Bardenhewer* zu dem Zugeständnis entschlossen, daß eine „Nachprüfung am Platze sein würde, weil doch gar manche Angaben, auch die Existenz des Freundes Basilius, jeder anderweitigen Beglaubigung entbehren". Endlich ist *Aug. Naegle* in der Einleitung zu seiner neuen Übersetzung der „Bücher vom Priestertum" ausführlich auf das Problem eingegangen und ebenfalls zu einem ablehnenden Resultat gelangt. [Auch Hist. Jahrb. 37. B. (1916).]

2. Im engen Zusammenhang mit dieser ersten Frage über die äußere Veranlassung des Werkes steht die andere über den beabsichtigten Zweck der Schrift. Bleibt man bei der alten, überlieferten Überzeugung, so wird sich die Sache unschwer, wie folgt, darstellen lassen. Chrysostomus wollte tatsächlich eine Rechtfertigung schreiben, die aber freilich mehr als eine Spitze haben sollte. Dem guten Freunde Basilius gegenüber hatte er sich von der Anklage zu reinigen, daß er die Pflicht freundschaftlichen gemeinsamen Vorgehens verletzt habe. Eine weitere Verteidigung seiner selbst mußte er gegen die „hochehrwürdigen Männer" führen, die ihm die Wahl zugedacht hatten und ob seiner Weigerung sich verletzt fühlten. Aber die Sache war ferner Gegenstand des öffentlichen Geredes geworden, und von verschiedenen Seiten erhoben sich Vorwürfe gegen das „übermütige und von weltlichem Ehrgeize geleitete Benehmen" des Chrysostomus[2]). Auch hier bedurfte es einer Widerlegung. Endlich mochte es

---

[1]) Die näheren Literaturangaben sind sorgfältig zusammengestellt bei *Aug. Naegle*, Biblioth. der Kirchenväter. Kösel 1916, B. 27.

[2]) Die beiden Klagepunkte, die beharrlich in den 6 Büchern wiederkehren, lauten auf ἀπόνοια und κενοδοξία.

für Chr. selbst eine Art Bedürfnis sein, den ganzen Hergang und die wahren Beweggründe seiner Flucht, die er in seiner eigenen Schwäche und Untauglichkeit zu finden glaubte, sich ausdrücklich zu vergegenwärtigen und den vielfach getadelten Schritt vor seinem eigenen Gewissen zu rechtfertigen[1]).

Von der Zeit, in welche die Unterredung der beiden Freunde verlegt erscheint, ist die andere Zeit, wo sie niedergeschrieben oder besser gesagt künstlerisch ausgestaltet und inhaltlich vertieft wurde, streng zu scheiden. Selbstverständlich konnte von Chr. der überaus reiche, kunstvoll gegliederte, von vielseitiger Erfahrung zeugende Stoff, der in den sechs Büchern der Schrift niedergelegt ist, nicht ohne weiteres auf einige Bemerkungen des Basilius hin so meisterhaft entwickelt werden. Aber die Hauptmomente der Unterredung mochten ganz gut in des Chr. Erinnerung haften und ihn hinreichend anregen, als er später, höchst wahrscheinlich in den letzten Jahren seines Diakonats, den Dialog verfaßte. Freilich erhob sich derselbe in seiner ethisch-pastoralen Bedeutung weit über den ursprünglichen Anlaß. Der ungewöhnlich lebhafte und fruchtbare Geist des Verfassers, seine feurige Liebe zur Kirche, seine ideale Hochschätzung des Priestertums, sein mit einer außerordentlichen Beobachtungsgabe verbundenes, heißes Mitempfinden mit dem Wohl und Wehe des Nächsten und endlich seine flammende Entrüstung über Mißbräuche im heiligen Amte[2]) — das waren die mächtig sprudelnden Quellen seines Innern, aus denen sich eine unerschöpfliche Gedankenfülle in das vorliegende Werk ergoß. In wundersamen Lichtern strahlt die überirdische Schönheit des katholischen Priestertums aus diesen Zeilen, gehoben durch die dunklen Schatten der vom Ideal

---

[1]) Ob nicht die heilige Furcht vor der nahenden Priesterweihe mitgewirkt hat?

[2]) Man vgl. III 14 (M. 48,651): „Jenes Wort des Apostels (1 Kor 12,26) ist ins gerade Gegenteil verkehrt". — Es folge also: Wenn ein Glied leidet, freuen sich alle Glieder; wenn ein Glied verherrlicht wird, so trauern alle Glieder. Voraus geht die sarkastische Schilderung der invidia clericalis.

abgefallenen Wirklichkeit und doch wieder mild abgetönt durch das demütige Selbstbekenntnis eigener Schwäche. Wohl mag es scheinen, daß die ursprünglichen Richtlinien der Selbstverteidigung, welche sich der Schreiber im Beginn des Werkes gezogen hatte, von der ausströmenden Inhaltsmasse überflutet werden. Aber sie beharren doch fest in dem mächtigen Gewoge und treten geeigneten Ortes wieder deutlich an die Oberfläche. Das Nähere hierüber soll unten gesagt werden.

3. Will man den geschichtlichen Charakter der Veranlassung nicht gelten lassen und eine rein literarische Fiktion behaupten, so muß man sich nach inneren Motiven umsehen. Und dabei bleibt die unerquickliche Wahl zwischen dieser oder jener Vermutung.

Man mag allenfalls sagen, Chrys. empfand das Bedürfnis, die ihn lebhaft erfüllenden Ideen vom Priestertum sich von der Seele zu schreiben. Dachte er vielleicht gleich jenem Eliu im Buche Job: „Voll bin ich von Reden und der Geist in meinem Leibe drängt mich"? (Job 32,18). Mit dieser Annahme ließe sich wohl gleich eine andere verbinden. Chrysostomus war von Natur aus für Ehrungen nicht unempfänglich. Sein herrliches Talent und das Lob seiner Lehrer (man denke an Libanius) weckten auch in ihm das Verlangen nach Auszeichnung. Es wird nicht so ganz grundlos sein, wenn er III 11 bekennt, daß ihm die Begierde nach einer hohen kirchlichen Stellung nicht fremd gewesen sei. Aber er fühlte hinwieder einen mächtigen asketischen Zug in sich. In allem voll Energie und Entschiedenheit, war er auch in der Kontrolle seiner innern Regungen streng und unerbittlich. Dürfte man ihm also nicht die Absicht zutrauen, durch die vorliegende Schrift, welche seine Untauglichkeit für das hohe Amt so geflissentlich analysieren will, alle selbstgefälligen Einreden des eigenen Ich zu unterdrücken? Von anderer Seite könnte man hingegen geltend machen, daß die drastischen Schilderungen kirchlicher Mißstände sowohl unter Priestern wie Laien einen merkwürdig breiten Raum im Werke einnehmen. Wozu das? Etwa nicht, um den Zeitgenossen einen Spiegel vorzuhalten, der ihnen das entwürdigende Benehmen bei heiligen Dingen und die für die Kirche entspringenden Schäden in beschämendem Bilde zeigte? Man dürfte dann weiter hinzufügen: Gerade um die Schärfe dieser Vorwürfe zu mildern und ein williges Ohr für sie zu gewinnen, hat Chr. die bittere Pille in die schöne Umhüllung gekleidet und eine Art von „Confessiones" geschrieben. Oder will man nicht so sehr

eine Rügeschrift in dem Werke sehen und lieber den pastoralen, lehrhaften Charakter des Werkes betonen? Auch dafür läßt sich vieles aus dem Inhalt als Beleg beibringen und ein Wort III 16 (654) scheint in diesem Sinn gesprochen zu sein: „Nicht nur zu meiner Verteidigung ist dienlich, was ich noch zu sagen habe, sondern es mag auch für die Verwaltung des Amtes nicht ohne Nutzen sein". In der Tat verraten die Ausführungen über die Amtsgeschäfte des Bischofs und die damit verbundenen lästigen Schwierigkeiten ein scharfes Zusehen und psychologische Feinfühligkeit. Beides aber ist in den Dienst apostolisch freimütiger Unterweisung gestellt.

Alles in allem genommen scheint uns dies das Wahrscheinlichste: Chr. wollte die angedeuteten verschiedenen Zwecke nicht ausgeschlossen wissen, sondern mitverfolgen. Sie lassen sich auch ganz gut miteinander vereinigen und als Nebenzwecke unter der als Hauptzweck auftretenden Selbstrechtfertigung des Chr. einordnen. Das persönliche, individuell und konkret dargestellte Erlebnis sicherte dem Ganzen ein gesteigertes Interesse. Der kulturhistorische Hintergrund läßt diese Einzelepisode plastisch hervortreten. In der Zwischenzeit, welche das wirkliche Gespräch der beiden Freunde und die klassische Niederschrift desselben trennt, hatte Chr. auch genügend Muße und Gelegenheit, die reifen Erkenntnisse über kirchliche Zustände, Anforderungen und Bedürfnisse kennen zu lernen, die er in seine Selbstverteidigung verwoben hat. Aber es tritt doch der Hinweis auf die Veranlassung der Schrift durch alle sechs Bücher immer wieder so bestimmt, konkret, realistisch hervor, daß man mehr als reine Erfindung darin erkennen muß. Das schöne Verhältnis der beiden Freunde und die von Chr. beabsichtigte Rechtfertigung seiner Flucht bilden nicht etwa nur eine gefällige Eingangshalle, einen reizenden Prolog, sondern klingen als ein mannigfach variiertes Motiv aus allen Teilen wieder. Nach jedem neuentwickelten Gedankenkomplex finden wir sozusagen einen Zeiger angebracht, der an die ehemalige Geschichte von Wahl, Flucht, Stadtgerede und Heimkehr in die elterliche Wohnung erinnert und billige Beurteilung anbahnen soll.

Schwer zu begreifen wäre es, wenn Chr. so häufig und so nüchtern auf einen Wahlvorgang in der Gemeinde, auf die Person eines weihenden Bischofs, auf beleidigt tuende Wähler, auf das bei den Leuten umlaufende Geschwätz, auf sein zurückgezogenes Leben bei der verwitweten Mutter, auf seinen allerbesten, natürlich auch andern bekannten Freund, auf die ärgerlichen, abschreckenden Vorkommnisse in den Kreisen des Klerus u. s. w. hinwiese, ohne daß diesen Angaben wirkliche Tatsachen zugrunde lägen. Hier handelt es sich allem Eindrucke nach nicht um ein akademisch bearbeitetes Thema, nicht um dramatische Szenerie und dichterisch gestaltete Charakterrollen der Unterredner, wie man sie allenfalls in Platonischen Dialogen (Gorgias, Phädrus, Protagoras u. a.)[1]) findet, sondern um greifbare Unterlagen und persönlich-reale Zwecke.

Das Werk ist selbstverständlich für die Öffentlichkeit bestimmt. Seit dem Tage, wo der anschaulich geschilderte Wahlvorgang spielt, sind bis zur Abfassung der Schrift höchstens 12—15 Jahre verstrichen. Die meisten Leute waren also noch am Leben, die um die Sache seiner Zeit entweder hatten erfahren müssen oder, im Falle einer Fiktion, sich sagen mußten, daß dergleichen alles eitle Erfindung sei. Darf man nun glauben, daß sie mit der Verwendung literarischer Fiktionen genugsam vertraut gewesen, ohne durch eine so raffiniert ausgestaltete Erdichtung, wie die vorliegende wäre, empfindlich gestoßen zu werden? Wäre ihnen nicht die Zumutung zu stark erschienen, sich als Akteure einer solchen nicht eben schmeichelhaften Rolle zu betrachten?[2]) Chr. hätte wohl in seinem Antiochien, wo die Schrift doch zunächst verbreitet wurde, manche erstaunte Mienen gesehen, falls

[1]) Über die Art, wie Chr. sich über die heidnischen Klassiker ausspricht, wird noch die Rede sein.

[2]) Wie Chr. das geistige Niveau der Gemeinde einschätzt, ist aus V 6 (676) zu ersehen. „Oftmals hat der Prediger mit der Unwissenheit des ganzen Volkes zu kämpfen. Der größere Teil der Gemeinde (τὸ πλέον μέρος) besteht aus Ungebildeten“.

er alles nur erfunden hätte. Wäre nicht gelegentlich die unwillige Frage laut geworden, wie sich dieser Diakon eine so außerordentliche Ehrung erdichten könne, daß man ihn trotz seiner Jugend zum Bischof haben wollte? Denn wenn nicht eine bekannte Tatsache vorlag, wäre man wenig geneigt gewesen, die öffentliche Beicht, die Chr. mit Enthüllung seiner Schwächen ablegt, für ernste Demut zu nehmen. Man erinnere sich der bösen Zungen in Antiochien, deren Chr. mehr als einmal gedenkt. Macht es nicht den Eindruck einer durchaus realistischen Erwägung, wenn Chr. voraussieht, daß diese klatschsüchtigen Menschen über parteiische Bevorzugung des Chr. wegen vornehmer Geburt, Reichtum, weltlicher Bildung u. s. w. geschrien hätten?

II. Gegenbeweise

1. Der Hauptbeweis, auf den die ablehnende Kritik sich stützt, ist das *argumentum ex silentio*. Daß ein solches mit Vorsicht anzuwenden ist und nur unter gewissen Voraussetzungen Beweiskraft hat, braucht nicht erst gesagt zu werden. Es wird geltend gemacht, daß weder Chr. selbst in seinen andern zahlreichen Schriften, noch der um 425 schreibende Biograph des Heiligen, *Palladius*, noch ein anderer der Chr. zeitlich näherstehenden Kirchenhistoriker *Sokrates*, *Sozomenus* und *Theodoret von Cyrus* irgend eine Notiz des gedachten Vorgangs überliefern.

Dem entgegen verdient aber Nachstehendes erwogen zu werden. Was zunächst Chr. selbst betrifft, so hat er auch andere Vorgänge, die sein früheres Leben gewaltig erschütterten, später nicht mehr erwähnt.

Wir erinnern an den in den beiden Mahnschreiben ad Theodorum lapsum erzählten Abfall des Theodor vom Beruf des Mönchslebens. Weder von diesem Ereignis noch von der Bekehrung des Theodor hätten wir eine weitere Kenntnis, wenn wir auf Chr. allein angewiesen wären. Erst um 404, als Chr. nach Cucusus verbannt worden war, drei Jahre vor seinem Tode, taucht ein Zeichen der Erinnerung an den Jugendfreund Theodor auf, das aber von jenem frühen für Chr. so schmerzlichen Erlebnis nicht die mindeste Andeutung verrät. Theodor hatte, als Bischof

von Mopsueste, an den ins Exil verstoßenen Patriarchen von Konstantinopel ein teilnahmsvolles Schreiben gerichtet. In einem kurzen, überaus herzlich und achtungsvoll gehaltenen Briefe dankt Chr. für diesen Erweis der treuen Liebe.

Was *Palladius* betrifft, so schweigt er bei seinen spärlichen Angaben über die Jugendzeit des Chr. auch über andere Dinge, die doch für eine Lebensbeschreibung des großen Predigers von Wichtigkeit sind.

Er erzählt nichts davon, daß Chr. einige Zeit hindurch die gerichtliche Beredsamkeit gepflegt und an einem etwas weltlichen Leben, namentlich den Theateraufführungen, Gefallen gefunden habe. Wir begegnen bei Palladius der Behauptung, daß Chr. schon im 18. Lebensjahre den weltlichen Schulen den Rücken gekehrt habe, weil die Liebe zu den heiligen Wissenschaften in ihm erwacht war. Und doch wissen wir aus dem Munde des Heiligen selbst, daß er mit 20 Jahren sich noch unter den Schülern des Rhetors Libanius befand[1]).

Wie steht es mit dem Schweigen des *Sokrates*, der um die Mitte des 5. Jahrh. seine Kirchengeschichte schrieb? Neben mancherlei Unrichtigkeiten, die ihm wie in andern Kapiteln so auch in dem Berichte über Chr. mitunterlaufen sind, bietet er wertvolle und interessante Einzelheiten. Von ihm erfahren wir näheres über die Lehrer und Jugendfreunde des Chr. und über seinen Entschluß, die Laufbahn eines Sachwalters zu verlassen, weil ihm Gewissensbedenken erwuchsen. Sokrates weiß nun auch von einem Basilius zu erzählen, mit dem Chr. einen lebhaften Verkehr unterhielt[2]). Allerdings ist die Meinung des Sokrates irrig, wenn er unter diesem Basilius den großen Erzbischof von Cäsarea in Kappadozien versteht. Aber wie kam er überhaupt dazu, gerade von der innigen Freundschaft des Chr. mit „Basilius" zu sprechen? Liegt es nicht nahe, daß er den Namen richtig aufgegriffen und nur in der Zuweisung desselben an einen bestimmten Träger zu voreilig verfahren ist? Ist ihm doch ein ähnlicher Übereilungsfehler auch in den Angaben über Evagrius von Antiochien begegnet. Merkwürdiger Weise sagt

[1]) Vgl. *Chrys.* ad vid. iun. 2 (M. 48,601).
[2]) *Sokr.* h. e. VI 3 (M. 67,665 f).

er von diesem, daß sein Beispiel den Chr. bewogen habe, von der Tätigkeit auf dem gerichtlichen Forum in ein stilleres, beschauliches Leben zurückzutreten und daß er mit ihm vorher bei den gleichen Lehrern in die Schule gegangen sei. Das würde ja auf unsern Basilius, der im Buche über das Priestertum geschildert ist, vortrefflich passen[1]). Leider bringt Sokrates mit dem weiteren Lebensgang dieses Evagrius Tatsachen aus dem Leben des Chr. in Verbindung, die historisch nicht haltbar sind[2]). Ob nicht aber obige Züge dem Leben des „Basilius" entnommen und in das Bild des Evagrius hineingewirrt sind?

Sozomenus, in den meisten Partien von Sokrates abhängig, führt, abgesehen von Hervorhebung des Erbaulichen, in dem Berichte über Chr. nicht weiter als sein Vorgänger[3]). Desgleichen kann die Berufung auf das Schweigen *Theodorets* für die vorliegende Frage nichts austragen, weil der genannte Kirchenschriftsteller auf das frühere Leben des Chr. überhaupt nicht eingeht, sondern nur über sein Wirken in Konstantinopel spricht[4]).

Im Hinblick auf die Charakterschilderung, welche Chr. selbst von seinem Jugendfreund und Studiengenossen Basilius entwirft (s. unten), erscheint es auch weniger auffällig, wenn von diesem „Bischof" keine weitere historisch ganz sichere Spur vorhanden ist. Er war nicht ein Mann der Tat, der sich dem Gedächtnis der Zeitgenossen einprägt, sondern frommen, beschaulichen und stillen Wesens. Übrigens darf man die Identifizierung mit dem Bischof Basilius von Raphanea, „der 381 dem Konzil von Konstantinopel anwohnte und unter den syrischen Bischöfen

---

[1]) Auffällig erscheint es auch, um auf einen nebensächlichen Zug zu verweisen, wenn *Sokrates* sagt: „Sogleich änderte er (Chr.) auch Tracht und äußeres Auftreten" und wenn bei *Chr.* de sac. I 7 (627) zu lesen ist: Man wirft uns vor, daß wir für kurze Zeit die Stirne runzeln, dunkle Tracht anlegen und mit Demutsgeberden auftreten.

[2]) Z. B. Evagrius habe als Anhänger der Paulinischen Partei in Antiochien den Chr. zum Priester geweiht, nachdem dieser drei Jahre eine vollkommene Neutralität bewahrt hätte.

[3]) *Soz.* h. e. VIII 2 (M. 67,1513).

[4]) *Theodoret* h. e. V 27.

an letzter Stelle unterzeichnete“ (*Bardenhewer* III 325), trotz einiger schwacher Bedenken immerhin noch gelten lassen.

2. Ein anderes Moment, worauf besonders *A. Naegle* (a. a. O. 23—45) Gewicht legt, ist in „der Nachahmung der antiken, namentlich Platonischen Dialogschriftstellerei“ zu suchen. Wir erwidern: Ein Blick auf die andern Schriften des Chr., welche sich als Abhandlungen moralisch-asketischen Inhalts darstellen, zeigt, daß der Verfasser überall von einem konkreten wirklichen Anlaß ausgeht, wo er dergleichen Belehrungen und Ermahnungen vorträgt.

Die beiden Mahnschreiben ad Theodorum lapsum sind an einen dem Mönchsleben untreu gewordenen Freund gerichtet. Die zwei Bücher de compunctione belehren die Mönche Demetrius und Stelechius über die Notwendigkeit und das wahre Wesen der Buße. Die drei Bücher „wider die Gegner des Mönchslebens“ rechtfertigen die asketische Lebensweise, die unter Kaiser Valens heftige Anfeindungen erfuhr. Das Buch ad Stagirium tröstet einen Mönch in schweren Seelenleiden. Die Abhandlung ad viduam iuniorem ist an die früh verwitwete Gattin eines gewissen Tarasius gerichtet u. s. w.

Es wäre mithin eine ganz vereinzelte Erscheinung, wenn Chr. für die Abfassung der Bücher „vom Priestertum“ ohne äußeren Anlaß und nur durch das Beispiel Platonischer Dialogschriftstellerei bestimmt eine derartige Handlung und Szenerie erfunden hätte. Sein ganz und gar auf das Praktische gerichteter Sinn scheint solchen akademischen Versuchen überhaupt nicht zugeneigt zu sein. Er ist im besten Sinn des Wortes Realist und steht immer auf dem Boden der tatsächlichen Verhältnisse. Im Dialog über das Priestertum kommt er auf die großen Meister der griechischen Kunstprosa zu sprechen (IV 6), um ihnen die Kraft der Paulinischen Diktion entgegenzustellen. Dazu fügt er Worte, die von allem eher als von einer bewußt gepflegten Vorliebe für die ästhetischen Kunstmittel jener Klassiker zeugen.

„Nun aber lasse ich all dieses (u. a. die ‚Sublimität‘ eines Plato) und den müßigen Redeschmuck der Hellenen bei Seite und kümmere mich nicht um Stil und Ausdruck“. Ja er gebraucht

a. a. O. sogar die ganz despektierliche Bezeichnung: „das Geschwätz der griechischen Literatur“ (ἡ τῶν ἔξωθεν λόγων τερθρεία)[1]). Unter den Vorwürfen, welche Chr. befürchten zu müssen glaubte, wenn er die Würde angenommen hätte, ist auch der: „Die Wähler haben einen Menschen, der seine ganze Jugendzeit in der unnützen Beschäftigung mit den heidnischen Wissenschaften (ἐν τῇ τῶν ἔξωθεν λόγων ματαιοπονίᾳ) zugebracht hat, zu dieser Würde herangezogen“ II 8 (639).

Während Chr. den heidnischen Autoren so kühl gegenüber steht, flammt seine ganze Seele auf, sobald er des heiligen Paulus gedenkt. In ihm sieht er nicht nur den großen Wundertäter und den Heros christlicher Nächstenliebe, sondern auch den mit der wahren Weisheit (γνῶσις) erfüllten Apostel, der Hellenisten, Epikuräer und Stoiker mit der Kraft seiner Rede geschlagen und mit seinen wundervoll geschriebenen Briefen alle Kirchen der Welt wie mit einer diamantenen Mauer umschirmt hat (IV 6). Ist es nun wahrscheinlich, daß derselbe Chrysostomus in ein und demselben Werke sich öffentlich in dieser Weise über die griechische Literatur ausspricht[2]) und zugleich in einer klassischen Literaturgattung, dem Platonischen Dialog, mit einem wir müßten sagen ungewöhnlichen Kunstaufwand sich geübt hat?[3]) — Der Hinweis auf die von christlichen Schriftstellern, namentlich den Apologeten verfaßten „Dialoge“ fällt für unsere Frage kaum ins Gewicht, denn in diesen Erzeugnissen besteht der Dialogcharakter nur darin, daß zwei oder drei ganz blutleere Schemen (A, B, C) als die Träger von Einreden und Lösungen über eine christliche Frage auftreten.

---

[1]) In gleichem Sinne schreibt *Nilus* an einen Grammatiker, der Mönch geworden war: μετὰ τὸ διαπτύσαι τὴν Ἑλληνικὴν τερθρείαν Epp. II 49 (M. 220 C). *Nilus* ist ein Schüler des heiligen Chrysostomus. Nach *Suidas* ist τερθρεία = λεπτολογία.

[2]) Daß Chr. trotzdem die schöne profane Literatur nicht einfachhin verachtete oder den Jünglingen vorenthalten wollte, ist deutlich zu ersehen aus der Abhandlung „wider die Gegner des Mönchslebens“ III 12 (M. 47,368).

[3]) „Eine mühsame und langwierige Arbeit“, wie *Naegle* bemerkt (S. 50).

III. Ort und Zeit des Gespräches

Bevor wir auf die Struktur des Dialogs näher eingehen, wird es dienlich sein, zwei Vorfragen zu erledigen. Erstens: Wo findet das Gespräch zwischen den beiden Freunden statt? Zweitens: In welche Zeit fällt es?

Kein Zweifel besteht über das Wo des ursprünglichen Gesprächs. An mehr als einer Stelle werden wir in das Haus gewiesen, welches Chrysostomus zugleich mit seiner verwitweten Mutter in der Großstadt Antiochien bewohnt. Basilius hatte allerdings vorgeschlagen, die eigenen Wohnungen aufzugeben und einen gemeinsamen Aufenthaltsort zum Zwecke größerer Zurückgezogenheit aufzusuchen. Aber die dringenden Bitten der Mutter, welche Chr. mit unnachahmlicher Zartheit und Gefühlstiefe zu schildern versteht, waren doch zu mächtig. Er blieb im Hause seiner Mutter und empfing da die beständigen Besuche des Freundes. Auch an dem Tage, wo Basilius voll Bestürzung zu ihm eilt, um über die ihm aufgenötigte Würde und das Versteckenspiel des Chr. zu klagen, sehen wir uns in die eben erwähnte Wohnung versetzt. Das „bescheidene Heim“[1]) verbirgt den weltflüchtigen Chrys. wie hinter einem „Vorhang“ vor den Augen der Menschen. Es entzieht ihn der Gefahr, mit jemand in Streit zu kommen I 5. 6 (624 ff), VI 12 (687 f).

Die zweite Vorfrage bezieht sich auf den Zeitpunkt, in welchen die Gesprächsszene zu verlegen ist.

Aus den Andeutungen, welche gelegentlich in den Dialog eingeflossen sind, erfahren wir Folgendes.

Chrysostomus hat erst „vor kurzem“[2]) dem Leben in der Welt entsagt. Nachdem er zugleich mit Basilius die Studien beendigt hatte, war der innige Verkehr der beiden etwas gelockert worden. Basilius widmete sich nämlich alsbald einem asketischen Leben, mied das öffentliche Auftreten und oblag ununterbrochen dem Studium seiner heiligen Bücher. Chrysostomus dagegen besuchte

---

[1]) οἰκίσκος kann das Haus und das Zimmer bedeuten.

[2]) χθὲς καὶ πρώην ἔτι ταῖς τοῦ βίου μερίμναις ἐγκαλινδούμενα μειράκια I 7 (627).

gern die Theater und wohnte den Gerichtssitzungen bei, um sich für Beredsamkeit in Rechtssachen praktisch auszubilden[1]). Indessen gewann ihn Basilius wieder für das gleiche zurückgezogene Leben und es wäre nun sofort zu einer vollständigen Trennung von der Welt gekommen, wenn nicht die Mutter, wie schon erwähnt, mit ihren Bitten dazwischen getreten wäre. Da nun noch Anthusa mit ihm zusammenlebte (wie sich aus dem Dialog selbst ergibt), verbreitete sich das Gerücht, daß man ihn und Basilius zu Bischöfen erheben wolle und B. kommt alsbald persönlich, um sich mit Chr. über das gemeinsame Vorgehen zu beraten. Chr. hält den Freund für die Würde geeignet, nicht aber sich selbst, weil er von seiner Schwäche tief durchdrungen ist I 1—7 (623 ff). Ohne Verzug ergreift er die Flucht und kommt erst wieder zurück, nachdem die Weihe des Basilius vollzogen ist. Natürlich hat nun B. ihn sofort aufgesucht, als er von der Rückkehr vernahm; überlistet und verstimmt, wie er war, hatte er es eilig, seinem gepreßten Herzen Luft zu machen. Dieses Zusammentreffen der Freunde mit den hiebei sich entspinnenden Reden und Gegenreden muß noch vor 374 fallen. Denn um 373/374, nach dem Tode der Anthusa, begab sich Chr. von Antiochien weg in die Bergeinsiedelei und verblieb dort sechs Jahre. Der Dialog spielt aber, wie wir gesehen haben, in Antiochien im Hause der Mutter des Chr. Nach der Rückkehr aus dem Gebirge, zu der Chr. durch seine schwächliche Gesundheit gezwungen wurde, erhielt er gegen Ende des Jahres 380 die Diakonatsweihe und sechs Jahre später die Priesterweihe[2]); 398 erfolgte seine Erhebung auf den Stuhl von Konstantinopel. Diese ganze Periode (374—398) kann also für das Datum jener Zusammenkunft nicht mehr in Betracht kommen.

---

[1]) *Isidor von Pelusium* spricht von einer herrlichen Rede des Chrys. auf die Kaiser (epp. II 42 M. 78,484).

[2]) Die Predigt des Chr. bei dieser Gelegenheit war seine Erstlingspredigt. Eine Reihe von charakteristischen Gedanken, die in derselben vorkommen, erinnern sehr an die Schrift vom Priestertum (M. 48,693—700).

Überblicken wir noch die vorausliegende Zeit. Wir wissen, daß Chr. 344 (347?) geboren ist. Im frühesten Alter verlor er seinen Vater Sekundus. Seine Mutter, die jugendliche Witwe von 20 Jahren, schlug jede neue Heirat aus, um sich ganz der Erziehung ihres Sohnes zu widmen. Libanius spricht sich im 20. Jahre ihrer Witwenschaft im Kreise seiner Schüler, unter denen auch Chr. ist, bewundernd über eine christliche Frau gleich Anthusa aus[1]. Damals zählte Chr. also 20 Jahre, und um diese Zeit herum (364) verließ er die Schule der „Sophisten“ und widmete sich dem Studium der Gerichtsrede[2]. Es war dies jene schon erwähnte Periode, in welcher er auch den weltlichen Vergnügungen des Theaters nachging und seinem Freunde Basilius etwas entfremdet wurde. Eine Änderung muß bald, um 366, eingetreten sein, denn in den drei Jahren 366—369 kam er in näheren Verkehr mit dem frommen Bischof Meletius, aus dessen Händen er 369 die heilige Taufe empfing. In derselben Zeit waren auch die Klostervorsteher Diodor und Karterius an seiner tieferen christlichen Ausbildung tätig. Wir glauben nicht irre zu gehen, wenn wir die Wiederaufnahme eines beständigen herzlichen Verkehrs zwischen B. und Chr., von dem uns der letztere berichtet, in den letztern Zeitabschnitt verlegen. Bald darauf, um 370, wurde Chr. dann zum Lektor ernannt, ein Amt, zu dem er durch seine klassische und asketische Vorbildung durchaus befähigt war und das ihm Muße genug übrig ließ, dem beschaulichen Leben zu obliegen. Es folgt ein Zwischenraum von etwa drei bis vier Jahren 370—373/374, der bis zu der neuen Lebensweise des Chr. im Gebirge andauert. Im Jahre 374 begann Chr., wie schon gesagt, in dem erwähnten Gebirge ein strenges Anachoretenleben, zunächst unter vierjähriger Leitung eines ältern Mönches, dann schloß er noch zwei weitere Jahre an, die er für sich allein in einer Höhle zubrachte.

---

[1]) *Chrysostomus* erzählt das selber in der Schrift ad viduam iuniorem I 2 (M. 48,601).

[2]) Vgl. oben (425) *Isidor von Pel.* epp. II 42.

In die eben erwähnte Zwischenzeit von der Taufe bis zum Beginn des Anachoretenlebens (369/370—374) fällt nun allem Anscheine nach das Vorkommnis der Bischofswahl und der Flucht des Chr. Zwei Indizien hiefür bieten sich aus dem Texte von selbst dar, abgesehen davon, daß sich in die andern Lebensabschnitte jenes Vorkommnis pragmatisch nicht einordnen läßt. Chr. stellt sich II 8 (640) in scharfen Gegensatz zu seinem Freunde und bemerkt: „Einen jungen Mann darf man nicht einfachhin vom heiligen Amte ausschließen, wohl aber einen Neophyten, d. h. einen jungen Christen. Zwischen beiden ist ein großer Unterschied". Die Rede nimmt hier einen so bestimmten, kategorischen Ton an, daß man unter dem Eindruck des ganzen Zusammenhanges nicht umhin kann, im „jungen Christen" (νεόφυτος im Gegensatz zum νέος) Chrys. selbst zu verstehen. Sein Freund, der allerdings noch als junger Mann (νέος) zu betrachten ist, hat allem Anscheine nach die Taufe früher empfangen, wozu ja seine ernstere Lebensweise, die Chr. nicht gleich mitmachen wollte, durchaus stimmt. Ferner weist auf die Zeit zwischen 370—374 die Stelle III 10 (M. 647). Chr. erkennt eine gütige Fürsorge Gottes darin, daß er ihn in der niedern „Rangordnung der Füße" belassen hat, in die er von Anfang an (nach der Taufe) eingereiht worden[1]). Damit ist offenbar die Stufe des Lektorats gemeint, das ihm Meletius erteilt hatte und das Chr. 370—374 bekleidete (s. oben S. 425).

IV. Die Selbstverteidigung des Chrysostomus gegenüber Wählern und Gemeinde

Betrachten wir zunächst die Art und Weise, wie im Dialog auf die Wähler und die Gemeindeglieder Bezug genommen wird, und an zweiter Stelle das Eigentümliche der Rede, in welcher die Selbstverteidigung des Chr. vor dem Freunde verläuft. Inhalt, Ton und Farbe legen hier wie dort nicht die Vermutung nahe, daß wir es mit

[1]) ἐν τῇ τάξει τῶν ποδῶν ἡμᾶς ἐφύλαξεν ὁ Θεός, ἥνπερ καὶ ἐλάχομεν ἐξ ἀρχῆς.

einer poetischen Fiktion zu tun haben. Im Gegenteil weht es uns wie warmer Lebenshauch entgegen. Menschen und Sachen, Ideales und Unerbauliches, alles nimmt konkrete Gestalt an, und die Tendenz der Selbstrechtfertigung drängt sich mit einer gewissen Nüchternheit und Absichtlichkeit, ja Herbheit immer von neuem auf. Wenn das manchem Leser nicht so sehr zum Bewußtsein kommt, so mag der Grund darin liegen, daß er, von der überreichen Gedankenwelt und der glanzvollen Darstellung gefangen genommen, die durchlaufenden Fäden der Selbstverteidigung weniger beachtet. Unsere Aufgabe wird es also sein, die zwischengeschobenen Inhaltsmassen für das Auge etwas zurückzudrängen, dagegen die obenerwähnten Bezugnahmen auf Wähler, Gemeinde und Freund stärker heraustreten zu lassen und wie in einem einheitlichen Netz zu verschlingen.

Wie spricht sich nun Chr. über Wähler und Gemeindeglieder aus, die an seiner Erhebung zur bischöflichen Würde interessiert waren?

1. Die Ablehnung, d. h. die Flucht des Chr. hat in der Stadt eine gewisse Aufregung hervorgerufen. Die Wähler sind „hochachtbare“, hervorragende und um Chr. persönlich verdiente Männer (θαυμαστοί, εὐεργέται). Sie fühlen sich jetzt gekränkt und verächtlich behandelt, weil die Ehre, die sie den beiden jungen Männern zugedacht hatten, zurückgewiesen wurde[1]). Als Grund dieser Handlungsweise des Chr. kann man nur törichten Übermut oder eitle Ehrsucht erkennen I 7 (626. 627), II 7 (638), III 1 (640)[2]). In der Gemeinde gehen deshalb böse Reden

---

[1]) Basilius hatte allerdings angenommen, aber unter vielem Sträuben und erst auf die falsche Nachricht hin, daß Chr. bereits mit dem guten Beispiel vorausgegangen sei.

[2]) Auch *Gregor v. Naz.* (or. II 5 M. 35,412) fand es für nötig, sich den Verdacht vom Leibe zu halten, als ob er aus eitler Ehrbegierde das Priestertum nicht ausüben wollte: Οὐ μὴν οὐδ' . . . ᾐσχύνθην τοῦ βαθμοῦ τὴν τάξιν ἐπιθυμίᾳ τῆς μείζονος. In der vita S. Augustini c. 4 erzählt *Possidius* einen ähnlichen Fall. Als der Heilige, von Valerius zum Priester geweiht, voll demütiger Betrübnis weinte, glaubten ihn einige zu trösten, indem sie ihm vorstellten, die Stellung des Presbyters sei nicht zu verachten und die nächste nach

um. Wo sich Basilius auf der Straße blicken läßt, bekommt er bittere Vorwürfe zu hören. Er mußte ja, als der vertrauteste Freund des Chr., um dessen Absicht wissen und war — nach dem Urteil der Menge — verpflichtet, dessen Fluchtplan zu verraten. Dann hätte man das scheue Wild schon ins Garn bekommen. Alle Zungen sind jetzt in Bewegung. „Liebe zu weltlicher Ehre", heißt es, galt ihm höher als der Dienst am Altare I 7 (626 f). Der gute, schüchterne und für den Ruf des Freundes besorgte Basilius ist in größter Verlegenheit. Einerseits will er vor den Leuten nicht gestehen, daß in diesem Falle Chr. wirklich die Pflicht der Freundschaft durch heimliches und listiges Benehmen verletzt hat, anderseits weiß er die Schmähsüchtigen nicht abzuwehren, welche der Flucht des Chr. unehrenhafte Beweggründe unterschieben: törichten Übermut oder weltlichen Ehrgeiz oder beides zugleich. Dazu ereifert man sich allgemein ob des ungeziemenden Benehmens gegen die Männer, welche bei der Bischofswahl gerade auf diese beiden jungen Leute ihr Auge geworfen hatten. Übrigens sei den Wählern ganz recht geschehen. Selbst wenn ihnen noch größere Mißachtung widerfahren wäre, müßte man es ihnen gönnen.

Da sind, so reden die bösen Zungen, viele bejahrte und tüchtige Männer in der Gemeinde. Aber die wollte man nicht nehmen, sondern an ihrer Statt lieber junge Leutchen, die vor ein paar Tagen noch ganz in weltlichen Interessen staken, mit einemmale zu einer Würde erheben, auf die sie nicht im Traume zu hoffen wagten. Nun ja, auf eine gewisse kurze Zeit die Augenbrauen zusammenziehen, dunkle Tracht anlegen und mit demütiger Miene sich verstellen, das wird ihnen schon gelingen. Männer, die von früher Kindheit bis ins höchste Alter die Askese gepflegt haben, bleiben in der Reihe der Untergebenen und müssen sich das Regiment der Kinder gefallen lassen. Diese haben aber

---

dem Episkopat. — Bei Chr. und B. handelt es sich allem Anscheine nach um die sofortige Erhebung zum Bischof. Aber es gab im Sprengel Antiochien wohl auch kleinere und weniger angesehene Bischofssitze und solchen gegenüber konnte eine Ablehnung in den Augen der lieblosen Kritiker schon als ἀπόνοια und κενοδοξία gedeutet werden (οἳ κρίνουσι τὰ τῶν ἄλλων τοῖς οἰκείοις πάθεσιν sagt *Gregor* a. a. O.).

nicht einmal von den Gesetzen gehört, nach denen ein solches Amt zu verwalten ist. I 7 (627), II 6 (638).

2. Der wiederholten Bitte des Basilius (vgl. I 7, II 6) entsprechend führt Chr. in energischer Gegenrede an, was zu seiner Selbstverteidigung vor den Wählern und den Gemeindegliedern dienen kann.

a) Selbst zugegeben, daß die Ehrerbietung gegen andere einmal verletzt würde, wo es sich darum handelt, das Mißfallen Gottes zu vermeiden, so müssen die wirklich gottesfürchtigen Christen das ruhig hinnehmen, wenn sie nicht ihre eigene Seele in Gefahr bringen wollen. Das persönliche Empfinden soll der Hoheit Gottes gegenüber zurücktreten. Indessen liegt in der Ablehnung des Amtes durchaus keine Beleidigung der Wähler vor. Müßte doch Chr. sich zu den schlimmsten Übeltätern rechnen, wenn er wirklich nur aus tollem Übermut oder irdischer Ehrsucht jene hochachtbaren Männer gekränkt hätte, die ihm eine solche Ehre zugedacht, ohne daß sie vorher von seiner Seite irgend einen Dienst erfahren hatten. Im Hinblick auf den wahren Grund seiner Ablehnung sollten sie ihm wenigstens verzeihen, daß er auf sein Seelenheil Bedacht genommen. Aber noch mehr! Gerade durch die Ablehnung hat er ihrem guten Rufe und ihrer Würde aufs beste Rechnung getragen. Denn gar manche Leute, die einmal an ehrenrührigem Geschwätz ihre Freude haben, hätten andernfalls über den Neugeweihten und über die Wähler böse Vermutungen gehegt und offen ausgesprochen.

„Sie schauen nur auf den Reichtum des Kandidaten, der Glanz seines erlauchten Hauses sticht ihnen in die Augen, unterwürfige Schmeichelei hat sie verführt. Ob nicht gar Bestechung im stillen gewirkt hat? Doch still davon! Christus hat Fischer, Zeltmacher und Zöllner zu Vorstehern seiner Kirche berufen. Diese Wähler bei uns aber verachten den Mann, der sich mit Handarbeit sein tägliches Brot verdient. Wenn dagegen einer mit heidnischer Wissenschaft sich befaßt hat und in bequemer Muße dahinlebt, so spenden sie ihm Beifall und Bewunderung. Wie war es denn anders möglich, daß sie über die Braven hinwegsahen, welche im Dienste der Kirche zahllose Mühen auf sich genommen haben, und dafür urplötzlich einen Menschen zu dieser hohen Würde herangezogen, der solche Mühen nie gekostet und sein ganzes Leben im

unnützen Studium der heidnischen Wissenschaft vergeudet hat?" — Durch die Weigerung des Chr. ist nun allen Schmähsüchtigen der Mund gestopft II 7. 8 (639 f). Aber zu jenem bösen Gerede, das gleich bei der Wahl sich erhoben hätte, wäre in der Folge, wenn Chr. das Amt angenommen hätte, immer neues hinzugekommen. Denn an jedem Tage hätte man da und dort etwas auszusetzen gehabt, mochte die Amtsführung noch so tadellos sein. Und bei der jugendlichen Unerfahrenheit des Chr. wären wirkliche Mißgriffe unausbleiblich gewesen. Sofort hätte man dann wieder gerufen: „Unverständige Jungen das, denen die Wähler so erhabene Geschäfte anvertrauten. Die Herde Christi haben sie ins Verderben gebracht, die Gemeinde der Christen ist zu Spott und Gelächter geworden" (640).

b) Nicht ohne Gewinn für die gegenwärtige eigene Angelegenheit hat Chr. die Kunst der Beredsamkeit studiert und an Gerichtshöfen erweitert. Er weiß seine Sache wie einen Rechtsfall nach allen Seiten zu beleuchten und aus der Anklage selbst eine Rechtfertigung seines Tuns zu gestalten. Liebe zu eitler Menschenehre wird ihm vorgeworfen. Er kehrt die Sache um. „Wenn mich eitle Ehrsucht geleitet hätte, dann hätte ich ja gerade zugreifen müssen, um ein so reiche Ehre einbringendes Amt zu erlangen". Ein junger Mann, der vor kurzem erst dem weltlichen Treiben entsagt hat, erscheint mit einemmale in den Augen der Wähler so bedeutend, daß er allen andern vorgezogen wird, die ihre ganze Lebenszeit in Arbeiten für die Kirche zugebracht haben. Ist das nicht geeignet, frägt Chr., eine gewaltig hohe Meinung von mir zu erwecken und mich in allgemeinen größten Respekt zu setzen? Jetzt aber bin ich dem größern Teil der Gemeinde unbekannt geblieben. Die wenigen, die darum wissen, daß ich abgelehnt habe, sind über den wahren Hergang kaum recht unterrichtet. Viele von ihnen werden glauben, ich sei überhaupt nicht gewählt worden oder man habe mich nach der Wahl als untauglich wieder fallen lassen; sie ahnen nicht, daß ich aus eigenen Stücken geflohen bin III 2 (641). Vgl. S. 428 (Gewisse Abschwächung!)

c) Ganz im Einklang mit dieser Retorsion hatte Chr. kurz vorher, nach einem Vergleiche des Priestertums mit irdischem Herrschertum, verwundert ausgerufen: „Wie

sollte es nicht absurd sein, einen des Übermuts (ἀπόνοια) anzuklagen, der die priesterliche Würde wegen ihrer Heiligkeit ablehnt, da man doch einen andern, dem Feldherrn- oder Königsgewalt angetragen wird, nur der Torheit (ἄνοια) zeihen würde, falls er nicht annehmen wollte[1]. Wer so denkt, klagt sich selber an. Denn schon der bloße Gedanke, daß ein Mensch eine so hohe Würde aus Hochmut verachten könne, verrät die niedrige Auffassung, welche solche Leute vom Priestertum haben. Wenn sie nämlich nicht selbst die heilige Sache für etwas Geringfügiges hielten, könnten sie eine ähnliche Anschauung bei andern gar nicht vermuten III 1 (641) vgl. III 3 (642).

Bekannt und hochgerühmt ist die Schilderung, welche Chr. von der Gewalt des Priesters zu konsekrieren, zu absolvieren und zu taufen entwirft III 4—6 (642 f). Auch hier schließt er nicht ab, ohne ausdrücklich den Wählern gegenüber seine Flucht vor dem Amte zu rechtfertigen.

„Wird nun fernerhin jemand den Mut haben, mir törichte Überhebung vorzuwerfen? Ich denke, das Gesagte dürfte eine so heilige Scheu in allen Herzen hervorgerufen haben, daß sie nicht die des kecken Übermutes zeihen, die eine solche Würde fliehen, sondern im Gegenteil die andern, „die aus eigenem Antriebe herbeikommen und um die erhabene Stelle sich bewerben" III 6 (644).

Ein heiliger Paulus, der mehr tat, als das Gebot Gottes verlangte, und nirgends das Seinige suchte, sah mit heiliger Furcht zu diesem Amte empor; was soll da Chr. tun, der in solchem Gegensatz zum Apostel steht? Wenn einer gleichwie Chr. soweit von der heroischen Selbsthingabe Pauli (Röm 9,3) entfernt ist und dennoch vor einem solchen Amte nicht flieht, so verdient er gehaßt zu werden. Käme es nur darauf an, den leeren Namen eines geistlichen Hirten zu tragen, dann möge ihn (Chr.), wer immer Lust hat, des eitlen Ehrgeizes ob der Flucht beschuldigen. Aber da so große Tugenden hiefür erforderlich sind, beansprucht er billigerweise Verzeihung. Kann man ihm zürnend und gehässig es verdenken, daß er nicht in den ewigen Abgrund stürzen wollte? III 7 (644).

d) Schonungslos in Aufdeckung der Fehler bei Hohen und Niedrigen, Geistlichen und Laien erscheint allent-

[1]) Das Wortspiel mit ἀπόνοια und ἄνοια läßt sich nicht übersetzen.

halben der feurige Prediger Chrysostomus. Nicht minder geißelt er in seinen Lehr- und asketischen Schriften alles Ungeordnete, das er an den Trägern des Priestertums bemerkt. Mißbräuche, die sich in die Kirche von Antiochien eingeschlichen, treten uns in erschreckender Anschaulichkeit aus den Büchern „über das Priestertum" entgegen. Es genügt, auf die eine Stelle III 9 (646) hinzuweisen, wo er von der Ehrsucht der Geistlichen spricht. Dieses Laster ist jene Felsenklippe, auf der eine Unzahl wilder Bestien, gefährlicher als die Sirenen, hausen. Es hieße, Chrys. gebunden diesen Ungetümen ausliefern, wenn man ihm das Vorsteheramt aufnötigte. Allerdings ist nicht das Priestertum selbst Ursache von so vielen Vergehen, und die Mehrzahl der Priester ist davon frei. Die Schuld liegt darin, daß die Würde unüberlegter Weise an Unfähige verliehen wird. Gottes rascher Hilfe ist es zu danken, daß bei Chr. etwas Ähnliches eben noch verhütet wurde. Der Herr wollte die Kirche vor einem wahren Unglück verschonen und die Seele des Chr. nicht zugrunde gehen lassen. Er machte ihn nicht zum Haupte, das vor allem gesund sein muß, um die Glieder in Gesundheit zu erhalten, sondern hielt ihn in der bescheidenen Stellung, die ihm von Anfang zugefallen, nämlich als Fuß zu dienen III 10 (647).

Abermals kommt Chr., nachdem er die schweren Pflichten und die so zahlreichen Angriffen ausgesetzte Stellung des Bischofs geschildert hat, auf die Erwägung zurück, wie sehr er sich und zugleich seine Wähler lächerlich gemacht haben würde, sich selbst allerdings zum größten Schaden, wenn er das Amt angenommen hätte. Er wäre ja doch genötigt gewesen, nachträglich abzudanken und in das stille Leben zurückzutreten, das er inzwischen geführt hat. Infolge seiner Jugend wäre obendrein ehrgeizigen Klerikern die Aussicht auf eine baldige Erledigung des bischöflichen Stuhles durch den Tod des Chrys. weniger günstig gewesen, ein Umstand, der ihm wieder viele Feinde gemacht hätte III 14 (651).

e) Mit grellen Farben malt Chr. die Szene einer Bischofswahl seiner Zeit. Soviele Köpfe die öffentliche Versammlung zählt, ebensoviele Anschuldigungen werden gegen den Kandidaten vorgebracht. Die Wähler sind in Parteien gespalten, die sich gegenseitig bekämpfen. Niemand sieht

auf die eine notwendige Bedingung für das Amt, ob die erforderliche Tüchtigkeit vorhanden ist; alle möglichen Nebenrücksichten, selbst rein persönliche und beschämende, herrschen vor. Und doch müßte der Bischof, der die Wahl leitet, in dem Sturme leidenschaftlichen Parteigetriebes fest wie ein Fels im Meere stehen. Nicht einmal die Rücksicht auf ein vorausgegangenes Einsiedlerleben oder eine langjährige Beschäftigung im niedern Kirchendienste darf einseitig als Empfehlung dienen III 15 (652).

f) Daran schließt sich eine neue Reihe von Bedenken, die sich aus den schwer zu erfüllenden Pflichten eines Bischofs in Verpflegung der Witwen, Überwachung der Jungfrauen und Schlichtung der Prozesse ergeben. Chr. glaubt sich berechtigt, im Hinblick darauf jeden ungerechten Vorwurf wegen seiner Flucht zurückzuweisen. „Das alles fürwahr genügt, um auch hartnäckig auf ihre Meinung versessene Leute zu überzeugen, daß ich nicht aus unbesonnener Überhebung und weltlicher Ehrsucht, sondern aus Besorgnis für mein Seelenheil angesichts der schweren Bürde des Amtes die Flucht ergriffen habe III 17 (660).

Nach einer scharfen Ablehnung der von B. geäußerten Ansicht, daß bei einer zwangsweise erfolgten Wahl die spätern Fehler in der Amtsführung den Wählern zur Last fallen[1]), beklagt sich Chr. aufs neue über das törichte Gerede, das über ihn im Umlauf ist. Will jemand einen Turm bauen und bleibt mitten in der Arbeit stecken, weil er die notwendigen Mittel vorher nicht überschlagen hat, so gibt er den Vorübergehenden reichlichen Stoff, ihn auszulachen. Wenn aber jemand das bischöfliche Amt übernimmt, ohne sich selbst strengstens zu prüfen und ohne alles zu tun und zu erdulden, damit er die Wähler von seiner Unfähigkeit überzeuge, so droht ihm der Herr mit den furchtbaren Strafen der Hölle. „Trotzdem aber“, so

[1]) Selbst angenommen, daß Chr. für seine in einem solchen Falle begangenen Fehler keine Strafe verdiente, so wäre es ihm doch die härteste Strafe, gegen den Verleiher des Amtes unrecht zu handeln IV 1 (660).



lautet der wiederkehrende Schlußgedanke, „wollen meine Ankläger von all dem nichts beherzigen. Sonst hätten sie schon aufgehört, mir deshalb Vorwürfe zu machen, weil ich nicht blind in mein Verderben rennen wollte“ IV 2 (665).

g) In eindringlicher Begründung zeigt Chr. weiterhin, wie sehr ein Bischof mit der theologischen Wissenschaft vertraut sein muß, um die Zweifler in der Gemeinde zu belehren und die Angriffe der Häretiker abzuwehren. Indem er den Freund auf dessen eigene Kenntnis der traurigen Vorkommnisse auf diesem Gebiet erinnert, schließt er abermals mit einem kräftigen Appell an sein gutes Recht, der ihm zugedachten Würde auszuweichen. „Das also sollte törichte Überhebung, das eitle Ehrsucht sein, daß ich nicht Ursache vielfältigen fremden Ruins werden und mir nicht eine noch größere Strafe zuziehen wollte, als mir ohnehin schon bevorsteht. Wer kann sich einer solchen Behauptung erdreisten? Nur, wer an grundlosem Tadeln seine Freude hat und bei fremdem Schaden den weisen Mahner spielen will“ IV 9 (672).

Die interessanten Ausführungen des Chr. über den Stand der Asketen bezw. Mönche, welche er zur Selbstverteidigung vor B. neuerdings und noch reichhaltiger als früher vorbringt, sollen an dieser Stelle nicht zur Sprache kommen. Nur sei indessen auf die merkwürdige, vielsagende Stelle hingewiesen, welche den Eindruck wiederspiegelt, den das zurückgezogene Leben des Chr. auf die Gemeinde machte: Deshalb also (um meine ungestümen Leidenschaften leichter zu besiegen) bleibe ich beharrlich in dieser bescheidenen Wohnung, „ein Mensch, der nicht ausgeht“, „ein Mensch, der keinen Verkehr hat“, „ein Mensch, der niemand bei sich duldet“[1]). Zahllos sind die Vorwürfe dieser Art, die ich zu hören bekomme. Ich will sie aber ertragen. Gerne möchte ich sie ja zum Schweigen bringen, aber ich vermag es nicht, so wehe es mir tut. Denn es ist mir unmöglich, zu gleicher Zeit mit den Leuten umzugehen und in der Sicherheit zu verbleiben, die ich in der jetzigen Lage genieße VI 12 (688).

---

[1]) Beachte die drei knappen, scharfen Bezeichnungen, die sich als Widerhall des öffentlichen Geredes geben: ἀπρόϊτος, ἀκοινώνητος, ἀσυνουσίαστος.

h) Die mitgeteilten Stellen bedürfen keines weiteren Kommentars. Sie beweisen durch ihre massenhafte Zahl und ihre immer auf den gleichen Ton der Abwehr gestimmte scharfe Formulierung, daß es Chr. mit seiner Selbstverteidigung Ernst gewesen ist. Bei einer literarischen Fiktion erschiene ein so zähes, nüchternes und kategorisches „Nicht aus Übermut und Ehrgeiz bin ich geflohen“ denn doch zu weit getrieben und selbst vom stilistischen Standpunkt aus nicht mehr zulässig. Hier eine Zusammenstellung der Termini ἀπόνοια und κενοδοξία und ihrer Synonyma:

I 7 (626) δόξης ἐρωτῶντα κενῆς; I 7 (627) οἱ μέν γὰρ ἀπονοίας, οἱ δὲ φιλοδοξίας σε γράφονται... ἀμφότερα ἐγκαλοῦσιν; II 7 (638) ὑβρίσθαι ... ὑφ' ἡμῶν καὶ δεινὰ πεπονθέναι ... λόγον ποιεῖσθαι ὕβρεως ... ὕβριν ἡγεῖσθαι; II 7 (638) εἰ ἀπονοίᾳ καὶ φιλοδοξίᾳ ἐπὶ τοῦτο ἦλθον; II 7 (639) ὑβρίσαι ἐκείνους; III 1 (640) τῆς ὕβρεως ἕνεκεν .. καταισχῦναι βουλόμενοι; ib. ὑπὸ ἀπονοίας τινὸς φυσηθέντες; ib. ἀπονοίας οὐδεὶς (ἂν ἔκρινεν); III 1 (641) ἡμᾶς ὑπεροψίας γράφεσθαι; ib. ὑπερηφανίας ὑποβάλλειν αἰτίαις; ib. τετυφῶσθαι parallel mit εἰς ὑπερηφανίαν αἰτιώμενος; ib. τῆς ἀξίας ὑπερφρονῆσαι, ib. δι' ἀπόνοιαν οὐκ ἂν ἑλομένη ψυχή; ib. αὐτοὺς μᾶλλον ἄν τις γράψαιτο ἀπονοίας; ib. πρὸς δόξαν ὁρῶντά με; ib. τῶν τῆς κενοδοξίας ἐγκλημάτων; III 3 (641) ὡς κενοδόξους καὶ ὑπερηφάνους διαβάλλειν ἡμᾶς; III 3 (642) οὐδὲ οὕτως ἡμᾶς ἀπονοίας ἢ φιλοδοξίας ἔδει κρίνειν; III 6 (644) ἡμᾶς ... τολμήσει τις ἀπονοίας κρίνειν; ib. μᾶλλον (ἐκείνους) ἀπονοίας καὶ τόλμης κρίνειν; III 7 (645) ἐγκαλείτω κενοδοξίας ἡμῖν ὁ βουλόμενος; III 17 (660) ὡς οὔτε ἀπονοίᾳ οὔτε φιλοδοξίᾳ ἁλόντες ἐφύγομεν; IV 9 (672) τοῦτο οὖν ἀπονοίας, τοῦτο κενοδοξίας (als Frage).

Über zwanzigmal versichert Chrysostomus, daß er nicht den Vorwurf verdiene, er sei aus törichtem Übermut oder weltlichem Ehrgeiz geflohen und habe die Wähler gekränkt. Wer sieht hier noch erdichtete Situation und poetischen Dialog?

V. Basilius in seinem Verhältnis zu Chrysostomus

Weil die historische Persönlichkeit des „Basilius“ so stark angezweifelt und von einigen geradezu geleugnet wird, mag es sich verlohnen, sein Charakterbild, wie es aus dem Dialog heraustritt, daraufhin zu prüfen, ob es

mehr einer dichterisch gestalteten Figur oder einer dem reellen Leben angehörigen Persönlichkeit nahe kommt. In zweiter Linie untersuchen wir die Gründe, mit denen sich Chr. vor dem Freunde verteidigt, ob sie den Erdgeruch tatsächlicher Lagen und Umstände verraten, oder in irgend einer Weise den Charakter literarischer Fiktion durchschimmern lassen.

1. Die Charakterschilderung, welche Chr. von seinem Freunde gibt, ist ausgezeichnet durch schlichte Naturwahrheit, feste Konsequenz und plastische Formung. Von den vielen guten Freunden, die Chr. sich zu gewinnen wußte, war B. der allerbeste, treueste und anhänglichste. Ein gleiches ideales Streben vereinigte ihn mit Chr. schon während der Schulzeit. Beide waren aus derselben angesehenen Stadt Antiochien, hatten ungefähr gleiche Vermögensverhältnisse und erfreuten sich einer vornehmen Abkunft. Das ganze Wesen des jungen Basilius zeigte frühzeitig den Ernst einer frommen, beschaulichen und zurückgezogenen Richtung. Er lebte in der Großstadt wie ein Einsiedler, mied die öffentlichen Vergnügungen und hatte seine einzige Freude an den Büchern. So lange Chr. einem freieren Genuß der Jugendzeit ergeben war, hielt sich B. von ihm zurück, aber sofort bot er sich ihm wieder zu beständigem freundschaftlichen Verkehr an, als derselbe der asketischen Lebensweise sich ebenfalls zuzuneigen begann.

Im Vergleich mit Chr. ist er weniger kühn und feurig, aber besonnener und klüger, allerdings auch nachgiebiger und weicher. Er fällt auf die List herein, die man gebraucht, um ihn an den Ort der Weihe zu bringen, und läßt sich von den Wählern einschüchtern[1]). Bei der Nachricht, daß Chr. inzwischen geflohen sei, ist er aufs tiefste bestürzt. Die Verletzung der Freundschaftspflicht schmerzt ihn in der Seele und doch will er Chr. keine bitteren Vorwürfe machen. Die Art und Weise, wie er sich be-

[1]) Das anfängliche Sträuben des überrumpelten und durch falsche Aussagen über die bereits vollzogene Weihe des Chr. irregeführten B. ist anschaulich geschildert durch die drei Partizipien: σκιρτῶντα, ἀποπηδῶντα, ἀντιλέγοντα, welche das Einreden der Wähler auf ihn dramatisch wiedergeben.

klagt, zeugt von großmütiger Geneigtheit des Verzeihens und beschäftigt sich mehr mit der Sorge, den Ruf des Freundes gegen das böse Gerede zu schützen, als die eigene erlittene Kränkung hervorzukehren. Wehmütig gedenkt er der Zukunft: das Band der ihm so lieb und teuer gewordenen Freundschaft sieht er gelöst, die Stütze, an die er vertrauensvoll sich anlehnte, hinweggenommen, die schwere Bürde auf seine Schultern allein geladen. Die allenthalben unter den Menschen herrschende Lieblosigkeit und Tücke drückt auf ihn, und auf dem bischöflichen Posten befürchtet er Verleumdung, Gespött und andere Kränkung erfahren zu müssen. Seine bescheidene Selbsteinschätzung macht ihm die neue Stellung noch schwerer. Er fühlt sich nicht tüchtig genug und hält nichts von dem guten Urteil, das andere über ihn fällen. In seiner Seele vermißt er den großen, starken Zug. Wenn er auf der Straße von näheren Bekannten angehalten und über das merkwürdige Verhalten des Chr. gefragt wird, ist er in endloser Verlegenheit. Beschämt sucht er auszuweichen und will nicht gestehen, daß Chr. ihm wirklich diese Flucht verheimlicht habe, denn er fürchtet, ihn bloßzustellen. Wer würde sonst an eine aufrichtige Freundschaft der beiden fernerhin glauben können? Anderseits muß er hören, daß Chr. durch sein Vorgehen die Wähler gekränkt und sich verfeindet habe und ein böses Gerede über ihn in Umlauf sei. Törichter Überhebung und eitler Ehrsucht wird Chr. geziehen und Basilius weiß nichts zu dessen Entschuldigung vorzubringen. Gerade das ist es, was er am meisten aus dem Munde des Chr. jetzt erfahren will: „Was sollen wir auf die harten Vorwürfe antworten, die wir uns zugezogen haben?“ Gleichwohl ist B. nicht ohne mutige Entschlossenheit, wenn es darauf ankommt, für das Recht einzutreten. Chr. bringt ihm einen Fall in Erinnerung, wo B. unaufgefordert die energische, nicht gefahrlose Verteidigung eines Freundes übernommen hat. Und als die einen das lobten, andere mißbilligten, erklärte er II 6 (638), daß er seine Freunde nur mit einer Liebe, die auch für sie in den Tod gehe, zu lieben wisse. In den Einwendungen, mit welchen er gelegentlich die beredte, nach allen Seiten

ausgreifende Selbstverteidigung des Chr. unterbricht, zeigt er sich einfach und treuherzig, dem reichen und hochfliegenden Geiste seines Widerpartes leicht unterliegend, schließlich milde versöhnt und mit der ferneren, freundschaftlichen Hilfe des Chr. sich tröstend.

Es ist aber zu beachten, daß gerade in der Komposition der Dialogführung die künstlerische Hand des Verfassers mit größerer Freiheit sich bewegte. Man wird nicht umhin können, einen so sanften, aufrichtigen, frommen und bescheidenen Charakter, wie dieser B. ist, recht liebenswürdig zu finden. Ebenso wird man zugestehen müssen, daß ein solcher in der Umgebung des Chr. nicht nur existieren konnte, sondern auch dessen herzliche Zuneigung gewinnen mußte.

2. Sehen wir nun zu, wie Chr. sich gegen seinen Freund zu verteidigen weiß.

Der Hauptgrund, auf den schließlich alle übrigen Rechtfertigungsversuche des Chr. zurückgehen, ist von ihm selbst in der Einleitung angegeben.

„Ich erkannte seine (des B.) Bereitwilligkeit, das Amt anzunehmen, wußte um seine persönliche Tugendhaftigkeit und war überzeugt von seiner Tauglichkeit für die Leitung anderer. Es hing von mir ab, ob die Gemeinde eines so trefflichen Hirten beraubt werden sollte oder nicht. Durfte meine eigene Unfähigkeit mich berechtigen, die Kirche um einen solchen Vorteil zu bringen? Das war aber nicht zu vermeiden, wenn ich ihn gemäß der früheren Verabredung zu einem gemeinsamen Handeln mit mir bestimmte, denn für mich war ja die Annahme einer so hohen Würde nie und nimmer zulässig" I 6 (626).

Durch die Klagen des Freundes über unfreundschaftliches Spiel des Chr. wird dieser nicht im geringsten betrübt, sondern er lacht und freut sich und dankt Gott für die gelungene List. Er hat ein gutes Gewissen bei dem Streich, der ebenso dem Basilius wie vielen andern zum geistlichen Gewinn gereichen wird I 8 (629). Voll Anerkennung für den Edelmut des Freundes, der ein über das anderemal beteuert, daß er für seine Person nicht den Gekränkten spielen wolle, sondern nur über eine geeignete Antwort wider die Anklagen der Leute belehrt zu werden wünsche, schiebt Chr. die Erfüllung dieser

Bitte erst hinaus, um vor allem eine entsprechende Erklärung und Entschuldigung vor Basilius selbst abzulegen. Zu diesem Zwecke ergeht er sich zunächst in einer Erörterung über die erlaubte Anwendung einer List, sei es gegen Feinde oder nach Umständen auch gegen Freunde, wobei aber vorausgesetzt ist, daß es sich um indifferente Mittel handelt und keine böse, sittlich verwerfliche Absicht einfließt (μὴ μετὰ δολερᾶς προαιρέσεως I 9 (631), II 1 (631).

Aber nicht bloß erlaubt war die gegen B. gebrauchte List, sondern sie brachte ihm auch Gewinn. Allerdings will B. nicht sofort einsehen; wie ihm aus solcher List, mag sie οἰκονομία oder σοφία oder sonstwie von Chr. genannt werden, ein Vorteil erwachsen könne. Chr. argumentiert dagegen aus Joh 21,15 ff und folgert triumphierend: „Wirst du also auch jetzt noch bestreiten, daß du nur zu deinem Vorteil getäuscht worden bist?“ II 1 (631); II 2 (633). Du wirst ja an die Spitze der Gott angehörenden Herde treten und ein Amt verwalten, mit dem Petrus vor andern ausgezeichnet wurde. — Eine herrliche Schilderung des Priestertums, das die Vollmacht und Aufgabe hat, die geistliche Herde Christi zu leiten, ein Arzt der kranken Seelen zu sein und mit richterlicher Strenge väterliche Liebe und Langmut zu verbinden, schließt mit dem schönen Worte: Wer nur für sich selbst Askese übt, beschränkt den Nutzen auf seine eigene Person, aber der Segen des Hirtenamtes ergießt sich über das ganze Volk. Deshalb erblickt der Herr in der treuen Sorge eines Bischofs für die Gemeinde einen Hauptbeweis der Liebe gegen ihn selbst II 2—4 (633—635).

Da wird B. zu der naheliegenden Frage veranlaßt, ob denn Chr. den Herrn nicht liebe, und wie nun Chr. erklärt, gerade weil er Christum liebe, könne er das Hirtenamt nicht übernehmen, ist für die weitere Rechtfertigung seiner Flucht ein weites Feld eröffnet. Er bekennt unumwunden seine Untauglichkeit für das heilige Amt. Wenn ich die nötige Fähigkeit besäße, die Stelle nach dem Willen Christi zu versehen, und trotzdem mich ihr entzogen hätte, käme ich allerdings in Widerspruch mit mir selber. Nun aber macht mich meine seelische Schwäche

unbrauchbar für das Vorsteheramt in der Kirche. Ich müßte befürchten, daß ich die Herde Christi, nachdem ich sie wohlgenährt und blühend übernommen, infolge meiner Unachtsamkeit zu Schaden brächte und Gottes Zorn herausforderte II 4 (636). Da fällt ihm B. ins Wort, indem er bemerkt: Wenn du wegen Untüchtigkeit glaubtest ausweichen zu müssen, dann hättest du umsomehr mich vor dem schweren Amte bewahren sollen, nach dem ich, wie du weißt, durchaus nicht begehrte. Du kennst mich ja besser als meine eigenen Eltern und daher durfte dich auch das Urteil der Leute, wenn ich überhaupt in der öffentlichen Meinung etwas zu bedeuten hätte, nicht zu einer übermäßig günstigen Meinung über mich verführen. Das einzige, was dich entschuldigen würde, wäre Unkenntnis meiner Person. Aber bei der langen Vertrautheit, in der wir zusammenlebten, darfst du dich auf Unkenntnis nicht berufen, vielmehr hast du mich wissentlich und überlegt den Wählern in die Hände geliefert II 4 (636).

Chr. greift das Wort „Unkenntnis“ auf und knüpft daran eine lebhafte Berichtigung. In „Unkenntnis“ über einen Menschen sein und ihn gleichwohl als Kandidaten für das kirchliche Vorsteheramt empfehlen bedeutet einen schweren Fehler. In solchem Falle bedarf es vielmehr der gewissenhaftesten Prüfung und Vergewisserung, wozu dann weiterhin noch bestätigend das gute Zeugnis der Gemeinde hinzukommen muß (1 Tim 3,7). „Und weil ich nun, wie du selber sagst, besser als deine Eltern mich vergewissert habe, wie es um dich steht, verdiene ich von aller Schuld freigesprochen zu werden“ II 4 (637). Darauf erinnert B. seinen Freund, wie oft ihm von Chr. selbst ein schwachmütiges, von der geringsten Sorge gleich niedergedrücktes Wesen vorgehalten worden sei. Aus Worten und Werken habe Chr. des B. Mangel an geistiger Schwungkraft hinreichend kennen gelernt II 4 (637). Schlagfertig erwidert Chr, das sei nur Scherz gewesen, und bekräftigt es mit einem Hinweis auf das oben schon erwähnte mannhafte Einstehen des B. für einen ungerecht bedrängten Freund II 6 (638). B. kann das nicht in Abrede stellen und fragt deshalb verständig, ob denn zum

Amte eines Bischofs, der andere bessern soll, die Liebe allein schon genüge. Chr. macht sich sofort anheischig, auch von der andern notwendigen Eigenschaft des Priesters, nämlich der Klugheit, aus dem Leben des B. Beispiele anzuführen.

B. errötet und duldet kein näheres Eingehen auf dieses Gebiet. Statt dessen erneuert er die Bitte um eine geeignete Abwehrrede gegenüber den ehrenrührigen Gerüchten II 6 (638). Nunmehr glaubt Chr. seiner Rechtfertigung vor dem Freunde Genüge getan zu haben. Er wendet sich gegen die Vorwürfe, die von den Wählern und Gemeindegliedern erhoben werden. Wir haben sie im vorigen Abschnitt zu skizzieren versucht. Mit Bezug auf B. aber bemerkt Chr.: „Wenn die schmähsüchtigen Leute auch von dir dergleichen sagen wollten, was von mir mit mehr Recht gelten würde, daß man nämlich unerfahrene Jünglinge zu so wichtigen Stellen erhoben habe, so wirst du sie alsbald durch deine Taten belehren, daß man die Einsicht nicht nach dem Alter beurteilen, den Priester nicht nach den grauen Haaren einschätzen und wohl den „jungen Christen", nicht aber den „jungen Mann" (νεόφυτον — νέον) einfachhin von einem derartigen Amte ausschließen muß" II 8 (640; vgl. oben S. 427). Ist so der Vorwurf der verletzenden Rücksichtslosigkeit (ὕβρις) gegen die Wähler zurückgewiesen, so bietet Chr. im folgenden das reichste Material, um den Verdacht des tollen Übermutes gründlich zu zerstören. In wundervollen Zügen entwirft er das Bild des Priestertums, um zu zeigen, daß nur ein vom Wahnsinn Geschlagener aus Verachtung und Übermut die bischöfliche Würde ausschlagen könne III 1—7 (640—645). Dem glänzenden Ideal des Priestertums stellt Chr. dann die traurige Kehrseite, die an Ärgernissen und kirchlichen Mißbräuchen reiche Wirklichkeit gegenüber III 9 und flicht dazwischen die eindringlichsten Belehrungen über die schweren Pflichten ein, welche der Priester in Bekämpfung der eigenen Leidenschaften und in Behandlung der Untergebenen zu erfüllen hat. Wieder ruft der jugendliche Redner die eigene Unzulänglichkeit dem Freunde ins Gedächtnis: „Scheint es dir also unrecht, daß ich die Verwaltung des Amtes abgelehnt habe?" III 16 (654).

An gleicher Stelle geht nun Chr., wie auch schon oben erwähnt worden (S. 434), zu einer mehr positiven Darstellung der Hirtenobliegenheiten über. Nach seiner eigenen Erklärung soll das Folgende neben dem Zweck der Verteidigung auch einer zweiten Absicht dienen. Es wird dem B. auch für die Führung seines

Amtes einen nennenswerten Nutzen liefern. Mit einer scharfen Wendung gegen die hartnäckigen Tadler seiner Flucht endet diese Gedankenreihe III 17 (660) (vgl. oben S. 434) und verursacht ein nachdenkliches Schweigen des B.

Dann versucht Basilius die Selbstverteidigung des Chr. mit der Einrede zu entkräften, daß bei einer unfreiwilligen Übernahme des Amtes die Fehler, die in demselben gemacht werden, den Wählern und nicht dem Träger des Amtes zur Last fallen. Hätte Chr. sich eigenmächtig herzugedrängt, dann wäre ihm allerdings jede Ausrede bei mangelhafter Amtsverwaltung abgeschnitten. Aber davon sei im vorliegenden Fall keine Rede. „Alle Welt weiß, daß du weder in großem noch in kleinem um das Amt dich bemüht hast, sondern alles nur das Werk anderer gewesen ist" IV 1 (659). Voll heiligen Ernstes weist Chr. eine derartige Schuldloserklärung von sich und beweist aus biblischen Beispielen und Texten, daß man im Bewußtsein eigener Schwäche und Untauglichkeit unbedingt eine solche Wahl ablehnen müsse. Die Berufung auf den bei der Wahl erlittenen Zwang schützt nicht vor der Strafe, es braucht einen anderen Weg, um sich sicher zu stellen IV 1 (662). Auf die Frage des bestürzten B., welches dieser Weg sei, ermutigt ihn Chr. „Für mich schwachen Menschen besteht er darin, daß ich überhaupt nicht ein solches Amt antrete, für starke Leute deines Schlages aber darin, daß ihr eure ganze Hoffnung auf die Gnade Gottes setzet und auf ein Handeln, wie es der Würde des verliehenen Amtes und der Ehre des göttlichen Verleihers entspricht. Denn strenge Züchtigung verdienen die Männer, welche die heiligen Amtspflichten vernachlässigen, mögen sie nun ungehörig ins Amt sich eingedrängt haben oder gegen ihren Willen damit bekleidet worden sein" IV 2 (663 f). Es folgen die Ausführungen über das Predigtamt. Der mystische Leib Christi, die Kirche, bedarf in viel höherem Grade als der physische Leib des Menschen heilkundiger Ärzte, d. h. der tauglichen Vorsteher. Man darf nicht den nächsten besten dazu nehmen, sondern nur die im Worte Gottes erfahrenen Männer (Kol 3,16). Denn das Wort Gottes ist das außerordentlich wichtige Mittel, um Glau-

bensstreitigkeiten beizulegen, die Herde vor Irrlehren zu schützen und die zudringlichen Fragen der Gläubigen zu beantworten IV 3—4 (665—668). „Aber wie“, wendet B. ein, „konnte dann ein Apostel Paulus auf die Beredsamkeit verzichten und das bei den Korinthern, die sich auf schöne Rede soviel einbildeten?“ IV 5 (668). Einen Seitenblick strenger Mißbilligung läßt hier Chr. auf die Priester gleiten, welche das Wort des Apostels zum Deckmantel ihrer geistigen Trägheit mißbrauchen, und zeigt, daß Paulus, bei dem doch die Wundergabe alle Redekunst ersetzt hätte, außer der charismatischen Kraft seiner Predigt auch die menschliche Beredsamkeit im höchsten Grade besessen habe und auch bei den Dienern des Evangeliums sie voraussetze IV 6—8 (668—672). Aus der Fülle des bewegten Herzens und der reichen Erfahrung sprudelt nun der Gedankenstrom, in welchem Chr. die Pflichten, Schwierigkeiten und Gefahren des Predigtamtes in einer ewig mustergiltigen Weise geschildert hat. Es sind nicht die technischen Regeln, welche Chr. hier entwickelt, sondern die intellektuellen, moralischen und pastoralen Eigenschaften, mit denen ein Verkünder des Wortes Gottes ausgestattet sein muß. Dem Redner schwebt die Zuhörerschaft einer Großstadt vor Augen mit all ihrer Anmaßung, Kritisiersucht, Parteilichkeit und Maßlosigkeit im Loben und Tadeln. Daher bedarf der Bischof einer gründlichen Geistesbildung und Redegewandtheit auf der einen Seite, einer selbstlosen, von Menschenlob und Menschentadel unabhängigen Beharrlichkeit und Seelenstärke auf der andern Seite. Chr. rechnet sich natürlich nicht zu denen, welche sich von allen menschlichen Leidenschaften losgemacht haben, um gleich den körperlosen Engeln zu wirken, die nicht von Neid, Eifersucht, Ehrbegierde und dergleichen Übeln der Seele hingerissen werden. Das übersteige weit seinen „kleinen Geist“ (σμικρότης) V 2 (673). Wer aber dieser Hydra mit ihren vielen Köpfen nicht Herr wird, schafft sich im Predigtamt eine Unzahl verderblichster Gefahren und Schwierigkeiten, die nur der Erfahrene vollständig begreifen kann V 1—8 (671—678).

Weil sich eine furchtbare Verantwortung daran knüpft,

wenn nicht nur einer von den Kleinen (Matth 18,6), sondern eine so große Zahl von Untergebenen geärgert wird, fühlt sich Chr. von der Drohung des Apostels (Hebr 13,17 vgl. oben S. 432) mit unaufhörlicher Furcht erschüttert und bittet den B.: „Höre also auf, mich vor dieses unvermeidliche Gericht zu bringen" VI 1 (678). Zumal die Feier der heiligen Eucharistie fordert einen engelreinen Sinn, wie denn auch Engel den Altar umstehen VI 4 (681). „Und da schauderst du", fragt er B., „nicht zurück, eine Seele wie die meine in eine so heilige Liturgie hineinzudrängen und mich in meinem schmutzigen Kleide in den Stand der Priester emporzuheben, mich, den Christus aus der Schar der Mahlgenossen fortgewiesen hat?" (Matth 22,13).

Der Bischof muß eine vielseitigere Bildung und Gewandtheit besitzen als der Mönch, mehr im Geiste als am Körper Askese üben und seine Tugend im Gewühl des Tages erproben. In demütigem Selbstbekenntnis klagt hier Chr. über seinen heimlichen Ehrgeiz, den er in früheren vertraulichen Gesprächen oft B. gestanden habe, und über andere moralische Schwächen, die er nur durch seine zurückgezogene Lebensweise vor den Augen der Menschen verberge VI 5—7 (682—684).

Weil Chr. nicht nur seine eigene Person, sondern zugleich den weltfremden Mönchsstand im Auge hat, wirft B. die Frage dazwischen, ob man also die in weltlichen Händeln kundigsten Männer zu Bischöfen machen solle VI 8 (684). Berichtigend erklärt Chr., die schönen Tugenden eines Asketen müsse ein Bischof durchaus besitzen, aber dazu verlangt seine Stellung noch Weiteres: daß er mit Untergebenen des verschiedensten Charakters umzugehen, in verwickelten Lagen sich zurechtzufinden, schwierige Pastoralfälle mit Klugheit, Milde und Festigkeit zu behandeln verstehe, ohne seine eigene Seele zu gefährden. „Wenn nun" — so lautet wieder der Schluß — „ein Bischof von allen (ungeordneten) Affekten auch frei sein sollte, was nicht möglich ist, so muß er doch zahllosen Gefahren sich unterziehen, um fremde Fehler zu bessern. Treten aber die eigenen Schwächen noch hinzu, dann siehe den Abgrund von Mühen und Sorgen und was einer sonst notwendig erleiden muß, der über die eigenen und fremden Fehler Herr werden will" VI 8—9 (684—686).

Ohne den Mönchsstand herabzusetzen, weiß Chr. im Interesse seiner Verteidigung hervorzuheben, daß der Priesterstand eine vollkommenere Tugendschule und ein sichererer Prüfstein der wahren Tugendhaftigkeit ist als der Stand der Zurückgezogenheit, den Asketen und Mönche befolgen. Dem Mönche fehlen viele Gelegenheiten, bestimmte Tugenden zu üben, welche der mitten im Gemeindeleben stehende Priester tagtäglich betätigen muß. Und mancherlei Schwächen, die dem Mönche noch innerlich anhaften, bleiben verborgen (vgl. III 14, 650). Chr. schreibt sich ebenfalls nur ein derartiges geringeres Verdienst eines Asketen zu.

„Wundere dich nicht, wenn ich, vom Markt und Verkehr mich fernhaltend, nicht viele Ankläger habe. Man sündigt ja auch nicht im Schlafe und man bleibt von Schlägen und Wunden verschont, wenn man dem Ringkampf und der Schlacht aus dem Wege geht. Wer könnte denn meine Armseligkeit verraten und offenbaren? Etwa dieses Haus und dieses Gemach? Nun, die geben sicher keinen Laut von sich! Oder meine Mutter, die mich am besten kennt? Aber ich habe zumeist keinen Verkehr mit ihr und wir beide sind nie in einen Streit geraten“ VI 7 (683). Übrigens würde sie, meint der gute Sohn, auch wenn dergleichen vorkäme, nichts davon aussagen. Wenn aber ein Asket sich nur dann zu beherrschen vermag, falls er niemand um sich hat, der ihn reizt, so wird er, sobald er auf einen offenen Schauplatz tritt, sich alsbald zum Gegenstand des Gespöttes machen und in größere Gefahr stürzen. „Und auf ein Haar“, fügt Chr. über sich selbst wieder bei, „hätte ich das gleiche Schicksal gehabt, wenn nicht Gottes Fürsorge schleunigst den Blitzstrahl von meinem Haupte abgelenkt hätte“ VI 8 (684). Die ungeordneten Anlagen können ja an einem kirchlichen Vorsteher nicht unbemerkt bleiben. Wie das Feuer die Metallerze prüft, so ist der geistliche Stand ein Prüfstein oder eine Feuerprobe, wodurch all die verschiedenen Schwächen und Fehler aufgedeckt und der wahre Wert des Mannes erkannt werden. Chr. ist weit entfernt, sich einer solchen Probe gewachsen zu glauben.

Halb treuherzig, halb neckisch stellt B. die Frage: „Nun, hast du also in deiner jetzigen Lage, wo du für dich allein lebst, keinerlei Mühen und Kämpfe und Sorgen?“ „Allerdings“, erwidert Chr., „habe ich deren auch jetzt. Ohne solche geht es ja im Menschenleben nicht ab. Aber es ist doch ein gewaltiger Unterschied, ob man ins weite

Meer hinausfährt oder nur über einen Fluß zu setzen hat. Ich wollte ja gerne, wenn ich nur dazu befähigt wäre, dem Wohle anderer dienen. Da dem nun nicht so ist, so muß ich mich begnügen, wenigstens mich selbst aus der Flut zu retten" VI 10 (686). Noch mehr setzt B. mit der neuen Frage dem Freunde zu: „Und meinst du dann, das sei etwas Großes und du würdest gerettet werden, wenn du keinem andern nützlich geworden bist?" (a. a. O.) Die Antwort zeugt von einer gewissen Verlegenheit[1]): „Auch ich selbst kann mich nicht dem Vertrauen überlassen, daß man gerettet werde, wenn man gar nicht um die Wohlfahrt des Nächsten sich bemüht hat (Anspielung auf Matth 25,24). Trotzdem glaube ich, daß ich ein gnädigeres Gericht finden werde, wenn ich nur die Anklage zu gewärtigen habe, daß ich für das Heil anderer nicht gesorgt habe, als wenn ich mich und zugleich mit mir auch andere ins Verderben brachte. Denn da müßte ich mehr als eine zwei- und dreifache Strafe erleiden, weil ich vielen zum Anstoß geworden und im Besitze der hohen Würde vor Gott mehr schuldig geworden wäre" VI 10 (686). Aus der Bibel beweist er sodann, daß die Sünden der Priester strenger bestraft werden als die der Laien und leitet ein abermaliges Bekenntnis seiner mühsam bezwungenen Leidenschaften mit der ernsten Frage ein: „Glaubst du nun, daß ich guten Grund hatte, mich vor dem Amte zu fürchten? Denn wenn ich auch jetzt noch, abgesehen von dem früher Gesagten, große Anstrengungen machen muß, um nicht von den Leidenschaften meines Herzens überwunden zu werden, so vermag ich doch den Kampf auszuhalten und brauche nicht die Waffen zu strecken" VI 12 (687). Um den Leidenschaften keine Nahrung zu geben und um sie gleich wilden Bestien durch Hunger kirre zu machen, muß er dem öffentlichen Leben ferne bleiben und sich zwischen den vier

---

[1]) In den zur Verteidigung des Mönchslebens geschriebenen Werken, die früher verfaßt wurden, spendet Chr. demselben uneingeschränktes Lob. Compar. regis et monachi n. 4 (47,391). „Könige und Volk nehmen in der Not ihre Zuflucht zum Gebet der Mönche".

Wänden verbergen. Daher bittet er sogar den Freund, daß er ihn eher bemitleide als anklage.

Aber B. will sich noch immer nicht beruhigen. Da eröffnet ihm Chr. das Letzte, was er bisher schweigsam im Herzen bewahrt hat, das große Entsetzen, das ihn bei der Nachricht von der Wahl erfaßt und seitdem nicht mehr verlassen hat. Möge es manchem unglaublich erscheinen und möge eine noch so üble Meinung über ihn entstehen, es soll ihn im Hinblick auf das künftige Gericht des allwissenden Gottes nicht kümmern, was ihm von unwissenden Menschen widerfahren wird. Sein ganzer Leib scheint unter dem zermalmenden Druck jener Furcht zu erliegen. Abwechselnd stürmen Mutlosigkeit, Verwirrung, Schrecken, Trauer, Ratlosigkeit auf ihn ein, unterbrochen von heftigem Weinen und dann wieder bis zur Ohnmacht gesteigert. Die Braut Christi erscheint in makelloser Reinheit und Schönheit vor seinem Auge und er fühlt sich als den Unwürdigsten, dem sie zu ihrer Schmach anvertraut würde. In solchen Seelennöten verbrachte er all die Zwischenzeit, bis B. eben jetzt zu ihm kam und er ihm nun gesteht: „Du freilich wußtest nicht darum und glaubtest, daß ich in Ruhe dahinlebe. Jetzt aber will ich versuchen, dir den Sturm meines Innern zu schildern. Vielleicht wirst du mir daraufhin verzeihen und keine Vorwürfe mehr machen". In zwei überaus farbenreich ausgeführten Vergleichen VI 12. 13 (687—691) malt er dann die heftigen Gemütserschütterungen, die ihn angesichts der drohenden Gefahr befallen haben.

Der eine zeigt die Kirche, die Braut Christi, wie sie in Gefahr ist, gleichwie eine auserlesene und von dem berechtigten Freier heiß geliebte Königstochter an einen erbärmlichen Wicht ausgeliefert zu werden. Das zweite Bild, für unsern Geschmack übersättigt an Farben und Figuren, stellt die grauenhafte Heeresrüstung und Kampfeswut eines grimmigen Feindes vor Augen, gegen den ein schwacher, unerfahrener Schäferjüngling den Oberbefehl übernehmen soll. Schlimmer als dieses ist der Kampf, den ein geistlicher Hirte gegen den bösen Feind und seine Helfershelfer zu führen hat. Wie sollte sich Chr. eine solche Riesenaufgabe zu übernehmen getrauen, die seine Kräfte himmelhoch übersteigt. Das bedeutet soviel, als dem Teufel in die Hände arbeiten und in seinem Dienste das Kommando führen.

Am Schlusse der drastischen Schilderungen sieht Chr. den guten Basilius in Tränen ausbrechen. Diesem kommt nun die Schwere des Amtes erst recht zum Bewußtsein. Die eine Frage, wie er den Anklägern antworten soll, ist verdrängt durch eine viel drückendere: wie er vor Gott sich mit all seinen Fehlern verteidigen könne. Von Chr. erbittet er sich nur mehr das eine, daß er ihm hilfreiche Hand reiche und soviel als irgend möglich ein gegenseitiges Zusammensein herbeiführe. Natürlich verspricht es Chr. mit Freuden. B. vergießt neue Tränen und wird von Chr. ermutigend fortgeleitet: „Ich habe das Vertrauen auf Christus, der dich berufen und an die Spitze seiner Herde gestellt hat, du werdest aus diesem Amte eine solche Freiheit des Verkehrs mit Gott (παρρησία) gewinnen, daß du auch mich an jenem Tage des Gerichtes in dein ewiges Zelt aufnehmen kannst“.

Lassen wir alle die aus der Schrift „über das Priestertum“ entnommenen Motive, die im Vorausgehenden einfach zusammengestellt sind und sich selber entsprechend beleuchten, unbefangen auf uns wirken, so verliert die Annahme einer bloßen schriftstellerischen Fiktion entschieden an Berechtigung. Ein literarischer Kunstgriff, der mit solcher Vortäuschung eines wirklichen Ereignisses von Anfang an bis zu Ende mit der größten Zähigkeit, Nüchternheit und Herbheit durchgeführt ist (man vergegenwärtige sich die obige Statistik über ἀπόνοια und κενοδοξία), der in eine so lebenswarme Schilderung psychologischer Zustände sich eingebettet findet, der endlich eine so massenhafte Reihe von persönlichen konkreten Einzelzügen und charakteristischen Zeichnungen kirchlicher Verhältnisse enthält, wäre ethisch nicht mehr zu rechtfertigen und auch ästhetisch zu beanstanden. Da hätten wir nicht mehr Wahrheit und Dichtung, sondern wären um Wahrheit durch Dichtung betrogen. Und gegen das gefundene Ergebnis kann nicht aufkommen, was an scheinbaren äußeren Schwierigkeiten vorgebracht wird.

Die Zeit der Abfassung des Liber de rebaptismate

Von Dr. **Johann Ernst**—Miesbach (Bayern)

In unseren „Antikritischen Glossen zum Liber de rebaptismate“ (vgl. diese Zeitschrift 1917 S. 164 ff) haben wir uns eine spätere Stellungnahme vorbehalten zu der von *Rauschen* in eben dieser Zeitschrift (vgl. oben S. 104 ff) aufgestellten These, daß der Liber de rebaptismate nicht, wie jetzt allgemein angenommen wird, zur Zeit Cyprians, sondern erst im 4. Jahrhundert entstanden sei.

Wir könnten nun diese Frage für erledigt erklären durch unseren oben S. 168—174 aus früheren Darlegungen in nuce wiederholten Nachweis, daß schon Cyprian in seinem 73. Briefe (c. 9 und 22) auf den fraglichen pseudocyprianischen Traktat Bezug genommen hat.

Aber wir sind nicht auf diesen Nachweis allein angewiesen. Auch aus anderen durchschlagenden Gründen erweist sich die *R.*sche These als unhaltbar.

Die Aufstellung *R.*s ist nichts Neues. *Gennadius* weist (De scriptor. eccles. c. 27) unserm Anonymus — die Identität des von *Gennadius* registrierten Traktates mit unserem Liber de rebaptismate vorausgesetzt[1]) — seinen Platz unter den kirchlichen Schriftstellern des ausgehenden 4. Jahr-

---

[1]) Vgl. unsere Darlegung in dieser Zeitschrift 1896 S. 198 ff.

hunderts an. Ältere Patristiker wie *Oudin, Baluze*, später *Routh* sind ihm in dieser Datierung gefolgt. Noch in neuerer Zeit hält *Fechtrup* (Der hl. Cyprian 1878 S. 207) die Möglichkeit offen, daß der Liber de rebaptismate auch nach Cyprians Zeiten entstand. In unserem ersten Aufsatze über den Liber de rebaptismate (vgl. diese Zeitschr. 1896 S. 206 ff) haben wir in ausführlicher Darlegung gegen diese Datierung Stellung genommen. Da aber unsere Argumentation für den geschätzten Bonner Patristiker nicht die erwartete Wirkung gehabt hat, sind wir gezwungen, auf dieselbe hier zurückzugreifen. Wir werden uns jedoch auf wesentliche Punkte beschränken.

Rauschen gibt selbst zu (S. 96), „daß zwischen den Ketzertaufschriften Cyprians und dem Liber de rebaptismate Beziehungen bestehen“; „daß er (Cyprian) im ersten Kapitel des Liber gemeint ist, wo gesagt wird, die Frucht des unseligen Streites könne nur die sein, ‚ut unus homo, quicumque ille est, magnae prudentiae et constantiae esse apud quosdam leves homines inani gloria praedicetur‘. Manche von den Einwürfen, die der Anonymus sich macht, sind Argumente Cyprians: an einer Stelle (De reb. c. 2 [71,21] vgl. mit Ep. 73,17 [791,6]) ist sogar eine sprachliche Übereinstimmung zwischen ihm und Cyprian unverkennbar“.

Nun gut; wenn es Cyprian ist, gegen den an so vielen Stellen des Liber polemisiert wird, konnte der Anonymus im 4. Jahrhundert so gegen Cyprian auftreten, sich eines solchen Tones gegen den berühmten Martyrerbischof von Karthago befleißigen, wie solches im Liber de rebaptismate geschieht?

Von Cyprian sagt *Möhler* (Patrologie S. 817): „Sein Ruhm begeisterte die ausgezeichnetsten Kirchenväter, er ward gefeiert und besungen in allen Jahrhunderten“ — auch schon im 4. Jahrhundert! Der hl. *Augustin*, der die Stellung Cyprians in der Ketzertauffrage desavouiert, nennt ihn trotzdem mit Auszeichnung „den katholischen Martyrer“ (De bapt. l. III n. 5), bezeichnet ihn als einen Mann, „quem inter raros et paucos excellentissimae gratiae viros numerat pia mater ecclesia“, dem auch unter

den guten Katholiken nicht leicht jemand zu vergleichen sei[1]) (De bapt. l. VI n. 3), und preist sein Ansehen in der Kirche, indem er auf ihn diePsalmenworte (18,5) anwendet: In omnem terram exiit sonus ejus, et in fines orbis terrae verba ejus (Serm. 310 n. 3). Der hl. *Pacian* (Ep. 2,7) nennt den hl. Cyprian einen „seligen Martyrer und katholischen Bischof", der hl. *Hieronymus* (Comm. in Is 60,13) einen „vir sanctus et eloquentissimus martyr". *Prudentius* verherrlicht ihn als „die Zierde und den Lehrmeister des Erdkreises", der nicht bloß seinem Vaterlande angehöre, sondern dem die Liebe und der Lobpreis der Christenheit zuteil geworden, dessen Stimme überall gehört werde, dessen Schriften jeder Liebhaber Christi lese[2]).

Und bei solchem Ansehen, das Cyprian in der Christenheit des 4. Jahrhunderts genoß, hätte sich ein den angeführten kirchlichen Schriftstellern gleichalteriger oder zeitlich sehr nahestehender Autor finden können, der Cyprian nicht bloß bezüglich seines schriftstellerischen Könnens ironisierte (c. 10 [81,29]), sondern sich auch beikommen ließ, Cyprian auch nach seinem persönlichen Charakter und seiner kirchlichen Gesinnung zu verdächtigen, den so hochgefeierten Martyrerbischof als Hauptzwietrachtstifter und Bannerträger von turbulenten Leuten hinzustellen, die schamlos und pietätlos genug sind, die Scham ihrer Mutter, der Kirche, aufzudecken, in ihrer hochmütigen, aller kirchlichen Autorität hohnsprechenden Neuerungssucht an den uralten, von den Aposteln her allgemein geübten Gewohnheiten der Kirche unziemliche und verdammungswürdige

---

[1]) Non solum itaque malos catholicos nullo modo comparamus, sed nec bonos facile coaequamus beato Cypriano.

[2]) Peristeph. hymn. 13 (Migne PL 60,569):

Punica terra tulit, quo splendeat omne, quidquid usquam est,
Inde domo Cyprianum, sed decus orbis et magistrum.
Est proprius patriae martyr, sed amore et ore noster;
Incubat in Libya sanguis, sed ubique lingua pollet:
Sola superstes agit de corpore, sola obire nescit.
Dum genus esse hominum Christus sinet et vigere mundum,
Dum liber ullus erit, dum scrinia sacra litterarum,
Te leget omnis amans Christum, tua, Cypriane, discet.

Kritik zu üben sich vermessen? Ist eine solche Sprache gegenüber dem hl. Cyprian im 4. Jahrhundert denkbar? Wären in dieser Zeit Anwürfe gegen den überall in der Christenheit, besonders in der afrikanischen Heimat des Anonymus auch liturgisch gefeierten[1]) großen Martyrerbischof möglich gewesen, wie der des Anonymus, daß der ganze Effekt des vom Zaune gebrochenen Ketzertaufstreites einzig der sei, daß der „Eine“ bei gewissen leichtfertigen Menschen als Mann von besonderer Weisheit und Festigkeit mit eitlem Lob gepriesen werde und bei den Häretikern freudiges Staunen errege?[2]) Es gehört keine große Kühnheit dazu, diese Fragen mit einem entschiedenen Nein zu beantworten[3]).

---

[1]) *Augustin.* Serm. 310 c. 1 n. 1.

[2]) C. 1 (70,5): Nulla omnino potuisset controversia aut disceptatio emergere, si unusquisque nostrum contentus venerabili *ecclesiarum omnium auctoritate et necessaria humilitate... nihil innovare* gestiret... Namque omne, quod et anceps et ambiguum et in diversis sententiis prudentium ac fidelium virorum constitutum est, si *contra priscam* et memorabilem (f. immorabilem) *cunctorum* emeritorum sanctorum et *fidelium solemnissimam observationem* judicatur, damnari utique debet, cum in re olim composita et ordinata, quodcumque est illud, quod contra ecclesiarum quietem atque pacem in medium producatur, nihil praeter *discordias* et *simultates* et *schismata* allaturum; ubi nullus alius fructus reperiatur nisi hic solus, ut *unus homo,* quicumque ille est, *magnae prudentiae et constantiae* esse *apud quosdam leves homines inani gloria praedicetur* et *haereticorum stupore praeditus,* quibus hoc unum perditionis solatium est, si non soli peccare videantur, errores et vitia universarum ecclesiarum correxisse *apud simillimos sui* et compares celebretur . . *Monstri simile* est ipsos episcopos *talia scandala cogitare* et turpidinem *matris* ecclesiae, si quam putant in hoc negotio esse, *contra praeceptum legis* et omnium scripturarum nimis *irreverenter cum* ipsa (f. sua) *ipsorum turpitudine* et periculo non vereri detegere . . .. ita ut . . .quia non poterat id, quod innovabatur, sine dissensione fratrum et damno ecclesiastico consistere, utique non debeat contra fas . . et nefas id est contra bonum et aequum ecclesiae matri quasi macula *temere* infligi, eisque, qui hoc attentarent, *audaciae* hujus atque *impietatis ignominia* merito deberet adscribi.

[3]) Vgl. auch unsere Darlegung in dieser Zeitschrift 1896 S. 210 f.

Fernerhin setzt die persönlich zugespitzte Polemik des Anonymus voraus, daß sein Gegner noch am Leben ist. Wie wären sonst die Apostrophierungen mit „virorum optime“ (c. 10 [82,1]), „pro tua singulari diligentia“ (l. c. 81,31), „non tam ornate, ut tu, et composite“ (l. c. 81,29) denkbar? Wie die Fragen: „Quid tibi, frater, videtur?“ (c. 4 [73,21]); „quid dicturus es?“ (c. 10 [81,20]); „quid statues?“ (c. 11 [82, 31]). Wie wären Redewendungen verständlich wie die c. 3 (72,31): „Ad quae forte tu ... *continuo impatienter* respondeas, ut soles“; oder c. 8 (78,29): „Ad haec, ut soles, *contradices*“; oder c. 17 (90,15): „Si hujusmodi homo *ad te redeat*, utique haesit*abis*, utrum habeat baptisma necne“?

R. meint S. 110: „Im Abendlande lehrte der hl. *Optatus von Mileve,* der Verfasser der sieben Bücher Contra Parmenianum Donatistam, deutlich um 370 die Ungültigkeit der Ketzertaufe. Optatus oder ein ihm nahestehender katholischer Bischof kann der Verfasser der Schrift gewesen sein, gegen die der Liber de rebaptismate gerichtet ist“. Und in den Prolegomenen zu seiner Ausgabe des Liber de rebaptismate (Florileg. patrist. XI, 12) erklärt *R.*: Eum, quem in tractatu suo (Anonymus) saepe adloquitur, Cyprianum fuisse, demonstrari nequit. Aber daß die Apostrophierungen, die persönlichen Spitzen des Anonymus gerade gegen Cyprian gerichtet sind, zeigen die Zitate, die hie und da mit denselben verbunden sind.

C. 8 (78,29) schreibt der Anonymuus: Ad haec, *ut soles,* contradices, opponendo nobis tunc, cum baptizarentur, *integre ac recte* discipulos ac *non ut hos haereticos* esse baptizatos. Es gehört nicht viele Kombinationsgabe dazu, um zu erkennen, daß der Anonymus hier auf Cyprians Ep. 71,2 (772,16) zurückweist, wo es heißt: Et dicunt se in hoc veterem consuetudinem sequi, quando apud veteres haereseos et schismatum prima adhuc fuerint initia, ut hi illic essent, qui de ecclesia recedebant et *hic baptizati* prius fuerant: quos tunc ad ecclesiam revertentes et poenitentiam agentes necesse non erat baptizare, quod nos quoque hodie observamus, ut quos constet hic baptizatos esse et a nobis ad haereticos transisse,

si postmodum peccato suo cognito et errore digesto ad veritatem et matricem redeant, satis sit in paenitentia manum imponere, ut quia ovis jam fuerat, hanc ovem abigeatam et errabundam in ovile suum pastor recipiat[1]).

Noch klarer springt das Zitat aus Cyprian in c. 3 (72,31) in die Augen: Ad quae forte tu, qui *novum quid inducis*[2]), continuo impatienter respondeas, *ut soles*, dixisse in evangelio Dominum: „Nisi quis denuo natus fuerit ex aqua et Spiritu, non potest introire in regnum coelorum" (Joh 3,3. 5). Hier verweist der Anonymus ganz unverkennbar auf Cyprians Ep. 72,1, wo die Johannesstelle nicht bloß zitiert, sondern in einem ganz ungewöhnlichen, auch dem Schrifttexte ganz fremden Sinne für den rebaptismus verwertet wird, zum Beweise, daß es nicht genüge, wenn der Konvertit aus der Häresie bei der Aufnahme bloß gefirmt und nicht auch getauft werde, da der Heiland die Wiedergeburt nicht bloß „ex Spiritu", sondern auch „ex aqua" verlange. Und gerade in dieser originellen Verwertung durch Cyprian bekämpft der Anonymus das Zitat Joh 3,3. 5. Nicht bloß das „mysterium fidei *consummatum, ut tu contendis*", sondern auch das „mysterium fidei *dimidiatum*" kann in außergewöhnlichen Fällen, wo eine gleichzeitige Spendung von Taufe und Firmung ausgeschlossen ist, zum ewigen Heile führen. Was gewöhnlich geeint ist, kann auch getrennt werden[3]).

C. 5 (75,8) beruft sich der Anonymus für die Trennbarkeit von Taufe und Firmung auch auf das Beispiel des Cornelius, der nach Apg 10,44—48 den hl. Geist empfing, ohne vorher, wie es die Regel ist, die Taufe

---

[1]) Vgl. unsere Ausführung gegen *H. Koch* in der „Theol. Quartalschr." 1908 S. 612 f.

[2]) Hätte ein im 4. Jahrhundert gegen „Optatus oder einen ihm nahestehenden katholischen Bischof" schreibender Autor diesem seinem Gegner den Vorwurf machen können, er wolle mit der Wiederholung der Taufe an den Konvertiten aus der Häresie „etwas Neues einführen"? War zu Optatus' Zeiten der rebaptismus etwas Neues in Afrika? Vgl. unten S. 456 ff.

[3]) C. 3 (73,8); c. 5 (74,29). Vgl. unsere Darlegung in dieser Zeitschrift 1896 S. 242.



empfangen zu haben. Der Anonymus leitet das Schriftzitat mit den Worten ein: Porro autem, *ut non ignoratis*, credentibus hominibus invenitur Spiritus sanctus a Domino datus sine baptismate aquae. Das „ut non ignoratis“ ist etwas auffällig, wird aber leicht verständlich durch den Hinweis, daß auch Cyprian in seinem Synodalschreiben[1]) Ep. 72,1 (775,18) sich auf das Vorkommnis mit Cornelius berufen hatte zum Beweis, daß bei der Rekonziliation der in der Häresie Getauften es nicht genüge, denselben die Hände zum Empfange des hl. Geistes aufzulegen, sondern daß sie auch getauft werden müßten[2]).

R. meint S. 106, es spreche nicht gegen die Abfassung des Liber de rebaptismate im 4. Jahrhundert, wenn die vom Anonymus besprochene Frage in c. 1 eine „nova quaestio“ genannt werde: „neu war sie auch, wenn sie nach langem Schweigen wieder auftauchte“. Allein im Liber de rebaptismate wird behauptet, daß, nachdem die Ketzertaufangelegenheit von der Apostelzeit her geregelt war, „nunc primum repente“ eine Bewegung gegen die Gültigkeit und Nichtwiederholbarkeit der Häretikertaufe sich erhob[3]). Da der Anonymus, wie auch *R.* zugesteht, die Ketzertaufkorrespondenz Cyprians kennt, so kann er unter dem Ketzertaufstreit, zu dem er in seinem Liber Stellung nimmt und in dem „nun zum ersten Mal“ die Opposition gegen die Nichtwiederholung der außerhalb der Kirche gespendeten Taufe sich erhob, nur den cyprianischen Ketzertaufstreit gemeint haben.

Der Anonymus kennt nur einen, den cyprianischen Ketzertaufstreit, jenen Streit, der den „Einen“ (Cyprian) zum Zentrum gehabt (c. 1 [70,16]). In diesem Streite wurden Schriften und Gegenschriften gewechselt (c. 1 [70,3]),

---

[1]) Deshalb wohl die Pluralform „non ignoratis“.

[2]) Vgl. auch unsere Bemerkungen gegen *Schüler* im „Histor. Jahrbuch“ 1898 S. 746 f.

[3]) C. 6 (77,8): Utile est .. tot annorum totque ecclesiarum itemque *apostolorum* et episcoporum auctoritati cum bona ratione adquiescere, cum sit maximum incommodum et dispendium sanctissimae matris ecclesiae adversus prisca consulta post tot saeculorum tantam seriem *nunc primum repente* ac sine ratione insurgere.

ohne eine Verständigung der streitenden Parteien herbeiführen zu können. Zu diesem Streit will auch der Anonymus das Wort ergreifen, um den „turbulenten Leuten“, die durch die Nichtbeachtung und Bekämpfung der alten kirchlichen Gewohnheiten und Satzungen so schweres Ärgernis geben und so böse Zwietracht stiften, ins Gewissen zu reden, vielleicht daß sie „wenigstens jetzt“ (vel nunc) Vernunft annehmen und endlich (tandem) sich mit dem zufrieden geben, was gesunde Überlegung ihnen anrät (c. 1 [71,9]).

Es erscheint als ausgeschlossen, daß der Anonymus im 4. Jahrhundert seinen Traktat geschrieben, nachdem der cyprianische Ketzertaufstreit durch das Entgegenkommen des Papstes Sixtus II beigelegt[1]), den anabaptistischen Afrikanern durch das Konzil von Arles 314 die Beibehaltung ihres rebaptismus ausdrücklich als tolerabel zugestanden war[2]), dann aber der alte Streit — wovon aber die Kirchengeschichte nichts weiß — innerhalb der Kirche in der alten Heftigkeit wieder aufgelebt war.

R. meint ferner S. 106: „Streng genommen war sie (die Ketzertauffrage) auch zur Zeit Cyprians nicht neu, da schon um 220 sich je eine afrikanische und kleinasiatische Synode mit ihr beschäftigt hatte“.

Aber die Frage war eine „nova quaestio“ für den mauretanischen[3]) Verfasser des Liber de rebaptismate. Der afrikanische Synodalbeschluß[4]), welcher die Wieder-

---

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 1895 S. 235 f. — Auch mit den anabaptistischen orientalischen Kirchen trat Rom nach dem Tode P. Stephans I wieder in freundschaftliche Beziehungen, ohne daß diese den Anabaptismus aufgaben. Vgl. *Duchesne*, Hist. ancienne de l'Église I[3], 429 sv.

[2]) Vgl. unsere Schrift „Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian“ S. 52 ff.

[3]) Vgl. diese Zeitschrift S. 245 ff.

[4]) Von den gegen die Anerkennung der Gültigkeit der Ketzertaufe gerichteten Beschlüssen der kleinasiatischen Synoden von Ikonium und Synnada können wir hier absehen, da der Anonymus bei der Abfassung des Liber de rebaptismate kaum von ihnen Kenntnis gehabt haben dürfte.

taufe der zur Kirche zurückkehrenden, außerhalb der Kirche getauften Häretiker als notwendig statuiert, war nach dem Zeugnis Cyprians (Ep. 71,4 [774,12]) bloß von den Bischöfen der beiden Provinzen Africa (proconsularis) und Numidia gefaßt. In Mauretanien bestand die alte Praxis der Nichtwiederholung der Taufe bei Aufnahme der Konvertiten aus der Häresie fort. Ein mauretanischer Bischof, der aus seinem lokal begrenzten Gesichtskreis schrieb, vielleicht auch einigen Anhalt hatte, zu zweifeln, ob der Synodalbeschluß unter Primas Agrippin vor Cyprian auch wirklich in die Praxis der beiden genannten Provinzen übergeführt wurde, konnte wohl die Ketzertauffrage mit einiger von Tendenz nicht freien Übertreibung als „nova quaestio“ und den rebaptismus als absolute Neuerung in der Kirche erklären[1]). Diesen aus der mauretanischen Nachbarprovinz herüberschallenden Vorwürfen der Neuerung gegenüber hebt Cyprian (Ep. 73,3 [780,12]) hervor: *Apud nos* autem non nova aut repentina res est, ut baptizandos censeamus eos, qui ab haereticis ad ecclesiam veniunt, quando anni sint jam multi et longa aetas, ex quo sub Agrippino bonae memoriae viro convenientes in unum episcopi plurimi hoc statuerint atque exinde in hodiernum tot millia haereticorum *in provinciis nostris* ad ecclesiam conversi non aspernati sint . . ., ut lavacri vitalis et salutaris baptismi gratiam consequerentur.

R. beruft sich S. 105 f für seine These auf das oben schon angezogene Zeugnis von *Gennadius*, der am Ende „doch recht mit seiner Zeitbestimmung hat“. Allein mag *Gennadius* im allgemeinen ein vertrauenswürdiger Literarhistoriker sein[2]), in unserem Falle versagt er, sein Zeugnis

---

[1]) Vgl. unsere Ausführungen im „Histor. Jahrbuch“ 1898 S. 753; in der „Theol. Quartalschrift“ 1909 S. 56 ff. — Richtig bemerkt auch *Schüler* (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1897 S. 569), daß die Auflehnung gegen die gesamte Vergangenheit ein Vorwurf sei, der gerne gegen jede abweichende Meinung erhoben wurde.

[2]) Vgl. *Czapla*, Gennadius als Literarhistoriker S. 210 ff. Auch *Czapla* gibt zu, „daß der Bericht des Gennadius über die Schriften nicht immer zuverlässig und nicht stets mit gleicher Sorgfalt angelegt ist“ (S. 213).

hat sehr geringen Wert. *Gennadius* hat nicht bloß den Inhalt des Liber de rebaptismate in einem sehr wichtigen Punkte mißverstanden[1], er gibt als den Verfasser einen „Ursinus monachus", nach anderer Lesart einen „Ursinus homo Romanus" an, während doch der Traktat selbst für einen Bischof als seinen Verfasser zeugt und auf keinen Fall in Rom geschrieben sein kann. Von der kurzen Notiz des *Gennadius* bleibt so ziemlich nichts übrig, was den Anspruch auf Richtigkeit und Zuverlässigkeit machen könnte[2].

R. beruft sich ferner (S. 106) auf den Stil des Liber de rebaptismate, der „jedenfalls von dem des Tertullian und Cyprian sehr verschieden ist und in seiner breiten Rhetorik und in seinem geringen Wortschatz eher auf spätere Zeit hinweist". — Daß der Stil des Anonymus ein anderer ist als der des Tertullian und Cyprian, kann man gerne zugeben. Wenn der hl. *Augustin* (Ep. 93 al. 48 ad Vincent. Rogat. c. 10 n. 39) von Cyprian schreibt: Stilus ejus habet quandam propriam faciem, so gilt dies vielleicht in noch höherem Maße auch von Tertullian. Auch zwischen Tertullian und Cyprian ist die Stilverschiedenheit eine so große, daß sie kaum minder auffällig ist, als die zwischen dem Anonymus einer- und den beiden eben genannten Autoren anderseits. Der Stil (die „breite Rhetorik" und der „geringe Wortschatz" miteingeschlossen) ist eben vor allem eine Sache der schriftstellernden Persönlichkeit, und man darf nicht voreilig aus demselben auf eine bestimmte Abfassungszeit einer Schrift schließen. Übrigens haben gewichtige Autoren, wie *Cave* und *Rigault*, der erste Herausgeber des Liber de rebaptismate, gerade wegen des Stiles und der Sprache unseres Traktates denselben in die Zeiten von Tertullian und Cyprian zurückverwiesen[3].

Auch zwei sprachliche Eigentümlichkeiten des Liber de rebaptismate sollen nach *R.* (S. 106 f) auf eine spätere Zeit als das 3. Jahrhundert hinweisen. Da uns

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1896 S. 199 ff.

[2] Vgl. a. a. O. S. 205 f.

[3] Vgl. diese Zeitschrift 1896 S. 207.

die Kompetenz fehlt, in diesen philologischen Spezialfragen ein entscheidendes Wort zu sprechen, so haben wir uns an eine anerkannte Fachautorität, H. Professor *Weyman* in München gewandt, der uns nachstehendes Gutachten zur Verfügung zu stellen die große Güte hatte:

„G. Rauschen sucht S. 106 f seine Ansicht, daß die „Schrift de rebaptismate im vierten Jahrhundert entstanden „sei, durch zwei sprachliche Argumente zu stützen. Was „das erste derselben, den Gebrauch des Nominativus ab„solutus in cap. 14, betrifft, so ist derselbe allerdings „bisher vor dem vierten Jahrhundert nicht sicher nach„gewiesen worden. Aber Vorläufer dieser Ausdrucksweise „lassen sich schon in der früheren Literatur aufzeigen, so „bei Apuleius (2. Jahrh. n. Chr.) metam. IV 31 ‚iam „passim maria persultantes Tritonum catervae hic concha „sonaci leniter bucinat, ille . . . flagrantiae solis obsistit „inimici, alius . . . speculum progerit‘ u. s. w.; ja schon „bei dem Annalisten L. Calpurnius Piso des zweiten vor„christlichen Jahrhunderts fragm. 27 p. 84 Peter ‚hi con„tempnentes eum assurgere ei nemo voluit‘. Die beiden „Stellen sind gewiß etwas anderer Art, als die des „Autors de rebaptismate, der Peregrinatio Aetheriae „u. s. w., und was Schmalz, Lat. Syntax S. 391[4] von „der Stelle des Piso bemerkt: ‚hier bildet nemo eine „Art appositio distributiva zu hi contempnentes und so „erscheint hi contempnentes absolut gesetzt, während „es tatsächlich Subjekt ist‘, gilt auch mutatis mutandis von „der Apuleiusstelle. Aber beide Stellen lehren doch, daß „die Konstruktion als solche keine Neuerung der Spätzeit „war, und daß es nicht angeht, eine Schrift, die aus son„stigen schwerwiegenden Gründen ins dritte Jahrhundert „n. Chr. gesetzt wird, wegen ihres Gebrauches in das vierte „Jahrhundert hinabzurücken. — Einfacher und klarer liegt „die Sache hinsichtlich der zweiten von Rauschen zu „seinen Gunsten angeführten sprachlichen Erscheinung, „des Gebrauches von ‚quam mox‘ im Sinne von ‚simulat„que‘ (De rebapt. c. 16). Rauschen schreibt: ‚das kommt „selbst in der ganzen Latinität nur noch an einer verderbten „Stelle bei Florus (I 20,2) vor‘. Ist die Florusstelle wirk

„lich verderbt? Sie lautet nach dem codex Bambergensis, „der ältesten und an Wert der anderen, besonders durch „den codex Nazarianus in Heidelberg vertretenen Gruppe „mindestens gleichstehenden Handschrift, folgendermaßen: „,quam mox caluere pugna, statim in sudorem eunt' „nämlich die Körper der Insubrer. Der neueste Her„ausgeber, O. Roßbach, setzt vor die beiden ersten Worte, „für die die andere Überlieferung das glattere ,quae mox „ut' bietet, während Jordanes, der Ausschreiber des Flo„rus, mit seinem ,cum mox' dem Bambergensis näher „steht, das Korruptelkreuz, offenbar weil ihm für ,quam „mox' in der hier erforderlichen Bedeutung kein Beleg „bekannt war. Ich bin bereits im Archiv für lat. Lexikogr. „XIV (1906) S. 41 unter Berufung auf die Stelle in De „rebaptismate, an der, wie bei Florus, der Nachsatz mit „,statim' beginnt, für die Richtigkeit der Lesart des Bam„bergensis eingetreten und Schmalz stimmt mir in seiner „Syntax S. 553[4] bei. Es darf somit ,quam mox' = ,simu„latque' als schon für das zweite Jahrhundert — in diesem „lebte Florus — bezeugt gelten und es ist kaum noch „nötig darauf hinzuweisen, daß die Umstellung ,mox quam' „in gleicher Bedeutung von den großen Juristen des „dritten Jahrhunderts, Ulpianus und Paulus, verwendet „worden ist (W. Kalb, Roms Juristen nach ihrer Sprache „dargestellt, Leipzig 1890. S. 136)".

„M. C. W."

Ein weiteres Argument für seine These entnimmt *R.* (S. 107 f) der „ganz eigentümlichen Tauflehre" des Liber de rebaptismate. Nach dem Anonymus hat die Taufe überhaupt, auch die innerhalb der Kirche rite gespendete und ordnungsgemäß empfangene, für sich keine heiligende Kraft, sondern gibt nur eine Anwartschaft auf die Heilsgnade, die erst durch die Firmung erlangt wird. „Dagegen lehrten Cyprian und auch Papst Stephan deutlich, daß die Wassertaufe die Sünden vergebe und den Menschen zum Kinde Gottes mache; der Papst schrieb diese Wirkung auch der Ketzertaufe zu. Nun frage ich: Wenn der Anonymus ein Zeitgenosse Cyprians und Stephans gewesen wäre, wie hätte er dann seine eigentümliche Tauflehre

entwickeln und auf ihr seine ganze Polemik gegen den Anabaptismus aufbauen können, ohne zu ahnen, daß er dabei im Gegensatz zu der allgemeinen Auffassung seiner Zeit stand, oder ohne diese allgemeine Auffassung, wenn er sie kannte, zu widerlegen oder doch zu erwähnen? .. Er mußte doch wissen, daß, wenn seine Tauflehre falsch war, auch seine ganze Polemik gegen die Wiedertaufe wertlos und hinfällig war".

Dagegen ist zu sagen, daß erstlich das Argument, soweit es den Papst Stephan und seine Tauflehre anbelangt, durch den Umstand hinfällig wird, daß der Liber de rebaptismate verfaßt und veröffentlicht worden ist, ehe der Brief Stephans, welcher den rebaptismus verurteilte und dieses Verdammungsurteil begründete, nach Afrika gelangt war und so für den Inhalt unseres Traktates von Einfluß und Bedeutung sein konnte. Denn in Ep. 73 nimmt nach unserer wohl begründeten Meinung Cyprian schon auf den Liber de rebaptismate Bezug, während die Polemik Cyprians gegen Stephans Brief erst mit Ep. 74 eröffnet wird.

Daß die Auffassung Cyprians und seiner Gesinnungsgenossen für den Anonymus nicht maßgebend war, kann nicht überraschen. Sie waren ja die Gegner, die im Liber de rebaptismate bekämpft werden[1]).

---

[1]) In den Prolegomenen zu seiner Ausgabe des Liber de rebaptismate (Florileg. patrist. XI, 11) argumentiert *R.*: Si anonymus, ut omnes fere hodie credunt, aequalis s. Cypriani fuisset ejusque sententiam refellere sibi proposuisset, haec differentia (suae doctrinae de baptismo) ei exponenda et contra Cyprianum defendenda fuisset; revera autem eam differentiam non tangit et prorsus ignorare videtur. Wir glauben jedoch, daß der Anonymus sich des Unterschiedes zwischen seiner und Cyprians Tauflehre wohl bewußt gewesen ist. Ep. 69,10 sq hat Cyprian dargelegt, daß die Taufe, welche die Sünden nachläßt, die Seelen heiligt, ohne den hl. Geist nicht erteilt werden kann, und darum auch nicht von solchen, die den hl. Geist nicht haben, von Häretikern und Schismatikern. Dem gegenüber beginnt der Anonymus seine Erörterungen mit dem Versuche nachzuweisen, daß die „zum Heile führende, neue, geistige und evangelische Taufe" (c. 2 [71,19]) nicht die Wassertaufe ist, sondern die Geistestaufe, welche mit der Firmung identisch ist. Von dieser Taufe gelte das Wort des Heilandes (Apg 1,5): Joannes quidem baptizavit aqua, vos autem

Was aber die eigenen Gesinnungsgenossen in Afrika anbetrifft, so darf man bei ihnen in ihrer Allgemeinheit keine ausgesprochene und klare Theorie von der Taufe in ihrem Verhältnis zur Firmung suchen und voraussetzen. Ihnen war es in erster Linie um die Wahrung ihres Besitzstandes zu tun, um die Beibehaltung der hergebrachten Praxis, bei Aufnahme der Konvertiten wohl die Firmung, aber nicht die Taufe zu wiederholen. Die Theorie stand ihnen in zweiter Linie[1]). Nil innovetur, nisi quod traditum est! Dies Wort P. Stephans war auch ihr Wahlspruch. Auch unser Anonymus sagt in der Einleitung zu seiner Streitschrift, daß die Tatsache der unvordenklichen Gewohnheit für sich allein schon ausreichen müßte, um die Anhänger und Protektoren des rebaptismus ins Unrecht zu setzen (c. 1 [70,5]). Aber da die alte zu Recht bestehende Praxis Widerspruch fand und Angriffen ausgesetzt war, wurde es notwendig, die bestehende Gewohnheit auch aus inneren Gründen zu rechtfertigen, das Verhältnis zwischen Taufe und Firmung — beide wurden in der alten Zeit mit einander gespendet und bildeten zusammen, um mit unserem Anonymus zu reden, ein „consummatum mysterium fidei" (c. 5 [74,30]) — spekulativ zu erfassen und zum Verständnis zu

baptizabimini Spiritu sancto non post multos hos dies (c. 2 [72,3]); ebenso das Wort des hl. Petrus (Apg 11,15 f): Cum autem inciperem loqui ego, irruit Spiritus sanctus super eos, sicut et super nos in principio, et recordatus sum sermonem Domini, sicut dicebat: „Joannes quidem baptizavit aqua, vos autem baptizabimini Spiritu sancto" (c. 2 [72,6]). Diese eigentliche neutestamentliche Taufe bestehe im Empfange des hl. Geistes, wie es am Pfingstfeste geschah, mit oder ohne gleichzeitige oder vorhergehende Wassertaufe (c. 2 [72,23]): Nam et *proprie* in ipso *solo* sancto Spiritu baptizati sunt, qui crediderunt (eine in die Augen springende Antithese zu Cyprians Ep. 72,1 [750,13]: Baptizari oportere, eo quod parum sit eis manum imponere ad accipiendum Spiritum sanctum, nisi accipiant et ecclesiae baptismum!), quia Joannes *discrevit* et *divisit* dicens, se quidem in aqua baptizare, venturum autem, qui in Spiritu sancto baptizet..., *nihilominus* autem *etiam* in baptismate Spiritus et aquae. Wir sehen, der Anonymus hat gleich an der Spitze seiner Ausführungen seine Tauflehre in scharfer Markierung der Tauflehre Cyprians entgegengestellt.

[1]) Vgl. unsere Darlegung in dieser Zeitschrift 1907 S. 690 f.

bringen[1]). Diesem spekulativen Verständnis, dieser Verteidigung aus inneren Gründen will jedoch der Anonymus nur die zweite Stelle angewiesen wissen gegenüber der Geltendmachung der Gewohnheit[2]).

Es erscheint also nicht als dem objektiven Tatbestand entsprechend, wenn *R.* meint, daß der Anonymus mit seiner spekulativen Auffassung des Verhältnisses zwischen Taufe und Firmung „in Gegensatz zu der allgemeinen Auffassung seiner Zeit stand". Das Problem, das der Anonymus zu lösen versuchte, war damals in Wirklichkeit noch ungelöst[3]). Ein positiver consensus communis ecclesiae bestand damals in unserer Frage noch nicht, und darum konnte es der Anonymus für sein Recht halten, seinerseits eine spekulative Würdigung der Streitfrage zu versuchen bezw. eine neue Theorie über das Verhältnis von Taufe und Firmung aufzustellen, nachdem vielleicht andere bisher gemachte Erklärungsversuche seinen Beifall nicht hatten finden können.

---

[1]) C. 1 (71,7): Sed quoniam non est in nostra potestate, ut secundum praeceptum apostoli id ipsum dicamus omnes neve sint in nobis schismata, tamen in quantum possumus, connitimur *hujus tractatus statum demonstrare* . . ., ut agendi in ecclesia formam et consuetudinem saluberrimam atque pacificam universis fratribus insinuemus.

[2]) C. 19 (92,11): Existimo nos non infirmam rationem reddidisse consuetudinis causam. Tueamur tamen, *etsi posteriore loco id facimus* . . ., quamquam haec consuetudo *etiam sola* deberet apud homines timorem Dei habentes et humiles *praecipuum locum obtinere.*

[3]) *Adam* bemerkt in seiner Schrift „Der Kirchenbegriff Tertullians" (Paderborn 1907) S. 127: „Bis jetzt pflegten die Theologen kirchlicher Richtung in allen entstehenden Schwierigkeiten . . . die fidei scriptura und die traditio majorum zu befragen. Eine neue dritte Autorität über Schrift und Tradition hinaus gab es für sie nicht". Die Reflexion speziell über die Sakramentenlehre war eine geringe. *Hugo Koch* (Die Tauflehre des Liber de rebaptismate S. 11) konstatiert bei *Tertullian* ein „Schwanken", eine „Ungenauigkeit" bezüglich der Feststellung und Abgrenzung der beiderseitigen Wirkungen von Taufe und Firmung. Selbst *Cyprian* läßt eine klare und genaue Bestimmung des Wesens und der Wirkungen der beiden Sakramente der Taufe und der Firmung und ihres gegenseitigen Verhältnisses zu einander vermissen. Vgl. unsere Darstellung in dieser Zeitschrift 1907 S. 692 ff.

Auch konnten wir die Ansicht gut begründen[1]), daß der Anonymus gerade durch den Verlauf der Polemik im cyprianischen Ketzertaufstreit zu seiner eigentümlichen Auffassung von der Taufe im Verhältnis zur Firmung gekommen ist.

Nach Cyprians Ep. 69,10 (759,5) gestanden die afrikanischen Gegner des rebaptismus zu, daß bei den Häretikern und Schismatikern der heilige Geist nicht ist, und daß darum von ihnen wohl die Taufe, aber nicht das Sakrament des Geistes d. i. die Firmung gespendet werden könne. Dieses fatale Zugeständnis benützt Cyprian, um seine Gegner mit Erfolg ad absurdum zu führen. Wenn nach der Ansicht seiner Gegner die Häretiker und Schismatiker die Hände zum Empfange des hl. Geistes nicht auflegen können, weil sie den hl. Geist nicht haben, dann können sie auch nicht gültig taufen. Denn in der Taufe werden die Sünden nachgelassen, die Menschen geheiligt und zu Tempeln Gottes umgeschaffen. Das alles ist aber nicht möglich ohne den hl. Geist und ohne die Gnade des hl. Geistes[2]).

Die Verteidiger der Gültigkeit der Ketzertaufe, durch Cyprians Argumentation in die Enge getrieben, mußten nach einem Auswege suchen. Ein solcher Versuch ist die Tauftheorie unseres Anonymus. Auch er gesteht seinem Gegner zu (c. 10 [82,12]), daß außerhalb der Kirche der hl. Geist nicht wirksam ist. Aber zur Gültigkeit der Wassertaufe ist nach ihm überhaupt die Wirksamkeit des hl. Geistes nicht nötig. Die Taufe hat nur als invocatio nominis Jesu Wert, gibt als solche nur die Anwartschaft auf die Gnade des hl. Geistes, ohne sie selber erteilen zu können. Die Gnade und mit ihr die Sündenvergebung wird erst durch die Geistestaufe, also (in ordentlicher Weise) durch die Firmung erteilt, erst durch sie wird der hl. Geist im Getauften wirksam. Darum muß an den Häretikern bei ihrer Aufnahme in die Kirche wohl die Handauflegung (Firmung) wiederholt werden, nicht aber die Taufe.

[1]) Vgl. unsere Darlegung in dieser Zeitschrift 1907 S. 694 ff und in der „Theol. Quartalschrift" 1908 S. 597 ff.

[2]) Ep. 69,11 (759,11). Vgl. Ep. 70,3 (769,15).

Wie wir schon in unseren „Antikritischen Glossen" (vgl. oben S. 175) gesehen, kam Cyprian dieser Tauflehre auf halbem Wege entgegen, leistete ihr nicht unwesentlichen Vorspanndienst durch seine unglückliche Interpretation von Joh 3,5: Nisi quis natus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei, indem er „ex aqua" auf die Taufe und „ex Spiritu" auf die Firmung bezog. Für die Theorie des Anonymus, daß die christliche Taufe überhaupt bloß Wassertaufe sei, ohne den hl. Geist und ohne die Gnade des hl. Geistes, war so das Tor geöffnet und der Weg geebnet.

Wir sehen also, die Tauflehre des Liber de rebaptismate erklärt sich aus dem Gange und der Entwicklung der Kontroverse im cyprianischen Ketzertaufstreite sehr natürlich und einfach, und wir haben nicht nötig, Umschau nach anderen Zeiten und Situationen zu halten, um die eigentümliche Doktrin des Anonymus und ihre Entstehung zu begreifen.

R. meint S. 108 ff, „daß die theologischen Anschauungen des Liber de rebaptismate dem ausgehenden 4. Jahrhundert nicht fremd sind". Die von *R.* gegebenen Belege reichen jedoch nicht aus, diese These zu begründen.

Das Auszeichnende an der Tauftheorie des Anonymus ist die Lehre, daß jede, auch die vom rechtgläubigen Katholiken empfangene und vom rechtgläubigen Minister recht und richtig gespendete Taufe für sich der Heilswirkung entbehre, die Gnade Gottes und die Sündenvergebung nicht wirke. Dieses Charakteristikum der Tauflehre des Liber de rebaptismate besagen die von *R.* angezogenen Vätertexte nicht.

Diese Texte handeln von der Häretikertaufe, und daß diese die Gnade des hl. Geistes und die Nachlassung der Sünden nicht erteile, ist allerdings die regelmäßige Lehre der patristischen Autoren. Dieselben nehmen an den bezüglichen Stellen den Empfänger (wie den Ausspender) der außerkirchlichen Taufe als haereticus *formalis* in Betracht, und für diesen kann — auch nach der heutigen kirchlichen Lehre — der Empfang der Taufe (für sich

und ohne nachfolgende Bekehrung) weder Sündenvergebung noch Heiligung und ewiges Leben bewirken[1]).

R. beruft sich auf *Augustins* Ep. 98,5. Wenn unser verehrter Gegner die Stelle jedoch vollständiger zum Abdrucke gebracht hätte, würde es dem Leser wohl in die Augen springen, daß Augustin mit den „theologischen Anschauungen des Liber de rebaptismate“ nichts zu tun hat. Nam si christiani baptismi sacramentum, heißt es a. a. O., quando unum atque idipsum est, etiam apud haereticos valet et sufficit ad consecrationem, quamvis ad vitae aeternae participationem non sufficiat; quae consecratio *reum quidem facit haereticum extra Domini gregem habentem dominicum characterem*, corrigendum tamen admonet sana doctrina, non iterum similiter consecrandum. Es ist das schuldbare Verharren in der Trennung von der legitimen Herde Christi, welches die Wirkung der Taufe beim Häretiker nicht über die „consecratio“, die Verleihung des „dominicus character“ hinauskommen läßt, als Sperre gegenüber der Heilswirkung der Gnade wirkt. Wo das Hindernis des Verharrens in der Sünde beim Empfänger wegfällt, wirkt nach Augustin die Taufe, auch die von Häretikern gespendete, Gnade und Heil.

In gleichem Sinne ist die andere von *R.* zitierte augustinische Stelle Sermo 8 ineditus c. 3 (Migne PL 46, 840) zu verstehen, wo es von der häretischen Taufe heißt: Ita Deus docuit aliud esse signum salutis, aliud ipsam salutem, *aliud formam pietatis*, *aliud virtutem pietatis*. Die Sünde der Häresie wirkt als obex gratiae, macht die Taufe

---

[1]) Wenn P. Stephan nach (Firmilians) Ep. 75,8 (815,9); 9 (815,26); 17 (821,27); 18 (822,7) der Häretikertaufe die Wiedergeburt, die Nachlassung der Sünden und die Heiligung zum ewigen Leben zugestanden hat, so hatte er, falls Firmilian richtig berichtet, und nicht, wie es bei dem leidenschaftlichen Gegner Stephans recht gut möglich ist, bloße Konsequenzmacherei treibt, materielle Häretiker, „gutgläubige“ Empfänger der von Häretikern gespendeten Taufe im Auge. Vgl. diese Zeitschrift 1896 S. 218 f. — Ähnlich ist die Auffassung der „Epistola“, welche Cyprian Ep. 73,4 (781,1) kritisierend erwähnt: Quod quaerendum non sit, quis baptizaverit, quando is, qui baptizatus sit, accipere remissam peccatorum potuerit *secundum quod credidit.*

zu einem bloßen „signum salutis“, zu einer bloßen „forma pietatis“. Im vorausgehenden c. 2 führt Augustin aus: Sunt quidam, qui Christum solo sacramento induerunt, quo in fide vel moribus nudi sunt. Nam et multi haeretici ipsum habent sacramentum baptismatis sed non ipsum fructum salutis, vinculum pacis: „*Habentes*“, sicut ait Apostolus (II Tim 3,5), „*formam pietatis, virtutem autem ejus negantes*“ . . . Ecce quia fieri potest, ut aliquis habeat baptismum Christi, et non habeat fidem vel dilectionem Christi, habeat sanctitatis sacramentum, nec computetur in sorte sanctorum.

Im Sinne Augustins ist auch die von *R.* angezogene Stelle aus *Leo d. Gr.* (Ep. 159,7 ad Nicet.), die auch im Wortlaut an Augustin sich anschließt, zu verstehen: Hi, qui baptismum ab haereticis acceperunt, cum antea baptizati non fuissent, invocatione Spiritus sancti per impositionem manuum confirmandi sunt, quia *formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute* sumpserunt.

Noch weniger beweist das aus des hl. *Hieronymus* Dialogus adversus Luciferianos c. 9 von *R.* beigebrachte Zitat. Dieser Dialog zielt vor allem darauf ab, den luziferianischen Standpunkt wegen seines inneren Widerspruches ad absurdum zu führen, die Inkonsequenz darzulegen, mit der die Luziferianer den von den Arianern zur kirchlichen Gemeinschaft zurückkehrenden Bischöfen durchaus die Fähigkeit zur weiteren Ausübung ihres Amtes absprachen, dabei aber den Konvertiten aus dem Arianismus ohne Schwierigkeit die Aufnahme in die Kirche ohne Wiederholung der Taufe, bloß durch Auflegung der Hände zum Empfange des hl. Geistes zugestanden[1]). Zur Rechtfertigung dieser luziferianischen Praxis läßt Hieronymus den Wortführer der Luziferianer sich u. a. auf die kirchliche Sitte berufen (c. 8 [Migne PL 23,163]): An nescis etiam ecclesiarum hunc esse morem, ut baptizatis postea manus imponantur, et ita invocetur Spiritus sanctus?

[1]) C. 6 (Migne PL 23,160): Quamobrem oro te, ut aut sacrificandi ei licentiam tribuas, cujus baptisma probas, aut reprobes ejus baptisma, quem non existimas sacerdotem.



Darauf antwortet der Orthodoxe (Hieronymus), indem er, und zwar speziell vom Standpunkt des Gegners aus[1]), die Beweiskraft dieses luziferianischen Argumentes bestreitet (c. 9 [Migne PL 23,164]): Non quidem abnuo hanc esse ecclesiarum consuetudinem, ut ad eos, qui longe a majoribus urbibus per presbyteros et diaconos baptizati sunt, episcopus ad invocationem sancti Spiritus manum impositurus excurrat. Sed quale est, ut leges ecclesiae ad haeresim transferas et *virginis tuae* integritatem per meretricum lupanaria patiaris (spurcari)? Episcopus si imponit manum, his imponit, qui in recta fide baptizati sunt, qui in Patre et Filio et Spiritu sancto tres personas, unam substantiam crediderunt. Arianus vero cum aliud nihil crediderit (claudite, quaeso, aures, qui audituri estis, ne tantae impietatis vocibus polluamini) nisi in Patre solo vero Deo, et in Jesu Christo salvatore creatura, et in Spiritu sancto utriusque servo, quomodo Spiritum sanctum ab ecclesia recipiet, qui necdum remissionem peccatorum consecutus est? Spiritus quippe sanctus nisi mundam fidem non incolit nec habitator ejus templi efficitur, quod antistitem non habet veram fidem ... *Tu vero* quum apud Arianos non ecclesiam dicas esse, sed synagogam, nec clericos Dei, sed creaturae et idolorum cultores, quomodo in dispari causa eandem asseris rationem te tenere?

Besser scheint es mit der Berufung *R.s* auf die Apostolischen Konstitutionen (VII 44) zu stehen. Denn wenn es da, im Anschluß an die Beschreibung der legitimen, in rechtmäßiger Form gespendeten Taufe heißt, daß ohne die Handauflegung und Anrufung des hl. Geistes durch den rechtgläubigen Bischof der Getaufte nur den Schmutz des Leibes ablegt, aber nicht den Schmutz der Seele[2]), so

---

[1]) C. 11 (Migne PL 23,166): Ego enim non tam in praesenti Arianos vel improbo vel defendo, quam illam cursus mei metam circumeo, eadem ratione a nobis episcopum recipi qua laicus a vobis recipitur. Si erranti concedis veniam, et ego ignosco poenitenti. Si in fide sua baptizato baptizans nocere non potuit, et in fide sua sacerdotem constitutum constituens non inquinavit ... Tu refuta laicum, et ego non recipiam sacerdotem.

[1]) Ἑκάστου γὰρ ἡ δύναμις τῆς χειροθεσίας ἐστὶν αὕτη. Ἐὰν

meint man geradezu eine griechische Dublette von De rebapt. c. 18 (91,30) vor sich zu haben. Doch wäre es verfehlt, aus diesem Tatbestande voreilige Schlüsse auf eine spätere Abfassungszeit des einen oder des anderen der beiden parallelen Texte ziehen zu wollen.

Wie das 7. Buch der „Apostolischen Konstitutionen“ in seiner ersten Hälfte eine Paraphrase und Erweiterung der „Didache“ ist, so enthält es in seiner hier einschlägigen zweiten Hälfte „wenigstens zum Teil älteres Material in mehr oder weniger veränderter Form“ (*Bardenhewer*, Patrologie[3] S. 319). Die von *R.* angezogene Stelle kann daher ihrem Inhalt nach sehr wohl aus der Zeit des cyprianischen Ketzertaufstreites stammen, also dem Liber de rebaptismate gleichalterig sein. Wir wollen nun nicht als gewiß behaupten, daß der in Frage stehende Text der Apostolischen Konstitutionen von unserem Anonymus und seiner Tauflehre direkt abhängig ist; aber der Gang der Polemik, der, wie wir gesehen haben, den Verfasser des Liber mit einer gewissen Notwendigkeit zu seiner Tauflehre führte, konnte auch andere literarische Gegner des anabaptismus in jenen Tagen zur gleichen Auffassung hinleiten.

Man kann es ja akzeptieren, wenn *R.* S. 109 schreibt: „Der Traktat de rebaptismate ist gerichtet gegen die Schrift eines katholischen Bischofs, welcher die Wiedertaufe der Häretiker forderte. Eine solche Schrift zugunsten der Wiedertaufe konnte auch noch im vierten Jahrhundert erscheinen. Denn mit dem Konzil zu Arles 314 war keineswegs völlige Klarheit und Einigkeit über die Ketzertaufe, auch nicht im Schoße der Kirche erreicht“. Wir selbst haben hiezu in unserer Schrift „Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian“ zu einem guten Stück den Nachweis geliefert. Man kann am Ende selbst zugeben, daß noch im 4. Jahrhundert die Tauftheorie, wie sie der Anonymus vertritt, hätte entstehen

---

γὰρ μὴ εἰς ἕκαστον τούτων ἐπίκλησις γένηται παρὰ τοῦ εὐσεβοῦς ἱερέως τοιαύτη τις, εἰς ὕδωρ μόνον καταβαίνει ὁ βαπτιζόμενος ὡς Ἰουδαῖοι καὶ ἀποτίθεται μόνον τὸν ῥύπον τοῦ σώματος, οὐ τὸν ῥύπον τῆς ψυχῆς.



können[1]). Die bei den Kirchenvätern geläufige Lehre von der Ketzertaufe, die nach Augustin[2]) wohl einen Charakter einprägt, aber den Empfänger wegen des Verharrens in der Sünde der Häresie erst recht schuldig macht, ohne ihm einen wirklichen Anteil an Gnade und ewigem Heil direkt übermitteln zu können, in Verbindung mit der Tatsache, daß der Rekonziliationsritus für die Konvertiten aus der Häresie in der alten Kirche eine Handauflegung und Salbung einschloß nebst einem dem Firmungsritus gleichförmigen Wortformular[3]), das zwar von *Augustin* als bloßes Segensgebet erklärt wurde[4]), von anderer Seite jedoch als sakramentale Form der Firmung aufgefaßt werden konnte und wirklich aufgefaßt wurde[5]), konnte auch in der nachcyprianischen Zeit leicht zu der Theorie, wie wir sie im Liber de rebaptismate vertreten sehen, hinführen.

Aber mag es sich mit diesem Punkte wie immer verhalten: Eine Streitschrift, wie sie uns im Liber de rebaptismate faktisch vorliegt, konnte nicht im 4. Jahrhundert, sondern nur in der Zeit Cyprians entstehen. Dafür stehen Beweise von durchschlagender Kraft und Bedeutung.

---

1) Wir möchten hier unser in dieser Zeitschrift 1896 S. 208 abgegebenes Urteil, daß „die ganze Theorie (des Anonymus von der Taufe) für die Zeiten, welche sich mit denen des Augustinus berühren, bezw. zusammenfallen, als geradezu undenkbar erscheint", als zu schroff korrigieren.

2) Ep. 98,5. Vgl. oben S. 467.

3) Vgl. (*Coustant*), Dissertatio, qua vera Stephani circa receptionem haereticorum sententia explicatur, n. 19 (Migne PL. 3,1261 sq).

4) Vgl. De bapt. l. III c. 16 n. 21 in Verbindung mit l. V c. 23 n. 33.

5) Vgl. *Morinus*, De poenitentia l. IX c. 9.

Zur Geschichte des hl. Philipp Neri

Von C. A. Kneller S. J.—Innsbruck

I. Philipp Neri florentinischer Gesandter bei Julius III? — II. Palestrina und der hl. Philipp Neri. — III. S. Philipp und S. Teresa: 1. Philipps Kapellmeister u. der römische Karmel. 2. Das Oratorium u. die ältesten Teresa-Übersetzungen. 3. Die ältesten Josephskirchen. — IV. Brusterweiterung des hl. Philipp Neri. — V. S. Philipp u. S. Teresa in Deutschland.

I. Philipp Neri florentinischer Gesandter bei Julius III? *Massarelli* berichtet in seinem sechsten Diarium[1]) unter dem 26. Januar 1550, Cosimo von Medici habe dem neugewählten Papst Julius III durch eine Gesandtschaft Obedienz geleistet und diese Gesandtschaft habe bestanden aus Philippus Nerius, Hieronymus Guicciardinus, Averardus Seristorius, Laurentius Strozius, Petrus Victorius und Petrus Salviatus. Es erhebt sich also die Frage, ob man unter dem an erster Stelle genannten Neri den Heiligen verstehen darf?[2]) Wenn ja, so hätten wir eine Nachricht über ihn gewonnen, die sich noch in keiner

---

[1]) Hrsg. von *Merkle,* Concilium Tridentinum. Diariorum P. II 170 (Druckfehler im Register: 179).

[2]) Nach Massarellis gelehrtem Herausgeber ist der Gesandte Philippus Nerius kein anderer als der Heilige. Leider gibt er die Gründe für diese Gleichsetzung nicht an, er sagt nur in einer Anmerkung zum Namen des Gesandten: „quod biographi huius sancti videntur ignorasse; cf. ex. gr. *A. Capecelatro,* La vita di s. Filippo Neri I[3], Roma 1889, qui p. 185 optimam occasionem habuisset de hac re lo quendi".

Lebensbeschreibung findet, die durchaus nicht ohne Bedeutung wäre. Denn der Heilige stammte zwar aus vornehmer Familie, hatte aber als junger unbekannter Mann Florenz verlassen und lebte in Rom als Bettler — als freiwilliger Bettler allerdings, aber doch als Bettler. In Spitälern, in Werkstätten und Verkaufsläden hatte er eine apostolische Tätigkeit begonnen und unter Kranken und Handwerkern ein Ansehen gewonnen, das es ihm möglich machte, die berühmte Dreifaltigkeitsbruderschaft zu errichten, die aber erst nach Eröffnung des Jubeljahres im Februar 1550 größeres Aufsehen machte. Wie kam man also dazu, gerade ihn zum Vertreter des florentiner Herzogs auszuersehen?

Man wird die Frage kaum anders als dahin beantworten können, daß eben seine Heiligkeit die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt habe. Aber dann entsteht eine neue Schwierigkeit: wie war es dann möglich, daß keiner von den Biographen des Heiligen von dieser Teilnahme an der Obedienzgesandtschaft redet?

Die Vermutung wird man also nicht unterdrücken können, daß es sich höchstens um einen Namensvetter des Heiligen handelt. Zudem scheint auch die Lesart an der angeführten Stelle des sechsten Diariums nicht über allen Zweifel erhaben. Denn der Schreiber des Tagebuches hat ursprünglich für den Vornamen jenes Neri einen freien Raum gelassen, erst eine spätere Hand schrieb in die Lücke den Namen Philippus ein.

Allein bei näherem Zusehen können diese zunächstliegenden Vermutungen doch nicht befriedigen. Bedeutendere Männer mit dem Namen *Neri* gab es im 15. u. 16. Jahrhundert allerdings genug. Savonarola hatte zwei Neri zu Verteidigern, einen Giovanni[1]) und einen Thomas; letzterer war Dominikaner und aus edler florentiner Familie entsprossen, † 1568[2]). Ein Nero Neri in Rom hatte sein Haus zu einem Sammelplatz der vornehmen Welt zu machen gewußt[3]), ein Nero del Nero zu Rom, dessen Namen man

[1]) *Chevalier*, Bio-Bibliographie II, Paris 1907, 3300.

[2]) *Echard-Quetif* II 201.

[3]) *Ambros*, Geschichte der Musik IV 174.

ebenfalls zu *Nerius* latinisieren mag, war Beichtkind und Verehrer des hl. Philipp und bemühte sich nach dessen Tod, seine und dessen Familie zu verschmelzen[1]), Tommaso del Nero war Gründer der florentiner Accademia degli Alterati u. s. w.[2]). Bekannt durch sein tragisches Geschick ist der Freund der Medici, Bernardo del Nero[3]), Gonfaloniere 1475, 1487, 1497[4]). Allein um einen unbekannten Namensvetter unseres Heiligen kann es sich bei *Massarelli* kaum handeln; wenn er an erster, hervorragender Stelle unter den Gesandten aufgeführt wird, so muß ein hervorragender Mann gemeint sein, über den in den reichlich fließenden Quellen der florentiner Geschichte doch wohl etwas zu finden sein dürfte.

Man wird sich also um weitere Nachrichten über die Obedienzgesandtschaft bei Julius III umsehen, und solche finden sich bei dem Chronisten *Ammirato.* Auch er überliefert die Namen der von Cosimo de' Medici Abgeordneten; wiederum an erster Stelle steht auch bei ihm ein Philippus, aber es ist nicht ein Philippus *Nerius,* sondern ein Philippus *dei Nerli.* Im übrigen sind die Namen ganz dieselben wie bei Massarelli, nur führt Ammirato statt der latinisierten Formen die italienischen an, und läßt Victorius (Vettori), der die Ansprache an den Papst hielt, mit Guicciardini den Platz tauschen. Nach Ammirato hatte Julius III solches Wohlgefallen an der florentiner Gesandtschaft, daß er ihre Mitglieder zu cavalieri machte[5]).

---

[1]) *Bacci,* Vita di San Filippo Neri, lib. 4 cap. 7 n. 3 (Roma 1859. 260).

[2]) Archivio storico ital. IV 2, 1853 p. XXXI.

[3]) *Jacopo Pitti,* Apologia de' Cappucci, ebd. 287 ff.

[4]) *Ammirato,* Istorie fiorentine II, Firenze 1641, 113 180 239.

[5]) Fu finalmente inteso non senza piacer grande del duca a 7 di febbraio del nuovo anno 1550, a sommo pontifice essere stato creato il cardinale di Monte suddito suo, e volutosi chiamar Giulio III. A cui mandò il duca una onorevole ambasceria di sei cittadini: Filippo de Nerli, Piero Vettori, Averardo Serristori, il quale era ambasciadore risedente in Roma, Lorenzo Strozzi, Girolamo Guicciardini e Pier Salviati. Toccò l'orazione al Vettori, il quale eccellentissimo negli studj delle lettere umane, fu udito con somma attenzione da coloro, che non l'aveano conosciuto prima se non per fama. Il papa

Im übrigen nicht die leiseste Andeutung, daß Filippo „dei Nerli" nicht erst nach Rom zu reisen brauchte, oder etwas anderes als seine Mitgesandten gewesen sei.

Daß nun die Nerli eine der vornehmsten florentiner Familie waren, zeigt ein Blick in das Inhaltsverzeichnis zu *Ammirato*. Schon in Dantes Augen gelten sie dafür (Parad. canto 15, 115 f[1]). Mehrere Nerli verwalteten das Amt des Gonfaloniere, so Tanai Nerli 1472 und 1495[2]), Benedetto Nerli 1516[3]), auch andere Glieder der Familie bekleiden bedeutende Posten[4]).

Filippo Nerli (1485—1566) nun ist kein Unbekannter. Er hatte hohe Stellen seiner Vaterstadt inne, ist Verfasser einer Geschichte von Florenz, die von 1215 bis 1537 reicht[5]); die wesentlichsten Tatsachen aus seiner Lebensgeschichte kann man in biographischen Nachschlagebüchern zusammengestellt finden, und unter diesen Tatsachen wird auch erwähnt, daß er 1550 zum Papst gesandt wurde, um ihn zu seiner Wahl zu beglückwünschen[6]).

---

desideroso di mostrare quanto gradisse questa ambasceria, poichè ebbe gli ambasciadori sommamente onorato, creò ciascun di essi cavaliere. *Ammirato*, Istorie a. a. O. 485. Der neuere Abdruck des Werkes (Istorie fiorentine di *Scipione Ammirato* con l'aggiunte di *Scipione Ammirato il Giovane*. Ridotte a miglior lezione da *F. Ranalli*. Parte seconda, tomo sesto. Firenze 1849, 364) liest den Namen ebenfalls Filippo *dei* [statt *de*] *Nerli*.

[1]) In der Schilderung der Genügsamkeit der alten Florentiner
Ich sah Den von Nerli, Den von Vecchio,
Sich mit dem unbedeckten Fell begnügen,
Und ihre Frauen mit dem Knaul und Spinnrad.

[2]) *Ammirato* 112a 209d. Tanais Gemahlin ist Nanna di Neri (so!) di Gino Capponi.

[3]) Eb. 321d.

[4]) Über die Familie Nerli handelt *Eugenio Gamurrini*, Istoria genealogica delle famiglie nobili Toscane e Umbre. Firenze 1668—85 vol. 5.

[5]) Commentarj de' fatti civili occorsi dentro la Città di Firenze. Dall' Anno MCCXV al MDXXXVII scritti dal Senatore *Filippo de' Nerli* gentiluomo Fiorentino. In Augusta (falscher Druckort!) MDCCXXVIII. Appresso David Raimondo Mertz e Gio. Jacopo Majer.

[6]) Il (der Geschichtschreiber *Nerli*) mérita l'estime du grand-duc

Außer Nerli ist noch ein anderer Name von gutem Klang in der Gesandtschaft vertreten, der berümte Humanist oder Philolog *Pier Vettori,* oder wie er auf dem Titel seiner Werke sich nennt, *Petrus Victorius* (1499–1585)[1]. Die Rede, die er nach dem Zeugnis des *Ammirato* wie auch des *Massarelli* vor Julius III hielt, wurde gedruckt[2]. Auch Pier Vettori nun bezeugt in einem Schreiben nach Frankreich, das ebenfalls in der Sammlung seiner Briefe gedruckt vorliegt[3], daß Nerli unter den Abgeordneten an Julius III sich befand[4].

Cosme Ier, qui l'éleva au rang de sénateur, et le députa, en 1550, vers le pape Jules III., pour le complimenter sur son avénement à la chaire de S. Pierre. *Weiß* in *Michauds* Biographie universelle 31. Paris 1822, 70; 2 éd. 30, Paris o. J., 317. Die Notiz ist geschöpft aus der Einleitung zu Nerlis Chronik, wo es im Leben Nerlis unter Berufung auf *Ammirato* über die Gesandtschaft heißt: Salito nel 1550 al Pontificato Giulio III. il suddetto Duca [Cosimo de' Medici] elesse il nostro Nerli capo d'una onorevole Ambasceria, per rendergli obbedienza.

[1]) Über ihn z. B. Biographie universelle von *Michaud* 48, Paris 1827, 330—332. Seine Teilnahme an der Gesandtschaft von 1550 daselbst erwähnt 331. Abgesehen von Serristori sind die übrigen drei Gesandten: Girolamo Guicciardini (1497—1555), Lorenzo Strozzi (1500—1570), Pietro Salviati wenig hervorgetreten.

[2]) Oratio habita ad Julium III initio pontificatus ipsius cum ducis sui nomine Aelius (so!) cum quinque nobilissimis viris orator ad eum missus est. Florentiae apud Torrentinum 1550 (*Graesse,* Trésor VI 2, p. 302). Aelius ist wohl Druckfehler. Der Abdruck der Rede in *Petri Victorii* Epistolarum ll. X; orationes XIV et liber de laudibus Joannae Austriacae, Florentiae apud Juntas 1586, Teil 1 pag. 35 liest in der Überschrift: . . . nomine una cum aliis quinque.

[3]) *Petri Victorii* Epistolarum a. a. O. Teil 2 p. 35.

[4]) Il medesimo Vettori, a cui toccò in quella congiuntura a fare l'Orazione al Papa, la quale si legge impressa, in una delle sue lettere stampate da' Giunti a c. 35 scritta a Monsignor Giovanni de Hangesti [Hangest † 1577] Signore di Genlì in Piccardia, Vescovo di Noion, Conte e Pari di Francia . . . parlando di questa Ambasceria così scrive: Socius autem huius legationis erit una cum aliis quattuor honestissimis ac nobilissimis viris *Philippus Nerlius,* qui te hic [in Florenz, wo Philipp Neri damals nicht weilte] salutavit . . . Vita del senatore Filippo de' Nerli vor der Ausgabe seiner Chronik.

Adriani nennt in seiner Geschichte außer Vettori keinen der Gesandten mit Namen, aber die Art und Weise wie er von ihnen spricht, macht die Annahme unmöglich, daß der spätere Heilige darunter sich befunden habe[1]).

Es ist für unsern Zweck nicht notwendig, noch weitere Nachrichten über die Obedienzgesandtschaft von 1550 zusammenzusuchen[2]). Das übereinstimmende Zeugnis von Ammirato und Vettori ist durchaus genügend, um zwischen Neri und Nerli die Entscheidung zu treffen. Wir können einem künftigen Biographen des hl. Philipp nicht raten, ihn als florentinischen Gesandten auftreten zu lassen.

II. Palestrina und der hl. Philipp Neri. *Baini* hat in seinem grundlegenden Werk über Palestrina behauptet, der große Meister habe nach Animuccias Tod im Oratorium des hl. Philipp Neri die Leitung des Gesanges übernommen, und selber für das Oratorium manches komponiert. Seitdem wurde diese Aufstellung fast überall als feststehende Wahrheit behandelt, in Deutschland hat nur der gründlichste Palestrinaforscher, *F. X. Haberl,* mehrmals seine Zweifel geäußert. Zu einem Aufsatz

---

[1]) Il Duca di Firenze lieto dello havere il Papa Toscano e di suo dominio e da lui anche molto nella minor fortuna amato et onorato, elesse sei de' piu nobili e piu onorati Cittadini della sua Città, e fra essi mandò Piero Vettori di gran nobiltà, di scienza et eloquenza singolare, il quale con bello et onorato sermone in nome del Duca li rese con li altri oratori la dovuta obedienza. Fu questa ambasceria Fiorentina dal Papa e da tutta la Corte con maggior pompa, che non si soleva, ricevuta et onorata, et alla partenza, havendoli il Papa havuti a convito, a ciascun di essi diede ordine di cavalleria. Istoria de' suoi tempi di *Giovambatista Adriani* Gentilhuomo Fiorentino. Di nuovo mandata in luce, lib. 8, Firenze 1583, 281.

[2]) Eine Notiz darüber, jedoch wohl nicht das Namensverzeichnis der Gesandten, soll sich finden bei *Giambatista Cini,* Vita di Cosimo de Medici, primo granduca di Toscana. Firenze, Cosimo et Modesto Giunti 1611 (nach der Einleitung zu Nerlis Chronik). Auch die freilich sehr unvollständige Ausgabe der Legazioni des Serristori con note di *G. Canestrini* pubbl. dal conte *L. Serristori* (Florenz 1853) — nur in 150 Exemplaren gedruckt — bietet vielleicht eine brauchbare Bemerkung. Uns sind beide Bücher nicht zur Hand.

von *F. X. Witt*, in dem wiederum von der Beziehung des Heiligen zu dem großen Tonsetzer in gewöhnlicher Weise die Rede war, macht er z. B. die Anmerkung: „Authentische Nachweise dieser Legende hat der Unterzeichnete bis heute vergeblich gesucht; in den Laudi spirituali wenigstens fehlt der Name Palestrinas vollständig. F. X. H.“ Noch öfter hat der verstorbene Forscher seinen Einspruch wiederholt[2]).

In der Tat gedenken die ersten Lebensbeschreibungen Philipps zwar der Verdienste Animuccias um die allabendlichen Versammlungen des Oratoriums[3]), schweigen aber von seinem größeren Zeitgenossen vollständig. Das jüngste größere Leben des hl. Philipp von Kardinal *Capecelatro* beruft sich für die Beziehungen Palestrinas zum Oratorium auf des *Carlo Bartolomeo Piazza* Gerarchia cardinalizia, des *Leonardo Cecconi* Storia di Palestrina, des *Antonio Petrini* Memorie Prenestine[4]). Allein nach *Hurters* Nomenclator erschienen die bezüglichen Werke des Piazza und Petrini 1703 und 1795, das des Cecconi nach Corpus inscriptionum latinarum XIV 293 im Jahre 1756, und daß mit so späten Zeugnissen wenig anzufangen ist, liegt auf der Hand.

Wenn es sich um eine Legende handelt, was wir zu entscheiden nicht wagen, so legen einige Bemerkungen *Haberls* in einem Aufsatz über *Nanino*[5]) eine Vermutung über deren Ursprung nahe. Wie Haberl zeigt, gehörte nämlich Palestrina spätestens im Jahre 1589 einer Sodalität von Musikern an, die von Gregor XIII bestätigt wurde[6]), im Jahre 1586 ihren Sitz in der Kirche Trinità dei pellegrini hatte und dort „wunderbare Abendkonzerte“

---

[1]) Kirchenmusikalisches Jahrbuch XVI 1901, 41.

[2]) Ebd. X 1895, 51 u. 95.

[3]) *Gallonius* cap. 9 (Acta SS., Pariser Nachdruck Mai VI 487); *Bacci* (Rom 1859) 172.

[4]) Opere di S. E. *Alfonso Capecelatro* Vol. X, Roma-Tournay 1889, 214.

[5]) Kirchenmusikalisches Jahrbuch VI 1891, 81—97.

[6]) Ebd. 87.

„unter Beteiligung der ersten Musikkräfte Roms" abhielt[1]). Nun hatte an der genannten Kirche Philipp Neris Pilgerbruderschaft ihren Sitz, auch er veranstaltete „Abendkonzerte", wenn man diesen Ausdruck gelten läßt, und zwar „unter Beteiligung der ersten Musikkräfte Roms". Eine Verwechselung wäre also leicht erklärlich. Oder ist es vielleicht nicht einmal so ganz und gar eine Verwechselung, und hatte jene Musikersodalität Beziehungen zu Neris Pilgerbruderschaft und zu Neri selbst?

Auf ein Band oder eine Verwandschaft zwischen Philipps Oratorium und jener Musikersodalität deutet es auch hin, daß der päpstliche Sänger Orazio Griffi, der nach seiner eigenen Aussage 45 Jahre lang das Oratorium des hl. Philipp besuchte[2]), auch Mitglied jener Musikervereinigung an der Dreifaltigkeitskirche war[3]).

Haberl ist übrigens nicht der einzige, der Zweifel an der gewöhnlichen Darstellung von Beziehungen Palästrinas zum hl. Philipp äußert. *Alaleona* sagt, er habe in der berühmten Bibliothek der Oratorianer bei Santa Maria della Vallicella die sämtlichen Handschriften geschichtlichen Inhalts durchgesehen, es sei ihm aber nicht geglückt, in irgend einer Form dem Namen Palestrinas zu begegnen, obschon doch viel weniger berühmte Tonsetzer darin erwähnt seien; noch mehr wolle es bedeuten, daß von *Gallonius'* und *Baccis* Lebensbeschreibungen Philipps dasselbe gelte[4]). Mit aller Wahrscheinlichkeit könne man voraussetzen[5]), daß Palestrina gleich den andern Musikern Roms, besonders als Sänger, sich an den musikalischen Aufführungen im Oratorium des hl. Philipp beteiligte, daß er

---

[1]) Nach Schreiben von *Capilupi* an den Herzog von Mantua 1586, ebd. 91. Die Sodalitas musicorum sub Visitationis S. Mariae Virginis ac S. Gregorii Papae et S. Caeciliae invocationibus hatte übrigens für gewöhnlich ihren Sitz in S. Paolo decollato. *Haberl* aaO. IX 1894, 95.

[2]) Ebd. I 1886, 57 Anm. [3]) Ebd. VI 87.

[4]) Ma io che ho sfogliato tutte le memorie manoscritte della Vallicelliana, debbo confessare che non sono riuscito a trovarvi mai, in alcuna forma, il nome del Palestrina etc. *Alaleona*, Studi su la storia dell' Oratorio musicale in Italia, Torino 1908, 109.

[5]) Si può supporre con tutta probabilità, ebd. 110.

den Heiligen begleitete bei den sommerlichen Ausflügen und den andern Übungen, zu denen damals ganz Rom zusammenströmte, daß seine geistlichen Madrigale im Oratorium ebenso gesungen wurden, wie die Werke aller andern bekannten und unbekannten römischen Meister. Daß er aber eine hervorragende und leitende Stelle im Oratorium Philipps eingenommen habe, sei nicht wahr, jedenfalls wüßten wir nichts davon[1]).

Von *Pasquetti,* der das Archiv der Erzbruderschaft an S. Girolamo durchforschte, erfahren wir, daß auch dort nichts erhalten ist, was auf Palestrina Bezug hat, und daß er nicht, wie Animuccia[2]), im Bruderschaftsbuch verzeichnet ist[3]). Trotzdem hält Pasquetti daran fest, daß Palestrina wirklich als Animuccias Nachfolger den Gesang im Oratorium des hl. Philipp leitete. Das sei sicher, behauptet er, und bestätigt durch alle Schriftsteller[4]). Allein warum es sicher ist, erfahren wir nicht, und was es mit dem Zeugnis „aller Schriftsteller" auf sich hat, wurde oben gesagt.

Wenn also Palestrina schwerlich dem hl. Philipp als Kapellmeister zur Seite stand, hat er ihm nicht doch als Tonsetzer Dienste geleistet? In der Laudensammlung für Philipps Oratorium von 1589 sind einige Nummern von Palestrina aufgenommen, aber es ist nicht klar, ob sie gerade für das Oratorium geschrieben wurden. Von den zwei Büchern geistlicher Madrigale des Meisters hatte *Haberl* noch 1883 in der Vorrede zum 29. Band der Gesamtwerke Palestrinas das angenommen. Man hat innere Gründe für diese Annahme: der Stil der Poesie, sagt man[5]), trage ganz das Gepräge der ersten Oratorianerdichtung, und

---

[1]) Ma che egli abbia avuto una parte principale e direttiva nelle musiche dell' Oratorio filippino non è vero; e in ogni modo di tutto ciò noi non sappiamo nulla. Ebd. 111.

[2]) Oben S. 249 A. 2.

[3]) L'Archivio della Arciconfraternita di S. Girolamo non possiede documenti che lo riguardino; neppure è segnato, come l'Animuccia, tra i fratelli congregati. L'oratorio musicale in Italia, Firenze 1906, 87.

[4]) Ebd. 66. [5]) Ebd. 90.



in der Vertonung schließe Palestrina sich an Animuccias Art und Weise an[1]). Zu den inneren Gründen kommen äußere Anhaltspunkte. Die erste der beiden Madrigalensammlungen, die von 1581, mit 8 Texten von Petrarca und 18 von einem Unbekannten, ist dem Jacomo Boncompagno, General der hl. Kirche und Herzog von Sora gewidmet, der ein eifriger Besucher des Oratoriums vom hl. Philipp war[2]). Die zweite Sammlung von 1594 ist an Christina, die Braut Ferdinands von Toscana, gewidmet. Nun scheint über Christinas Beziehung zum hl. Philipp nichts bekannt zu sein, aber wenigstens ihr Bräutigam war Wohltäter und Freund der Oratorianer[3]). Als Kardinal Bentivoglio 1599 vor seiner Abreise nach Rom ihm seinen Besuch abstattete, legte ihm Ferdinand besonders ans Herz, häufig in der Vallicella sich einzufinden[4]). *Pasquetti* hält unter diesen Umständen es für unzweifelhaft, daß die Madrigale für das Oratorium des hl. Philipp geschrieben seien. Namentlich der Anschluß an Animuccias Laudi scheint dieser Annahme eine zum wenigsten große Wahrscheinlichkeit zu verleihen.

Für ein anderes Oratorium hat Palestrina wohl sicher einiges geschrieben. Im Buch der Einnahmen und Ausgaben der Erzbruderschaft vom heiligsten Kruzifix in S. Marcello finden sich nämlich unter dem Jahre 1569—70 die Ausgaben verzeichnet: Addi qui retroscritto (21 aprile 1570): A m[esser] Marcello Tortora sc[udi] quatro a bon

---

[1]) „Wohl durchweg ebenfalls für die Betübungen [im Oratorium] bestimmt, sind Palestrinas fünfstimmige geistliche Madrigale . . .; das Vorwalten des einfachen, Note gegen Note gesetzten, jedoch der Polyphonie nicht ganz entbehrenden Stiles entspricht vollkommen den Grundsätzen Animuccias". *Schering*, Gesch. des Oratoriums, Leipzig 1911, 36 f. Dazu Anm.: „In welchem Verhältnis Palestrina zum philippinischen Oratorium stand, ob er nicht nur als Komponist, sondern auch als ‚Kapellmeister' für Neri tätig war, bedarf . . . noch genauerer Untersuchungen".

[2]) *Pasquetti* 68. 90. [3]) Ebd. 71. 90 Anm.

[4]) Nel suo discorso mi esortò specialmente a frequentare la Vallicella che allora così veniva chiamata la Chiesa Nuova. Memorie del card. *G. Bentivoglio*, Mailand 1841. 50, bei *Pasquetti* 90 Anm.

conto della musica fatta il Giovedì Sancto come p[er] mandato; a m. Joanni Pietroloysio sc. diece de m[ta] p. la musica del Giovedì Sancto; a m. Fabio Landi etc.[1]). Für eine Mitwirkung Palestrinas im Sängerchor nur am Gründonnerstag wurden die 10 Skudi gewiß nicht gegeben, denn die Löhne für solche Leistungen waren nicht so hoch; sie betrugen für den Gesang während der ganzen Fasten, der Karwoche und der Prozession für den einzelnen Sänger höchstens 9 bis 10 Skudi[2]). Palestrina muß also etwas komponiert haben für den Gründonnerstag — vorausgesetzt, daß ihm nicht für die bloße Leitung des Chores die 10 Skudi gegeben wurden. Aber auch dann bliebe es wahrscheinlich, daß er Ehren halber nicht seine älteren Kompositionen oder solche von andern Tonsetzern aufführen ließ, und auch für die einmalige Leitung des Chores wäre der Entgelt von 10 sc. zu hoch[3]).

Ein handschriftlicher Bericht über Palestrinas Lebensende bei *Baini* berichtet, daß der große Tonsetzer unter dem Beistand des hl. Philipp gestorben sei[4]). Man sagt uns nicht, wie alt jene Handschrift sei. Aber der Bericht enthält so genaue Zeitangaben — am 26. Januar läßt Palestrina den hl. Philipp rufen, am 28. Empfang der hl. Wegzehrung, am 31. letzte Ölung — daß man an eine willkürliche Erfindung doch schwer glauben wird.

---

[1]) *Alaleona* 400. [2]) Beispiele ebd. 403.

[3]) Zum Vergleich einige andere Angaben aus den Archivalien der Erzbruderschaft: 1572 erhält Jacomo Cantore 8 sc. die ihm gebühren per la musica fatta in questa quadragesima, *Alaleona* 460. Mario del Cavallieri erhält in demselben Jahr 10 sc. per haver fatto far' [wohl als Kapellmeister] la musicha allo oratorio in la *quadragesima* passata. Ebd. 401; 1574 dem Kapellmeister von S. Lorenzo in Damaso 12 sc. per la musicha del Giovedi Sto, ebd. 401. 1577 für Hipolito Tartaglino 11 sc. 50 B. per haver fatto far' la musica nello oratorio in *tutta* questa quadragesima ebd. 401. 1667: Am 11. Febr. 1667 wurde eine Kongregation (der Erzbruderschaft) gehalten, in der die Oratorien, die in der Fasten pflegen aufgeführt zu werden, an die hier verzeichneten Kapellmeister ausgeteilt wurden: 1. An Carlo delli Violini con parole sue proprie [auf selbstgedichteten Text], 2. an Stradella auf Text von Lotti, 3. an Stamignia auf Text des oben erwähnten Carlo, ebd. 412. [4]) *Capecelatro* II³ 238.

III. S. Philipp und S. Teresa: 1. Philipps Kapellmeister und der römische Karmel. Den Spanier *Francesco Soto* mußten wir schon häufiger erwähnen (oben 249, 256); was von ihm gesagt wurde, zeigt bereits, daß ein Sänger der päpstlichen Kapelle damals etwas ganz anderes vorstellte und mit ganz anderen Augen angesehen wurde, als heute der gefeiertste Konzert- und Opernsänger. Und doch konnte oben eine umfassendere Würdigung seiner Verdienste nicht versucht werden. Soto war nämlich ein sehr vielseitiger Mann, er war nicht nur ausübender Künstler und zugleich Tonsetzer, nicht nur Priester und Oratorianer, sondern obendrein auch noch Kirchenerbauer, Klostergründer und Schriftsteller.

Dem päpstlichen Sänger und Kapellmeister im Oratorium verdankt nämlich die ewige Stadt die älteste Kirche zu Ehren des hl. Joseph, wie die Stiftung ihres ersten Karmeliterinnenklosters von der Reform der hl. Teresa; denn von 1596 bis 1598 erbaute Soto für die Töchter der großen spanischen Heiligen zu Rom die St. Josephskirche a Capo le Case mit dem anstoßenden Gebäude für die Nonnen. Er unterstellte seine Stiftung jedoch nicht dem Karmeliterorden, sondern behielt sich das Patronatsrecht mit ausgedehnten Vollmachten zum Schutz des Klostervermögens vor, und übertrug diese Rechte 1611 einer Deputation, die Ende der 70er Jahre des vorigen Jahrhunderts noch bestand. Seine Gründung übergab er spanischem Schutz; war er doch selbst ein Spanier, ebenso wie Teresa[1]).

Der tiefen Verehrung für seine heilige Landsmännin verlieh Soto auch dadurch Ausdruck, daß er einige ihrer Schriften ins Italienische übersetzte und zum Gebrauch seiner geistlichen Töchter im Druck erscheinen ließ. Doch Philipps Kapellmeister ist unter den ersten Oratorianern

---

[1]) *Moroni*, Dizionario X 48 mit Aggiunta, Indice VI 169. Über den Umbau der Josephskirche durch Kardinal Marcello Lante († 1652). ebd. XXXVII 112. Vgl. *Ciaconius-Oldoinus* IV 408, wo Lantes Inschrift auf dem Grundstein der neuen Kirche, datiert 26. Mai 1628. abgedruckt ist.

nicht der einzige Verehrer der hl. Teresa und nicht der einzige, der sich um die Übersetzung und Verbreitung ihrer Schriften bemühte. Fassen wir also die bezügliche Tätigkeit des Oratoriums im allgemeinen ins Auge.

2. Das Oratorium und die ältesten italienischen Teresa-Übersetzungen. a) Soto übersetzte zwei der Schriften Teresas, den Weg der Vollkommenheit (Camino de Perfección) und die Seelenburg (El Castillo interior ó Las Moradas), zusammen erschienen zu Rom 1603.

Ein Exemplar der ersten Auflage liegt vor uns[1]). Nach dem Titelblatt wird das Buch fol. 2 eröffnet durch eine

[1]) Camino | di perfettione | che scrisse per le sve | monache la B. Madre Teresa di Giesv, | Fondatrice de' fratri | e delle monache scalze | Carmelitane. | Tradotto della lingua Spagnuola nella Italiana | da Francesco Soto Sacerdote della | Congregatione dell' Oratorio | di Roma. | Con Priuilegio. | (Vignette: Der Name IHS) In Roma MDCIII | Appresso Stefano Paolini. Con lizenza de Superiori. | Ad instantia di Jacomo Vernice. | 157 Seiten ohne die einleitenden Stücke und 3 Seiten Inhaltsverzeichnis am Schluß. Nach dem Inhaltsverzeichnis die Approbation des Kardinals Baronius (unten S. 486), das Imprimatur des Stellvertreters und des Socius des Magister s. Palatii. — Le | Mansioni | overo castello | interiore | Della B. Madre Teresa di Giesù. | Fondatrice de gli Scalzi Carmelitani | Tradotte della lingua etc. (ganz wie oben). 8° 368 Seiten ungerechnet die einleitenden Stücke. Zeile 6 und 14 Antiqua, Zeile 7—10 und 13 Kursiv. S. 341 neue Titelseite: Sclamationi, | o meditationi | dell' anima a Dio | Scritte dalla Madre Teresa di Giesu Fondatrice | della Carmelitane Scalze. Vignette (Name IHS). Dann an deren Schluß heißt es S. 362: Il fine Lavs Deo, et Beatae Mariae Virgini | Amen. Dann 363 neue Titelseite: Ricordi | della Madre | Teresa di | Giesu. Fondatrice delle Monache Scalze Carmelitane | per li suoi Monasterij. | Tradotte di lingua Spagnuola in Toscana, | à commune vtilità delle persone | spirituali. An deren Schluß S. 368: Per cauar frutto da questi Documenti, bisogna leggerli una volta la settimana. Il fine. (Registro.) In Roma Appresso Stefano Paolini. M.DCIII. | Con Licentia de Superiori.

In Sotos Todesjahr 1619 erschien eine neue Auflage: Camino di | perfettione | che scrisse per | le sve monache | La B. Madre Teresa di Giesú, | Fondatrice de gli Scalzi Carmelitani. | Tradotto della lingua Spagnuola nella Italiana | da Francesco Soto, Sacerdote della Congre- | gatione dell' Oratorio di Roma. | Con Licenza de Superiori, et Pri-



Widmung an Kardinal Baronius, datiert: Dalla Vallicella Adi 20 di Ottob. 1603. Da er aufs höchste wünsche, sagt darin *Soto*, daß auch in Italien die Tugenden und übernatürlichen Verdienste Teresas von Tag zu Tag mehr bekannt würden, habe er die Übersetzung unternommen; weil das Spanische seine Muttersprache sei, habe er geglaubt, die Gedanken der großen Dienerin Gottes vielleicht genauer und klarer ausdrücken zu können, als andere. Unter des Kardinals Baronius Schutz aber stelle er das Buch auch deshalb, weil drei von dessen Verwandten in das römische Karmeliterinnenkloster vom hl. Joseph eingetreten seien und der Kardinal selbst besondere Zuneigung zum reformierten Karmeliterorden trage[1]). Seine Verehrung gegen

---

uilegio. (Vignette) In Venetia. | Appresso Giorgio Valentini | M DC XIX klein 8°, 212 Seiten ohne die einleitenden Stücke u. 4 Seiten Inhaltsverzeichnis am Schluß. Die Zeilen 1—4 und in Zeile 5 die beiden Eigennamen in Kapitalen, Zeilen 7—10 u. 13 Kursiv. Le | Mansioni | overo Castello | interiore | Della B. Madre Teresa di Giesù, | Fondatrice... Tradotte... (ganz wie oben) 283 Seiten, ohne die Vorrede, das Inhaltsverzeichnis. Vorrede der hl. Teresa am Anfang des Buches. Schluß: Il fine. Correttore il M. R. P. F. Andrea Berna. (Ein Franziskaner-Konventuale dieses Namens aus Venedig, der um 1610 lebte, und außer einer Übersetzung der Altertümer und des jüdischen Krieges des Fl. Josephus ein Werkchen über geistliche Gegenstände in Prosa und Versen verfaßte, ist verzeichnet bei *Mazzuchelli*, Gli Scrittori d'Italia, vol. II Parte II, Brescia 1760, 958 f). Es fehlt in dieser Ausgabe die Widmung an Baronius und des Baronius Unterschrift unter dem Camino di perfettione. Unter den Widmungsgedichten fehlen das von Teresa und die von Santeul verfaßten. Dagegen sind hinzugefügt (an erster Stelle): In lode della B. Madre Teresa, d'Incerto Q., und ein anderes: Per la Medesima Beata.

[1]) All' illvstrissimo | et reverend^{mo} Sig^{re} | e padron mio col^{mo} | il sig. Cardinal | Baronio. | Desiderando io sommamente, che anco in queste parti d' Italia siano conosciute ogni di piu le virtù, et i meriti sopranaturali della Veneranda Madre etc. . . . A questo s'aggiunge la particolar volontà et affettione ch' ella [Baronius] porta à quest' ordine del Carmine reformato, et al Monasterio delle Scalze di san Giuseppe, dove stanno tre Nipoti di V. S. Illustriss. dell' istessa Casa Baronia, suor Tecla di san Paolo, e suor Teresa di Giesu, e Clementia ch' è la minore, ma non però si trova con minori desiderij

die hl. Teresa hat in der Tat Baronius in einer Schlußbemerkung in unserem Buch bezeugt[1]). Vidi, heißt es auf der letzten Seite des Camino di perfettione, et cognoui religiosam virginem verè Dei spiritu afflatam esse locutam. Caesar Cardinalis Baronius.

Dann folgt mit dem Datum: di Casa à di 18. Ottobre 1603 eine Widmung an die römischen unbeschuhten Karmeliterinnen[2]). Soto nennt darin die angeredeten Klosterfrauen seine geliebtesten Töchter in Christus[3]); die Rücksicht auf den geistlichen Fortschritt dieser seiner geistlichen Töchter sei der Hauptgrund, der ihn zur Arbeit der Übersetzung vermocht habe. Auf fol. 4 schließt sich ein Prologo an, aus dem hervorgeht, daß die beiden von Soto übersetzten Schriften, obschon jede ihr besonderes Titelblatt und besondere Seitenzählung besitzt, dennoch von vornherein zum Druck in demselben Band bestimmt waren; der Prologo verbreitet sich nämlich über den Wert beider Schriften, des Weges der Vollkommenheit, wie der Seelenburg.

Der Bewunderung, welche Teresas Schriften damals in Rom erregten, gibt der Prologo beredten Ausdruck. Teresa, heißt es da, sei nicht nur mit einer Fülle göttlichen Lichtes begnadigt gewesen, sondern auch mit der weiteren Gabe, sich über ihre inneren Erfahrungen mit soviel Klarheit und Anmut auszudrücken; viele persone di gran dottrina e virtù seien voll Erstaunen über ihre Weisheit, „daß die Mutter Teresa über das innere Leben Vorlesungen halten könne, wie ein großer Gottesgelehrter über Theologie"[4]). Eine Anrede an den Leser vor der Über-

---

di servire al Sign. in detto Monasterio, il quale à guisa di prima, et novella pianta ha fatto (mediante le pregiere della B. Madre Teresa) radici tali, che se ne possono hormai aspettare ottimi frutti in abondanza.

[1]) Vgl. S. 484 A. 1.

[2]) Alle molto Reuerende Madri in | Christo dilettissime, | Le Monache Scalze Carmelitane | del Monasterio di S. Gio- | seppe di Roma. fol. 3.

[3]) Dilettissime figliuole in Christo . . . ardente amore, che io porto a ciascuna di voi, per haverci io generato in Christo.

[4]) Stupendosi di si gran sapienza che poteva la Madre Teresa

setzung der Seelenburg bezeugt die Wirkung ihrer Schriften. Möchten auch viele so hohe Geheimnisse nicht durchdringen können, so werde die Lesung sie doch zur Andacht stimmen, dafür zeuge die Erfahrung vieler Seelen, die daraus viele geistliche Frucht gezogen hätten, andere seien dadurch zur Wahl des Ordensstandes bestimmt worden[1]).

Einige Gedichte, damals eine unvermeidliche Beigabe zu jedem neuen Buch, werden uns natürlich auch diesmal nicht geschenkt.

Nach dem Prologo erhalten wir zunächst zwei italienische Gedichte einer Signora *Giulia Nuti*, nämlich ein Sonett an Teresa und ein Madrigal an Soto selbst. Auf der zweiten Seite folgen spanische Verse, nämlich *Teresas* bekannter Erguß „Vivo sin vivir in mi" und ein Madrigal *Sotos* an die Heilige. Auf der dritten Seite besingt *D. Santeul* Parisien. in französischer Sprache Sotos Übersetzung. Folgt (fol. 6v) päpstliches Druckprivileg vom 28. August 1603; fol. 7 auf einer halben Seite ein Argomento generale del Libro, und dann erhält *Teresa* selbst das Wort zu ihrer Protestatione und ihrem Prologo (fol. 7v—8r). Nach einem Bild der Heiligen ist der erste Bogen ausgefüllt und nun beginnen die paginierten Teile des Buches mit Kapitel 1 des Weges der Vollkommenheit.

Der Signora *Nuti* Verse an Soto enthalten übrigens ein beachtenswertes Zeugnis über die Musik in der Vallicella, und im besondern über Sotos Gesang oder Gesänge, man weiß nämlich nicht recht, ob der Sänger oder der Tonsetzer Soto gefeiert werden soll. Wenn schon jetzt, so wird Soto angesungen, die Stadt Rom dich so hoch schätzt, weil sie beim Ertönen deiner süßen Musik das härteste Herz von Rührung ergriffen sieht, was wird erst geschehen, wenn sie auf diesen Blättern durch deinen hohen Geist und edlen Eifer Teresas erhabene Gedanken niedergelegt sieht!

---

leggere delle cose interiori in quel modo, che i gran Teologi leggono nelle cathedre la sara Theologia. fol. 4v.

[1]) De ciò se ne vedono tuttavia sperienze di molte anime che da questa lettura hanno cavato molto frutto spirituale, et alcun' altre hanno fatto risolutione della vita loro, dedicandosi al servitio de Dio in qualche santa Religione.

Soto s'avvien'ch' all hor tanto ti pregi
La gran città di Marte,
Che mira al suon de tuoi dolci concenti
Intenerirsi ogni più duro cuore,
Che fia, si scorge in si soavi accenti,
E saggie note accolti in queste carte
Dal tuo sublime ingegno e nobil zelo,
I divin di Teresa alteri fregi?

Wie die beiden Schriften der hl. Teresa, so hat Soto auch die Abhandlungen des seligen *Juan de Avila* über das hl. Sakrament ins Italienische übersetzt. Sie erschienen mit Widmung an die Erzherzogin Anna Katharina Gonzaga von Mantua († 1621)[1]).

b) Wie Soto die eben genannten Schriften Teresas ins Italienische übersetzte, so ein anderer Jünger Neris *Giovanni Francesco Bordini,* gestorben 1609 als Erzbischof von Avignon, ihre Selbstbiographie im Jahre 1599. Seiner Hochschätzung der Schriften Teresas gibt auch *Bordini* starken Ausdruck: „Unter den mannigfachen und zahlreichen aszetischen Schriften, sagt er, die zu unserer Zeit Spanien hervorgebracht und veröffentlicht hat, kamen mir die von der Mutter Teresa von Jesus verfaßten in die Hände. Ich fand darin einen solchen Schatz göttlicher Weisheit, daß ich meinte, es würde der Welt von großem Vorteil sein, sie zu übersetzen, denn ich hielt es für sicher, daß diese Schriften in unserer Zeit durch besondere Vorsehung des hl. Geistes ans Licht gekommen seien ..."[2]).

Ein so frühes Erscheinungsjahr, wie wir es oben angegeben, wird nun in den uns bekannten bibliographischen Werken für Bordinis Arbeit nirgends verzeichnet. *Villarosas* freilich wenig genaue Bibliographie der von Oratorianern veröffentlichten Werke[3])

[1]) Eine spanische Sonderausgabe von de Avilas 27 tractatus de s. Eucharistia erschien zu Madrid bei Pedro de Madrigal 1594 in 4°, Sevilla 1606, „in Italicum conversi a *Fr. de Soto,* Romae 1608". *Nic. Antonio,* Bibliotheca Hispana nova I, Madrid 1783, 641. *Capecelatro* a. a. O. II 700 verzeichnet eine Ausgabe von Sotos Übersetzung, Rom bei Vollietti 1656.

[2]) Aus der Widmung des Buches an Clemens VIII. genommen. Zitiert aus den Seligsprechungsakten in spanischer Übersetzung bei *La Fuente,* Escritos de Santa Teresa, añadidos é ilustrados. Biblioteca de autores españoles tomo LV, Madrid 1862, 427.

[3]) *Villarosa,* Memorie degli Scrittori Filippini, Napoli 1837, 73.

läßt Bordinis Übersetzung 1604 erscheinen, was sicher irrig ist, denn schon 1603 erschienen Schriften von Teresa zu Mainz in lateinischer Übersetzung des Augustiners *Antonius Kerbekius* (s. unten S. 501), die auf Grund von Bordinis Arbeit angefertigt war, *Lancicius* aber hatte eine Ausgabe der italienischen Übersetzung von 1601 vor sich[1]). Gleichwohl wird 1604 auch anderswo als Erscheinungsjahr genannt[2]).

Allein α) Bordinis Übersetzung war bei ihrem Erscheinen zusammengedruckt mit einem Abschnitt aus des Jesuiten *Ribera* Leben der hl. Teresa. *Sommervogels* Jesuitenbibliographie VI 1763 verzeichnet deshalb im Vorbeigehen auch den Titel von Bordinis Arbeit in folgender Abkürzung: Vita della M. Teresa di Gesù... tradotta... dal Rev. Monsig. Gio. Franc. Bordini in Roma 1599. 8°. Auf dem letzten Blatt des beigedruckten Abschnittes aus *Ribera* steht: Romae, apud Guilielmum Facciottum M. D. XCIX. Offenbar hatte *Sommervogel* ein Exemplar der Ausgabe von 1599 vor sich.

β) Diese Ausgabe ist aber die früheste, das zeigt die Geschichte der ältesten italienischen Teresa-Übersetzung. *Jerónimo Gracian* nämlich, Teresas Beichtvater und erster Provinzial der unbeschuhten Karmeliten in Spanien, erzählt, von den 1588 zu Salamanca gedruckten Werken der Heiligen habe Doctor Bernabé del Mármol ein Exemplar nach Rom gebracht zugleich mit den Konstitutionen der Nonnen von der hl. Teresa, deren Bestätigung er von Sixtus V erlangen wollte. Da Sixtus V 1590 starb, muß das zwischen 1588 und 1590 geschehen sein. Der Papst beauftragte nun nach *Gracian* mit der Sache den Kardinal von Santa Severina (Giulio Santori † 1602), der großes Wohlgefallen an dem Buche fand, ebenso sprach es viele andere italienische Prälaten, hochstehende Männer und Geistesmänner an, unter anderen auch al *obispo Castellon*, der es aus dem Spanischen ins Italienische übertrug. Wer ist nun dieser obispo Castellon? Aller Wahrscheinlichkeit nach der ernannte Bischof von Cavaillon, nämlich *Bordini*; in seine Hände müssen also Teresas Schriften vor 1597 gekommen sein, denn in diesem Jahr hörte er auf, Bischof von Cavaillon zu heißen, weil er zum Erzbischof von Avignon erhoben wurde[3]).

---

[1]) Acta Sanctorum. Oct. VII 1 n. 1625 p. 473 C.

[2]) So bei *Mazzuchelli*, Gli Scrittori d'Italia Vol. II Parte III Brescia 1762, 1700 s und unter Berufung auf *Mandosio* und *Mazzuchelli* in der Bibliografia Romana, erschienen unter der Ägide des Ministero di agricoltura, industria e commercio I Roma 1880, 39; so auch bei *Capecelatro* a. a. O. II[3] App. 692.

[3]) *Gracians* nicht ganz klarer Text lautet: Destos impresos en



Zur italienischen Übersetzung der Selbstbiographie Teresas ist noch ein Widmungsschreiben vorhanden, verfaßt von *Gracian*, gerichtet an Olimpia Orsini Cesi, Herzogin von Aquasparta[1]). *Gracian* sagt darin, als ehemaliger Beichtvater Teresas fühle er sich verpflichtet, antes que se imprima en lengua italiana el libro, que ella escribió de su Vida, de avisar de algunas puntos y palabras, que en él se tratan, und die er geändert wünscht, man werde durch die Korrektur Teresa einen Dienst erweisen. Dieses Widmungsschreiben *Gracians* ist datiert vom 9. Januar 1599[2]). Ob es wirklich jener Übersetzung von Teresas Selbstbiographie beigegeben wurde, vermögen wir nicht zu sagen, wir haben das Buch nicht gesehen. Die angeführten Beweisgründe möchten aber wohl genügen, um das Erscheinungsjahr außer Zweifel zu setzen.

Der Arbeit *Bordinis* sind am Schluß die Additiones (zu Teresas Selbstbiographie?), Monita und Exclamationes animae ad Deum in einer italienischen Übersetzung beigegeben, die von dem Johanniter *Julius Zanchini a Castiglionchio*, hospitalari S. Mariae Novae Florentiae, 1598 angefertigt wurde[3]). Sieht man von diesen vereinzelten

España, llevó una á Italia el doctor Bernabé del Mármol, juntamente con las Constituciones de las monjas, pidiendo al Santísimo Padre Sixto V, confirmase las Constituciones. Su Santidad le cometió al cardenal Santa Severina, el cual se holgó mucho de ver el libro, y ha parecido muy bien á otros muchos prelados y personas principales, y á varones espirituales y devotos de Italia, y entre otros al obispo Castellon, que le tradujo de español en italiano. Y Su Santidad habiendo sido informado por el cardinal Santa Severina, dió su breve, in dem es heißt, Teresa habe sich vor 28 Jahren ganz Gott geweiht. Rechnet man diese Zeit vom Jahre 1562 an, so kommt man auf das Jahr 1590. *Jerónimo Gracian*, De la excelencia, aprobacion, certidumbre, estilo y provecho de la doctrina que contienen los libros de la Madre Teresa de Jesus, y del espiritu verdadero y sus partes. Abgedruckt bei *de la Fuente* a. a. O. 505.

[1]) Ihre Tochter Caterina, Witwe eines Marchese della Rovere, trat mit 34 Jahren in das Kloster der unbeschuhten Karmeliterinnen S. Egidio zu Rom ein und gründete später in der ewigen Stadt ein weiteres Kloster ihres Ordens, benannt nach der hl. Teresa. Als Caterina di Cristo siedelte sie am 23. April 1627 dorthin über und starb daselbst 47jährig am 23. Mai 1637. *Moroni*, Dizionario X 51.

[2]) Gedruckt bei *La Fuente* ebd. 452.

[3]) *Fridericus a S. Antonio* in Acta SS. n. 1512 p. 446 F. *Zanchini*

Kleinigkeiten ab, so sind die beiden Oratorianer **die ersten** Teresa-Übersetzer auf italienischem Boden und sie gehören zu den frühesten Teresa-Übersetzern überhaupt.

Ribera sagt zwar in seinem Leben der Heiligen, wie er höre, seien ihre Selbstbiographie, die Seelenburg und der Weg der Vollkommenheit vom Bischof von Novara ins Italienische übersetzt[1]). Wenn so schon in der ersten Ausgabe des *Ribera* vom Jahre 1590 stand, so würde mit dem Bischof von Novara *Cesare Speziano* († 1607) gemeint sein, der unter Sixtus V ständiger Gesandter bei Philipp II war. *Yepes* wiederholt 1599 in seinem Leben der hl. Teresa diese Angabe und fügt bei, der „Bischof von Novara", unter dem diesmal, im Jahre 1599, *Carlo Bascapè* zu verstehen wäre[2]), habe seine Arbeit dem Papst Clemens VIII gewidmet. Allein die ausführliche Aufzählung von Spezianos Schriften bei *Arisi*[3]) weiß nichts von einer Teresa-Übersetzung; das einzige, was von ihm über eine Beziehung Spezianos zu Teresa berichtet wird, ist in dem Sätzchen enthalten: cum nuntius apostolicus esset Matriti, anno 1585 die 10. oct. Ordinem monialium a D. Theresia institutum confirmavit[4]). Von Bascapè aber sagt der Bibliograph des Barnabitenordens *Alois Maria Ungarelli* am Schluß seiner Aufzählung der Schriften Bascapès: Est tandem quod falso ei suppositum opus auctori suo vindicemus. Id est versio ab Hispanica in Italicam linguam operum spiritualium S. Teresiae, quam huius vitae auctor Yepes episcopus Caesaraugustanus adscripsit Episcopo Novariensi eo quidem tempore, quo noster [Bascapè] vivebat. Sed perperam, nam huius translationis auctor est Joh. Franciscus Bordinus Archiepiscopus Gratianopolitanus [?], qui ipse quoque ea aetate vivebat, suamque versionem Clementi VIII dicavit[5]).

heißt um 1586 (ebd. Mai VI, vita b. Ubaldescae § 12, Pariser Neudruck p. 846): nobilis florentinus, locum tenens Prioris Pisani.

[1]) Me dicen están ya traducidos en lengua italiana por el Obispo de Novara, lib. 4 cap. 6 (Ausgabe von *Jaime Pons*, Barcelona 1908, 400).

[2]) In Novara war nämlich Bischof von 1585—1591 Speziano, von 1591—1592 Ponzoni, von 1593—1615 Bascapè.

[3]) Cremona literata. Auctore *Francisco Arisio*. Parmae MDCCVI 420 f.

[4]) Ebd. 422.

[5]) Bibliotheca scriptorum e Congregatione Clerr. Regg. S. Pauli, Romae 1836, 182. *Bordini* war nicht Bischof von Grenoble, sondern 1597—1609 Erzbischof von Avignon und vorher, seit 1592, ernannter Bischof von Cavaillon.

Die Art und Weise, in der *Bordini* von seiner Arbeit spricht[1]) scheint zu beweisen, daß wenigstens er selbst von einer ältern italienischen Übersetzung der Schriften Teresas nichts weiß.

Nach *Nikolaus Antonio*[2]) wäre Bordini nicht nur Übersetzer der Selbstbiographie, sondern hätte auch ein selbständiges Leben der hl. Teresa verfaßt: Italice hanc [vitam Teresae] descripsit Joa. Fr. Bordonius, qui et opera convertit in eandem linguam [?]. Quae ipsa Vita [?] Italica Bordonii latina facta est ab Antonio Cerbechio eremita Augustiniano. In der Tat ist bei *La Fuente*[3]) unmittelbar nach der oben angeführten Stelle aus Bordini eine Stelle angeführt unter der Überschrift: El mismo señor ilustrisimo en la Vida que escribió de la misma Santa lib. 3 cap. 18. Allein man braucht die von *La Fuente* angeführte Stelle nur mit Teresas Leben in Acta SS. n. 1594 p. 465 zu vergleichen, um zu sehen, daß der von *La Fuente* angeblich aus Bordini lib. 3 cap. 18 angeführte Text aus dem Leben der Heiligen von *Yepes* lib. 3 cap. 18 genommen ist.

La Fuente:

El modo con que la S. Madre escribió sus libros muestra no ser ella mas que un instrumento del Señor, y que no ponia de su casa mas que la mano y la pluma. Muchas veces estandolos escribiendo, se quedaba en arrobamiento y cuando volvia de él hallaba algunas cosas escritas de su letra, pero no por su mano . . . No parece sino que tenia un molde en su entendimiento de donde salian las palabras tan medidas y amoldadas con lo que habia de decir que con escrebir tantos pliegos jamás se paré a pensar cosa de las que habia de escrebir etc.

Acta SS.:

Modus quippe quo s. Mater haec scripsit monstrat eam instrumentum tantum fuisse, et praeter manum et calamum nihil ab ea fuisse commodatum. Saepius, cum hos libros scriberet, raptus patiebatur, et cum ad se rediret, reperiebat quaedam suis apicibus similia, non sua manu scripta . . . Videbatur tantum eius menti inesse quidam modulus, ex quo verba tam composita et apta rebus dicendis profluebant, ut inter tot exarandas paginas nunquam haeserit ad expendendum quae scribenda essent etc.

La Fuente hat sich also geirrt, und was *N. Antonio* angeht, so ist in der oben abgedruckten Stelle kaum eine einzige Angabe richtig. Bordini war ein Verehrer der hl. Teresa, wie unter den

---

[1]) Oben S. 488.

[2]) Bibliotheca Hispana nova II Madrid 1788, 298.

[3]) A. a. O. LV 427.

ersten Oratorianern Kardinal Baronius und Soto es waren, aber ihr Leben hat er nicht geschrieben, sondern übersetzt.

Die Schüler des hl. Philipp mochten sich ganz von selbst zu der großen spanischen Heiligen hingezogen fühlen, sie ist dem Stifter ihrer Genossenschaft in mancher Beziehung verwandt. Geboren in demselben Jahre 1515, entschlossen sie sich ungefähr um dieselbe Zeit zu einem Leben christlicher Vollkommenheit, Teresa durch ihren Eintritt in den Orden, der nach den einen im Jahr 1533, nach andern 1535 oder 1536 stattfand, Philipp durch den Verzicht auf den Reichtum seines Oheims und den Abschied von S. Germano, der in die Jahre 1533 bis 1536 fallen muß. Auch innerlich sind sie verwandt, denn beiden eigentümlich und für beide bezeichnend ist die brennende Gottesliebe in Verbindung mit großer äußerer Liebenswürdigkeit des Charakters. So sind denn auch beide in ähnlicher Weise ausgezeichnet, Teresa durch die Wunde im Herzen, Philipp durch die Erweiterung der Rippen, die dem heftig schlagenden Herzen Raum schaffte.

3. Sotos Kirche und die ältesten Josephskirchen. Sotos Stiftung bietet einen der frühesten Belege dafür, wie unter Teresas Einfluß die Verehrung des hl. Joseph immer weitere Kreise zieht. Bekanntlich hat die Heilige die 17 von ihr gegründeten Nonnenklöster mit nur fünf Ausnahmen alle unter die Anrufung des Nährvaters Christi gestellt. Daß Soto auf ihren Spuren wandelte, wenn auch er in Rom eine Josephskirche mit dem Kloster seiner geistlichen Töchter verband, wird man nicht bestreiten wollen. Der hl. Teresa verdankt also mittelbar auch die ewige Stadt ihr ältestes dem hl. Joseph geweihtes Gotteshaus, denn das war die von Soto 1596 begonnene Kirche, an die freilich schon 1598 eine zweite, die über dem mamertinischen Kerker erbaute Kapelle, S. Giuseppe dei falegnami, sich anschloß[1]).

[1]) *Seitz*, Die Verehrung des hl. Joseph in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zum Konzil von Trient, Freiburg 1908, 281 f schreibt freilich: „Zu Rom hat sich 1538 eine zunftähnliche Genossenschaft dieser Handwerker [der Holzarbeiter] unter dem Namen des hl. Joseph gebildet; sie erbaute später im Jahre 1598 ihrem Patron eine Kirche



Vielfach ist die Meinung verfochten worden, die Kirche des Josefsklosters zu Avila, von Teresa 1562 errichtet, sei ihrerseits wiederum die älteste Josephskirche der Erde, so daß nicht nur die römische, sondern überhaupt alle übrigen Josephskirchen der Welt durch Teresas Beispiel angeregt wären. Die Macht und Zugkraft dieses Beispiels würde dann allerdings noch schärfer hervortreten, allein in Wirklichkeit wurden schon vor 1562 Kirchen und Kapellen dem Nährvater Christi geweiht. Zu Bologna war schon 1129 eine Josephskapelle vorhanden[1]), Joinville, der Begleiter und Geschichtschreiber des hl. Ludwig IX, erbaute eine solche für den Gürtel des hl. Joseph, den er aus dem Morgenland mitgebracht hatte[2]). Auf diese Beispiele läßt sich nun erwidern, es seien das ganz vereinzelte Ausnahmen, die keine Nachahmung weckten, und also nicht ins Gewicht fielen; von einer Sitte, den Bräutigam

---

über dem mamertinischen Kerker, die erste Josephskirche in der Hauptstadt der Christenheit, S. Giuseppe dei falegnami". Nach *Moroni*, der öfter in einem Dizionario über diese Kirche und Bruderschaft handelt, besonders 84, 119 ff und 89, 234 ff, wo er manches früher Gesagte richtigstellt, ist die Geschichte dieser Bruderschaft und Kirche folgende. Im Jahre 1525 hatte sich eine fromme Vereinigung von Leuten gebildet, deren Handwerk oder Geschäft sich irgendwie auf Holzarbeiten bezog; auch Maurer wurden ursprünglich aufgenommen. Paul III verwandelte diese Vereinigung in eine regelrechte Bruderschaft, Gregor XIII erhob sie zur Erzbruderschaft des hl. Joseph (ebd. 84, 119). Aus der Art und Weise, wie Moroni mehrmals sich ausdrückt (2, 304; 63, 109; 84, 119), muß man schließen, daß die Beziehung der Vereinigung zum hl. Joseph nicht schon vom Jahre 1538 datiert, sondern erst durch Gregor XIII geschaffen wurde. Bereits 1540 baute die Bruderschaft sich allerdings eine kleine Holzkirche über dem mamertinischen Kerker, aber, wie es scheint, ebenfalls noch ohne Beziehung zum Nährvater Christi, 1598 „unternahm sie die Errichtung der jetzt noch bestehenden Kirche, die 1663 feierlich eingeweiht wurde" (ebd. 2, 304; vgl. 9, 259). Sotos Kirche hat also der Zeit nach noch immer einen kleinen Vorsprung. — *Moroni*, Dizionario 12, 48 zählt noch zwei andere römische Josephskirchen auf, S. Giuseppe alla Longara, errichtet 1732 (ebd. 53, 56) und delle monache Orsoline, errichtet etwa 1688 (ebd. 49, 178). — Monographie über die Kirche dei falegnami von *Parisi*. Rom 1884.

[1]) *Seitz* 191. [2]) Ebd. 186.

Mariae zum Kirchenheiligen zu wählen, könne erst in der Neuzeit die Rede sein. Allein auch in diesem spätern Zeitraum gab es in Spanien und Italien Josephskirchen schon vor 1562. In Gandia in Spanien ist im Jahre 1556 eine solche erwähnt[1]), in Syrakus war in demselben Jahr die Kirche des Jesuitenkollegs dem hl. Nährvater geweiht[2]).

Ein Edikt des Königs João III von Portugal vom 8. März 1546 befiehlt dem Vizekönig von Indien Castrio, in Bazain dem hl. Joseph eine Kirche zu bauen[3]). Das Edikt wurde auf Bitten des Generalvikars Michael Vaz erlassen, der nach Beratung mit Franz Xaver eigens nach Europa reiste, um dem König Vorstellungen zu machen; ihrer Anregung ist also wahrscheinlich auch die Wahl des Kirchenpatrons zuzuschreiben.

Schon zwei Jahrzehnte früher besaß ein anderes Missionsland, Mexiko, eine Josephskirche. In der Landeshauptstadt, im Hof des Franziskanerklosters erhob sich die eigentliche Kirche für die Indianer, in der sie unterrichtet und getauft wurden, in der man sie Beicht hörte und durch Predigten belehrte. Diese Kirche war nun überhaupt die älteste Kirche des Landes und dem hl. Joseph geweiht. So berichtet der große Franziskanermissionär *Petrus von Gent* in der Bittschrift, mit welcher er am 15. Februar 1552 zu Gunsten der Indianer sich an Karl V wendet[4]).

---

[1]) El P. Doctor Rodriguez „començo más á predicar los lúnes en una yglesia que se llama S. Yosephe". Schreiben vom 20. April 1556 aus Gandia in Monumenta historica S. J. Litterae quadrimestres IV 177.

[2]) Questa quadragesima il giorno di Sto Joseph, al quale è dedicata la nostra chiesia, il Rdo P. Philippo predicò, come anchora tutti li altri giorni della quadragesima; gli fu presente l'Episcopo, molti dottori, et il magistrato (der Josephstag wurde somit, wie es scheint, mit besonderer Feierlichkeit begangen). Schreiben vom 20. April 1555, ebd. 168; vgl. 166: nostra chiesia di Sto Joseph. Die Kirche hatte diesen Namen schon vor Ankunft der Jesuiten (1554). Aguilera bei *Polanco,* Vita S. Ignatii IV, Madrid 1896, 231.

[3]) In oppido Bazaino templum Divo Josepho exstruitor, idoneumque stipendium alendo vicario et beneficiariis aliquot de meo assignator. *Joa. Petri Maffei,* Historiarum Indicarum libri XVI, Venedig 1589, 212. *Raynaldus* ad a. 1546 n. 151.

[4]) Dans cette ville de Mexiko en la cour de S. François, il y a

Da Peter von Gent 1523 nach Mexiko kam und am 27. Juni 1529 in einem Schreiben an seine Angehörigen von über hundert Kirchen und Kapellen spricht, die er „in dieser Provinz und in Mexiko“ dem Herrn geweiht habe[1]), so muß jene Josephskapelle zwischen 1523 und 1529 entstanden sein.

Man scheint also den Nährvater Christi, der zuerst das Licht zur Erleuchtung der Heiden dem Heidenland Ägypten brachte, schon früh als besondern Beschützer der Missionen betrachtet zu haben. So wählten ihn auch später die apostolischen Vikare Chinas zum Beschützer der ihnen anvertrauten Missionen[2]), und die Jesuiten suchten ihn als solchen zu ehren, indem sie der allabendlich gemeinsam gebeteten Allerheiligenlitanei das Kirchengebet vom hl. Joseph beifügten[3]). So hat noch 1866 der spätere Kardinal *Herbert Vaughan* die Missionsgesellschaft von Millhill seinem besondern Schutz anvertraut. Joseph enim, sagt schon *Hilarius von Poitiers*[4]), apostolorum habet speciem, quibus Christus circumferendus est creditus.

So sehr hatte übrigens sich im 16. Jahrhundert in manchen Städten Italiens die Verehrung des hl. Joseph eingebürgert, daß zur Zeit, als Pius V sein neues römisches Brevier einführte, Neapel das Josephsfest als gebotenen Feiertag verlangte[5]). Auch im Oratorium des hl. Philipp war sie nichts Neues. Kardinal Baronius wenigstens († 1607) veranstaltete am Josephsfest stets ein Mahl für zahlreiche Arme, und ließ den andern Armen, die an seiner Tafel nicht

---

une chapelle dite de S. Joseph. Ce fut la première église bâtie dans ces contrées. Précis historiques 29, 1880, 492: vgl. *Marcellino da Civezza,* Storia universale delle Missioni Francescane 6, Prato 1881, 602; Cartas de Indias, Madrid 1877 n. XVIII.

[1]) Précis a. a. O. 354; *Civezza* a. a. O. VII 2, 1891, 770.

[2]) Das päpstliche Breve vom 17. August 1678, welches ihre Wahl bestätigt, abgedruckt bei *Benedikt XIV,* de canon. lib. 4 P. 2 cap. 14 n. 5 (Opp. IV, Bassano 1767, 343).

[3]) *J. J. Petitdidier,* Exercitia spiritualia, Pragae 1755, consideratio 32 (Neudruck Paris 1880 p. 317).

[4]) In Matth. cap. 2, MPL 9,924.

[5]) *J. Schmid* in Theologische Quartalschrift 1885, 626.

Platz finden konnten, wenigstens Brot und gekochtes Gemüse verabreichen[1]).

IV. Die Brusterweiterung des hl. Philipp. Oben (S. 493) war schon die Rede von dem merkwürdigen Herzklopfen des hl. Philipp, und von der nicht weniger merkwürdigen Erweiterung der Rippen, die dem ungestüm pochenden Herzen gleichsam Raum gaben. *Bacci*[2]) erzählt darüber in seinem Leben des Heiligen, kurz vor Pfingsten 1544 habe Philipp nach seiner Gewohnheit Gebete an den hl. Geist gerichtet, und da er ihn nun mit großer Inbrunst um seine Gaben bat, sei er plötzlich von einem solchen Feuer der Liebe ergriffen worden, daß er, unfähig derartige Gluten zu ertragen, sich zu Boden warf und vor der Brust die Kleider öffnete, um einigermaßen die Flamme, die er fühlte, zu mäßigen. „Da er nachher mit der Hand nach der Brust griff, fand sich in der Herzgegend eine Erhöhung von der Größe einer Faust, ohne daß er indes irgendwie Schmerz oder eine Wunde fühlte, weder damals noch später. Woher diese Erhöhung stammte und was sie bedeutete, zeigte sich nach seinem Tode; denn als die Leiche geöffnet wurde, fanden sich in jener Gegend die zwei obersten von den fünf unechten Rippen ganz gebrochen (del tutto rotte) und nach auswärts gebogen und so voneinander getrennt, daß der eine Teil der Rippe fern von dem andern war, ohne daß sie in dem Zeitraum von 50 Jahren, die Philipp noch lebte, sich wieder vereint oder an ihren Ort zurückgekehrt wären“.

Wie hat man sich nun jenen „Rippenbruch“ vorzustellen? Die meisten werden denken, es seien die Rippenknochen gewaltsam entzwei gebrochen gewesen. Ist aber diese Vorstellung richtig? Die Sektion der Leiche wurde nach Philipps Tod durch den Arzt *Angelo Vettori* aus Bagnorea vorgenommen, der auch über das Herzklopfen des

[1]) *Ciaconius-Oldoinus*, Vitae Pontificum IV 303. Im Leben des Baronius von *Barnabeo* (Rom 1651) fehlt im Text diese Nachricht, sie ist aber im Inhaltsverzeichnis unter Giuseppe nachgetragen.

[2]) Vita di San Filippo Neri scritta dal P. *Pietro Giacomo Bacci* lib. 1 c. 5 n. 2 f (Neudruck Rom 1859, 11 f).

hl. Philipp und jenen Rippenbruch ein eigenes Schriftchen verfaßte[1]). Es wäre natürlich äußerst belehrend, wenn man dieses Schriftchen selbst einsehen, und sich nach den Angaben eines Fachmannes und Augenzeugen ein Bild von jenem merkwürdigen Ereignis und Zustand machen könnte. Allein außerhalb Roms und Italiens wird das Werkchen kaum erreichbar sein. Glücklicherweise läßt sich irgendwie ein Ersatz schaffen. Ein Freund des hl. Philipp, der berühmte Arzt und Botaniker *Andrea Cesalpini,* dessen Name in jedem Konversationslexikon vertreten ist und dessen Werke nicht so schwer zu finden sind, hat sich ebenfalls über die Sache ausgesprochen und er stellt sie folgendermaßen dar: „Bei dem Priester Philipp Neri, bei dem sich oft Herzklopfen einstellte infolge der Gewalt der Ekstase, fand man neulich zu Rom das Herz sehr groß und die Arterie, welche zur Lunge führt, doppelt so weit, als es natürlich ist. Bei eben demselben waren die zwei unechten Rippen von ihren Knorpeln gelöst, und hoben und senkten sich bei jenem Herzklopfen wie ein Blasebalg[2]). Dadurch wurde er übernatürlicherweise am Leben erhalten bis zum achtzigsten Jahr".

---

[1]) „Angelus Victorius Balneoregiensis Medicus dedit medicam disputationem: De palpitatione cordis, fractura costarum B. Philippi Nerii. Romae typis Camerae Apostolicae 1613 in 4°. Reliquit praeterea ‚Consilia medica'", Rom 1640. *Leonis Allatii* Apes Urbanae sive de viris illustribus, qui ab anno 1630 per totum 1632 Romae adfuerunt .. (Neudruck von *Joh. Alb. Fabricius,* Hamburg 1721 p. 43). *Vettori* muß also 1632 noch gelebt haben. Da die Consilia medica (nach *Kestner,* Medizinisches Gelehrtenlexikon, Jena 1740, 892) nach *Vettoris* Tode zu Rom 1640 gedruckt wurden, so sind die Worte: Reliquit etc. von *Fabricius* beigefügt. Die kurze Notiz des *Allatius* scheint im übrigen alles zu sein, was sich über *Vettori* auftreiben läßt. Nach *Gurlt-Hirsch,* Lexicon der hervorragendsten Ärzte aller Zeiten VI, Wien-Leipzig 1888, 102 betitelte sich *Vettoris* Schrift: Historia palpitationis cordis ruptarumque costarum Philippi Nerii, Rom 1613.

[2]) Eidem duae costae mendosae in latere sinistro abruptae a suis cartilaginibus follis instar elevabantur et deprimebantur dum palpitationem pateretur. Quo remedio divinitus servatus est, ne extingueretur usque ad annum octuagesimum. ΚΑΤΟΠΤΡΟΝ, sive Speculum artis medicae hippocraticum lib. 6 cap. 20, Frankfurt 1605, 476.



Suchen wir auf Grund dieser zeitgenössischen und fachmännischen Angabe uns ein Bild von jenem Rippenbruch zu entwerfen. Man unterscheidet *echte* und *unechte* Rippen[1]). Echte sind von den 12 Brustrippenpaaren des Menschen die obern sieben; sie heißen so, weil sie unmittelbar mit dem Brustbein verbunden sind und also den ganzen Umfang der Brust umspannen. Auf diese sieben Rippenpaare folgen fünf unechte, so genannt, weil sie entweder das Brustbein überhaupt nicht erreichen, sondern in den Bauchmuskeln enden, oder weil sie nur mittelbar mit dem Brustbein verbunden sind, wie die beiden Rippen, um die es sich hier handelt, nämlich die beiden obersten der fünf unechten Rippen; sie vereinigen sich unmittelbar an ihrem Ende mit der siebten und durch diese erst mit dem Brustbein. Bei diesen beiden Rippen, der achten und neunten des ganzen Brustkorbes, von oben gezählt, waren also bei Philipp Knochen und Knorpel getrennt. Jede Rippe der oberen 10 Paare besteht nämlich aus einem knochigen Teile (os costale) und einem knorpeligen Stück (cartilago costalis), durch welches die Verbindung der knochigen Rippe mit dem Brustbein hergestellt wird. Beide Stücke, Knochen und Knorpel, sind fest miteinander verbunden, bei Philipp aber war eben an der Stelle, wo Knochen und Knorpel zusammentreffen, bei jenen zwei Rippen die Verbindung gelöst, so daß der knochige Teil der Rippe nicht mehr mit dem Brustbein, sondern nur mehr mit dem Rückgrat verbunden war, und in dem Gelenk, das die Verbindung mit dem Wirbel des Rückgrates herstellt, sich frei auf und ab bewegen konnte, „wie ein Blasebalg". Der knochige Teil der Rippe war also nicht gebrochen, und der Bruch ist nicht so gewaltsam, als man sich ihn auf den ersten Blick vorstellen möchte.

Einige Ärzte des 17. Jahrhunderts haben über diesen Rippenbruch geschrieben und die Frage aufgeworfen, ob er sich natürlich oder nur wunderbar erklären lasse. Ab-

---

[1]) *Raubers* Lehrbuch der Anatomie des Menschen von Prof. Dr. *F. Kopsch*, Abt. 2[10], Leipzig 1914, 41.

handlungen darüber schrieben[1]) *Antonio Porto* von Fermo, Leibarzt Sixtus' V, Verfasser eines Werkes über die Pest (Rom 1589)[2]); *Ridolfo Silvestri* aus Bologna († 1609), Leibarzt bei Gregor XIV, Urban VIII, Leo XI[3]) und Herausgeber von *Cardanus*, De sanitate tuenda; *Bernardino Castellani* aus Carcar, Bistum Alba, Leibarzt bei Gregor XV[4]). Allein die uns zugänglichen bibliographischen Werke verzeichnen jene Abhandlungen nicht, sie scheinen nicht im Druck erschienen zu sein.

V. S. Philipp und S. Teresa in Deutschland. Oben S. 484 wurde gezeigt, daß die hl. Teresa und ihre Schriften in Italien zum erstenmal durch die Jünger des hl. Philipp Neri näher bekannt wurden. Da liegt die Frage nahe, wer es denn war, der in Deutschland sich ähnliche Verdienste um die spanische Heilige erwarb. Philipp Neris Schüler konnten es hier natürlich nicht sein, denn bis auf Philipp Seidenbusch († 1729) gab es auf deutschem Boden kein Oratorium. Vielmehr verdanken Teresa, wie auch Philipp selbst, ihre Einführung in Deutschland einem und demselben um die katholische Kirche Deutschlands hoch verdienten Mann, dem eifrigen und fruchtbaren Schriftsteller *Valentin Leucht* († 1619), Domprediger in Frankfurt, so daß uns Philipp und Teresa, die innerlich einander so ähnlich sind, hier wiederum durch eine äußerliche Beziehung als verbunden erscheinen.

Leucht war es, der die Lebensbeschreibung des hl. Philipp von *Gallonio*, erschienen 1600 zu Rom, im Jahre 1602 zu Mainz abdrucken ließ[5]). Wie er dazu kam,

---

[1]) Nach *Bacci* lib. 1 cap. 5 n. 5 a. a. O. p. 14.

[2]) *Prosper Mandosius*, ΘΕΑΤΡΟΝ, in quo maximorum christiani orbis Pontificum archiatros... spectandos exhibet, Romae 1696, p. 35.

[3]) *Giov. Fantuzzi*, Notizie degli scrittori Bolognesi VIII, Bologna 1790, 7. [4]) *Mandosius* a. a. O. 50.

[5]) Vita | Beati P. Phi- | lippi Nerii Flo- | rentini. | Congregationis Orato- | rii fvndatoris. | Qui Sanctimonia et | miracvlis nostro se- | culo claruit, | in annos digesta. | Auctore | Antonio Gallonio | Romano eivsdem Con- | gregationis Presbytero. | Moguntiae | Apud Balthasarem Lippium sumptibus | Nicolai Steinij et consortis. | M. D. CII. 8°. 500 SS. ohne die einleitenden Stücke und das Inhaltsverzeichnis.

berichtet er in der Widmung des Buches an Abt *Georg Wegelin* von Weingarten[1]). Als Leucht, so erzählt er dort, im Jahre 1600 eine Pilgerfahrt nach Rom zur Gewinnung des Jubelablasses unternahm, erfuhr er in der ewigen Stadt unter anderem von den Taten und Wundern des hl. Philipp, sie seien in einem eigenen Buch beschrieben, das sich aber noch unter der Presse befinde. Leucht bat deshalb einen Freund, sobald diese Lebensbeschreibung ans Licht trete, ihm einen Abdruck zukommen zu lassen. Seinem Wunsch wurde entsprochen, das Buch langte in Frankfurt an mit der Erlaubnis des Verfassers und der Kongregation des Oratoriums, es in Deutschland von neuem drucken zu lassen. Mit der Empfehlung, die Leuchts bekannter Name unter der Widmung einschloß, segelte Gallonios Arbeit von Mainz in die deutschen Gaue aus, 1606 erlebte sie eine neue Auflage[2]). Leider beweist diese „neue“ Auflage nicht, daß Philipps Lebensgeschichte viel gelesen wurde, sondern das Gegenteil. Es handelt sich nur um eine Titelauflage. Schlägt man in beiden Ausgaben dieselbe Seite auf, so beginnen alle Zeilen mit demselben Buchstaben desselben Wortes. Legt man Lineale so über die aufgeschlagenen Seiten, daß in beiden Exemplaren derselbe Buchstabe der ersten Zeile mit demselben Buchstaben der letzten Zeile verbunden erscheint, so durchschneidet das Lineal auch in allen andern Zeilen genau dieselben Buchstaben. Die Auflage des Jahres 1602 war also liegen geblieben und wurde mit neuem Titel vier Jahre später noch einmal in die Welt geschickt. Ein trauriges Zeichen für den damaligen katholischen Buchhandel!

Bei solchen Verhältnissen versteht man umso besser, warum *Leucht* in seiner Widmung an Abt Wegelin dessen

---

[1]) Datum Francofurti ex aedibus Parochialibus in festo S. Georgii anno salutis nostrae 1602.

[2]) De vita et rebvs gestis, | Beati P. Phi- | lippi Nerii Flo- | rentini. | Congregationis Orato- | rii fvndatoris. | Qvi sanctimonia | et miracvlis nostro | Seculo claruit. | In annos digesta. | Auctore | Antonio Gallonio | Romano eivsdem Congre- | gationis Presbytero. | Altera Editio priore castigatior. | Mogvntiae, | Apud Joannem Albinum, sumptibus Nicolai | Steinij et Consortis. | M. D. CVI.

Sorge für die Weingartener Bibliothek hervorhebt. In des Abtes Auftrag habe er schon seit einigen Jahren auf der Frankfurter Messe die besten lateinischen und griechischen Schriftsteller zusammengekauft; die Weingartener Bücherei könne sich mit den reichsten fürstlichen Büchersammlungen Deutschlands und Italiens messen[1]).

Nur ein Jahr nach dem Mainzer Abdruck von Philipps Lebensbeschreibung erschien, ebenfalls wieder in Mainz, Teresas Selbstbiographie, nach der italienischen Übertragung Bordinis und zwar nach der Ausgabe von 1601 ins Lateinische übersetzt von dem Augustinereremiten *Anton Kerbeke* aus Löwen, Doktor der Theologie, Prior des Mainzer Klosters und Generalvikar der Ordensprovinz des Rheines und in Schwaben[2]). Teresa war damals ebensowenig wie Philipp schon selig gesprochen, diese Ehre wiederfuhr der hl. Teresa erst 1614, dem Stifter der Oratorianer erst 1615. Kerbeke hatte also Grund, seine Arbeit unter dem Schutz eines Namens ausgehen zu lassen, der bei allen Katholiken einen guten Klang hatte und eine Gewähr bot für ein Buch, das er deckte und zierte. Der Augustinerprior wandte sich an Leucht. Nach Kerbekes Dedikation, datiert: Moguntiae ex nostro monasterio sancti Augustini 5. Decembris 1602, und gerichtet an den Mainzer Erzbischof *Johann Adam von Schweickard* (5 S.) und einer nicht sehr klaren Mahnung Ad Lectorem (1 S.), folgt in der Tat ein Vorwort *Leuchts* (5 S.) betitelt: In Commen- | dationem vi- | tae B. Virginis et | Matris Teresae Fvndatri- | cis Monialium et Fr. Carmelitarum discalcia- | torum: ex Italico sermone, per

[1]) Ähnliches Lob von *Leucht* auf Abt Georg im Katholik 1903, II 238.

[2]) Vita | B. Matris | Teresae, | de Jesv fvndatricis | monasteriorvm monialivm | et Fr. Carmelitarum discalciatorum ex prima | regula, translata ex lingua Hispa- | nica in Italicam | Per reverendiss. | Joannem Franciscvm | Bordonium, congregationis oratorij Archiep. | et vicelegatum Auinionis, | Nunc verò ex Italica in Latinam | translata, | per R. P. Antonivm Kerbekivm | Louaniensem, S. Th. Doct. Ord. Eremitarum S. Augustini, | Priorem Mogunt. et Vicar. Generalis per Pro | uinciam Rheni et Sueuiae. | Moguntiae, | Typis Joannis Albini. | Anno M. DCIII. | klein 8°. 307 S. ohne die einleitenden Stücke und 5 nicht paginierte Seiten am Schluß.



Reuerendum et | eximium in Christo Patrem, Antonium Ker- | bekium SS. Theol. Doct. familiae Augustinen- | sium per Prouinciam Rheni et Sueviae Vica- | rium Generalis, et Priorem eiusdem Mo- | guntiae, in Latinum trans- | latae | Prooemium scriptum | à | Valentino Levchtio | Doct. Theol.

Leuchts Vorrede lobt Teresa wegen ihrer Jungfräulichkeit, die ein Geschenk Gottes ist (nach Sap. 8 u. Mt 19) und nach der Lehre des Apostels Paulus, Ambrosius, Cyprian, Cyrill den besten Teil (Lc 10) darstellt, den Maria vor Martha erwählte. Teresa aber besaß nicht nur die Jungfräulichkeit des Leibes, sondern auch des Geistes in der Reinheit, Demut etc. der Seele, die sie Christo weihte durch die Einsamkeit des Klosters, durch ihr Gelübde, die Beharrlichkeit. Sie ist deshalb zu vergleichen mit der Schönheit der Zeder, der Rose, des Veilchens. Ihren Lohn für das alles bei Gott erklärt Salomon, nach dem die Unversehrtheit in die nächste Nähe Gottes führt, und Hieronymus, nach dem sie ein Martertum ist und hundertfältige Frucht bringt. Nach einer Mahnung an Ordenspersonen, Teresa nachzuahmen, erhält dann Kerbeke ein Lob, daß er Teresas Selbstbiographie übersetzte.

Damit sind aber die Vorreden noch nicht zu Ende. Es folgt *Bordinis* Widmung an Klemens VIII (2 S.); dann eine neue interessante Äußerung von Kardinal *Baronius*, den wir schon oben Teresas Lob aussprechen hörten. Diesmal lautet die Approbatio | Illvstrissimi | et reverendissimi | Domini Cardinalis Ba- | ronij: | Ad requisitionem admodum Reuerendi Magistri Sacri Palatij accuratè vidi praesentem librum Reuerendae Matris Teresae de Jesv, qui mihi sanam videtur continere doctrinam, et magnam aedificationem (1 S.). Dann folgt von dem Jesuiten *Antonio Posserino*, der ebenfalls Zensor für Bordinis Arbeit war, ein Schreiben an den Palastmeister Bartholomaeus Miranda (2 S.), endlich die Widmung vom 10. April 1588 aus der ältesten spanischen Ausgabe der Werke Teresas (1 S.). Die folgende Seite ist durch eine Vignette ausgefüllt. Dann erst erhält endlich Teresa das Wort (auf Blatt B 3) zu ihrer Vorrede, Bl. B 4 beginnt Kap. 1 ihrer Erzählung. Am Schluß erklärt *Kerbeke* (auf den unpaginierten Seiten 308—311) näher seine in ihrem Bilderschwulst recht unklare Vorrede. Am Schluß noch eine Seite Errata.

In dem Verzeichnis der Schriften Leuchts, das *F. Falk* im Katholik 1903, II 216—244 mit gewohnter Sorgfalt zusammengestellt hat, geschieht seiner Verdienste um die Lebensbeschreibungen Philipp Neris und Teresas keine Erwähnung.

Vom Wesen der Entwicklung

Von **Franz Hatheyer** S. J.—Innsbruck

Der Entwicklungsgedanke findet heutzutage eine beinahe allgemeine und schrankenlose Anwendung. Man will nicht nur im Pflanzen- und Tierreich eine weitgehende Entwicklung sehen, man läßt auch den Menschen mit allen seinen Betätigungen des Geistes, mit Sitte, Moral und Religion aus niedrigen tierischen Anfängen sich entwickeln, ja das ganze Universum soll einer Selbstentwicklung seinen jetzigen Zustand danken.

Nun ist irgendeine Entwicklung tatsächlich unzweifelhaft gegeben, nämlich die Individualentwicklung und zwar die organische in allen Organismen (Ontogenese) – vielleicht die Einzelligen ausgenommen – und die psychische in Tier und Mensch. Die Frage ist nur, wie weit die Entwicklung des Individuums geht, vor allem welches das unterste Anfangsstadium derselben ist, und ferner, ob der Entwicklungsbegriff auch über das Individuum hinaus, also auf die Geschichte des Stammes (Phylogenese), angewendet werden darf. Zur Lösung beider Fragen haben die Erfahrung und die Philosophie zusammenzuarbeiten. Soweit letztere in Betracht kommt, ist wohl eine scharfe Bestimmung des Entwicklungsbegriffes für jede gedeihliche Erörterung eine notwendige Vorbedingung. Die folgenden Ausführungen sollen einen Versuch darstellen, jenen unzweifelhaft objektiven und doch keineswegs ohne weiteres distinkten Begriff irgendwie klarzulegen und zu bestimmen.

Von Entwicklung reden wir allgemein und zwar von einer körperlichen und geistigen: wir finden sie beim

Kinde, Knaben und Jüngling, die erstere, insoweit das Kind allmählich größer und stärker und seine Organe immer vollkommener und leistungsfähiger werden, die zweite, insofern z. B. seine Verstandestätigkeit und auch sein Charakter eine immer größere Vollkommenheit und Bestimmtheit erreichen. Suchen wir die verschiedenen Elemente dieser Entwicklung im Einzelnen zu bestimmen; wir beschränken uns dabei auf die Betrachtung der körperlichen Entwicklung.

I. Die Entwicklung ist erstens sicher eine Veränderung, nach der Terminologie der Schule ein *motus*, eine *mutatio*, *transitus ab uno modo se habendi ad alium*. Sie wird wenigstens im strengen Sinne nur von einem einheitlichen Wesen, einer *substantia per se una* behauptet, die sich entwickelnde Pflanze, das sich entwickelnde Tier gilt der Scholastik wie auch der gewöhnlichen Auffassung als ein einheitliches Wesen, ein Individuum; nicht so das Universum, das aus vielen getrennten Wesen besteht.

Die Veränderung der Entwicklung ist dann, genauer betrachtet, ein Wachstum, eine Vergrößerung des Individuums. Neue Substanzteile werden aufgenommen, und wenn auch manche wegen des notwendigen Betriebstoffwechsels wieder ausgeschieden werden, so überwiegt entschieden die Zunahme. Der gewöhnlichen Beobachtung ist nur die Entwicklung des Neugebornen geboten, nicht die des Embryo; in dieser tritt aber vor allem der Substanzzuwachs hervor. Der alten Philosophie schwebte für gewöhnlich auch nur dieses Wachstum vor; daher redet sie kaum von der Evolution, wohl aber von dem *augmentum* und schreibt den Lebewesen dementsprechend nebst der *potentia nutritiva* und *propagativa* die *augmentativa* zu.

Aber der Körper, der sich entwickelt, wird nicht nur größer, er wird in allen seinen Teilen vollkommener, die eigenartige Struktur der einzelnen Teile tritt immer mehr hervor und mit der Herausbildung der Struktur steigt parallel die Vollkommenheit der Funktion. So werden sich etwa die Muskelfasern und Nervenfibrillen immer

mehr ausbilden. Der Muskel wird sozusagen noch mehr Muskel und die Nervenzelle noch mehr Nervenzelle. Suchen wir die Art dieser Veränderung bestimmter zu fassen, so ist zu beachten, daß wir inbezug auf das sich entwickelnde Organ wie beim Organischen überhaupt eine doppelte Betrachtungsweise anstellen können; es stellt sich uns zunächst dar als entstehend aus einer bestimmten Vereinigung von Atomen und Molekülen mit verschiedenen Eigenschaften und Kräften in bestimmter Anordnung und einem bestimmten Aggregatzustande. So betrachtet besteht die Entwicklung in einer Vermehrung, Umänderung und Umstellung der einzelnen Teile; allein diese Betrachtungsweise ist durchaus unzureichend, ich kann und muß das Organ auch berücksichtigen als etwas Einheitliches, dessen spezifische Struktur zugeordnel ist einer bestimmten Funktion und die deshalb dann am vollkommensten erscheint, wenn sie für die Funktion am fähigsten ist.

Ein Organ ist eben seinem ganzen Wesen nach einer bestimmten Funktion zugeordnet. Das Organ als Organ läßt sich nur denken und verstehen in seiner Beziehung zur Funktion. Die alte Philosophie hatte das Axiom: Die Potenz oder Fähigkeit wird in ihrem Wesen bestimmt durch den Akt, die ihr eigentümliche Handlung, weil sie eben ihrem ganzen Wesen nach darauf gerichtet ist. Das Gleiche gilt auch vom Organ, weil es als Organ eben nur existiert und betrachtet werden kann, soweit es eine Eignung für die bestimmte Funktion hat. Sehe ich davon ab, so bleibt es mir nur als eine Zusammenstellung von Molekeln und Atomen, für welche die Bestimmung: vollkommen oder unvollkommen keinen Sinn mehr hat. Die Entwicklung besteht also in jener Umbildung der Struktur eines bestimmten Teiles des Organismus, wodurch er für die Tätigkeit, zu der er bestimmt ist, in immer höherem Grade geeignet wird.

Wir können die Entwicklung auch die Herausbildung eines immer bestimmteren eigentümlichen Zustandes, eine beständig fortschreitende Verwirklichung eines angestrebten Endzustandes nennen. Die Zelle geht von einem Stadium, in dem sie die Eignung zu einer gewissen Funktion nur wenig zeigt, allmählich in ein anderes über, in welchem sie aufs vollkommenste jener Funktion angepaßt ist. Dieser Übergang vom unbestimmten zu einem be-

stimmten Zustande ist manchen Autoren das Wesentliche in der Entwicklung. Wir müssen ihn aber genauer zu fassen trachten.

Die Unbestimmtheit, die die Zelle auf dem Anfangsstadium hat, könnte wieder eine zweifache sein. Ein Beispiel soll dies erläutern. Irgendein Werkzeug, etwa eine Zange, kann so geformt sein, daß ich damit sehr verschiedene Gegenstände anfassen kann, sie kann aber auch einem bestimmten Gegenstande, z. B. Draht, angepaßt sein. Im ersteren Falle hat sie, soweit sie nicht eigens der Ergreifung des Drahtes angepaßt ist, einen Mangel an Bestimmtheit, ist aber dadurch geeignet, auch zur Erfassung anderer Gegenstände zu dienen, sie kann vielerlei irgendwie leisten, nichts vollkommen. Ihre Umbildung zu einer Drahtzange würde sie in besonderer Weise geeignet machen, den Draht zu erfassen, und aber auch zugleich immer ungeeigneter, andere vom Draht verschiedene Gegenstände zu erfassen.

Übertragen wir dies auf die Organe des Körpers, die ja nicht selten Werkzeuge der Seele *vitaliter coniuncta* genannt werden. Da könnte eben auch die Entwicklung in der Herausbildung eines bestimmten Zustandes, der einer gewissen Funktion schlechthin zugeordnet wäre, bestehen, während das Anfangsstadium ein Zustand wäre, auf dem die Zellen, die das Organ bilden, noch unbestimmter sind in der Weise, daß sie viele Funktionen irgendwie, keine aber vollkommen leisten. Insofern wäre noch ein Mangel an definitiver Vorbestimmung vorhanden. Ob dies wirklich bei der organischen Entwicklung der Fall ist, wird erst später ersichtlich werden.

Allein die Entwicklung kann auch noch in der anderen Weise gedacht werden. Das Anfangsstadium wäre etwas weniger Bestimmtes, aber so, daß dadurch nicht die Fähigkeit gegeben ist, etwas anderes auch nur unvollkommen zu leisten. Die definitive Vorbestimmung für eine einzige Funktion wäre schon geschehen, aber das Ziel derselben noch nicht erreicht; es fehlt noch die vollkommene Ausbildung in dieser Richtung. Der sich entwickelnde Muskel wäre auch am Anfangsstadium nur der Kontraktion fähig,

aber die in ihm enthaltenen Moleküle haben noch nicht jene vollständige Einfügung erhalten, wie sie später zu konstatieren ist. Manche mögen nach Art von Reservestoffen, wie Bausteine noch daliegen, andere sind schon eingefügt, aber es muß gleichsam noch gefeilt und geglättet und die einzelnen Teile müssen gegenseitig noch mehr angepaßt werden, bis alles genau eingeordnet und eine tadellose Funktion ohne gegenseitige Störung mit möglichster Kraftersparnis ermöglicht ist. Diese Art von Umbildung, die einfachhin in der Vervollkommnung etwas schon irgendwie Vorhandenen besteht, wird wohl für die organische Entwicklung auf jeden Fall zuzugeben sein, wenigstens spricht dafür der unmittelbare Eindruck, den man bei Beobachtung des ganzen Vorganges hat.

Darnach wäre also die Entwicklung eines Organs dessen Umbildung oder Übergang von einer noch unbestimmteren zu einer bestimmten, einer gewissen Funktion vollkommen zugeordneten Form. Der Mangel an voller Bestimmtheit wäre einerseits sicher ein solcher, der durch mangelhafte Ausbildung einfachhin gegeben ist, anderseits vielleicht überdies ein solcher, der die freilich unvollkommene Befähigung für andere Funktionen und mithin eine mehr allgemeine Befähigung bedeutete.

Die Entwicklung des Organismus als G a n z e n würde dann darin bestehen, daß alle seine verschiedenen Organe für ihre Funktionen immer vollkommener ausgebildet werden und zwar jedenfalls in der Weise, daß ihre Zuordnung zu einer bestimmten Funktion, die vielleicht längst definitiv festgelegt war, in der Struktur immer mehr aktiviert werde.

II. An die Feststellung, daß wir es bei der Entwicklung mit der Herausbildung eines vollkommeneren Zustandes zu tun haben, knüpfen sich nun eine Reihe von Fragen, die wenigstens in irgendeiner Form die Scholastik beschäftigt haben. Die erste wäre, ob die Entwicklung als eine e i g e n t l i c h e U m b i l d u n g (conversio, transitus a termino positivo ad positivum) aufzufassen sei. Soweit wir es bei der Entwicklung mit dem allmählichen Werden jener Vollkommenheit zu tun haben, die der

Organismus anstrebt, muß sie wohl eher ein teilweises Neuentstehen (transitus a termino negativo ad positivum) genannt werden.

Allein dagegen könnte man einwenden, daß mit der Entwicklung des einen Zustandes, der die Fähigkeit etwa der Muskelzellen bedingt, nach einer vorhin erwähnten Annahme vielleicht die Herabminderung eines anderen Zustandes parallel läuft, der die Fähigkeit etwa der Drüsenzellen bedingte. Und auf jeden Fall werde mit steigender tatsächlicher Entwicklung die Entwicklungsfähigkeit selbst vermindert. Nun im ersteren Falle wäre wohl ein Übergang a termino *positivo* anzuerkennen, aber in ganz eigener Art; wir hätten nicht einfachhin den Übergang von einer Vollkommenheit zu einer andersartigen, ähnlich wie wenn an die Stelle von Rot Grün tritt, da ja die zu erreichende Vollkommenheit im Ausgangsstadium der Entwicklung auch schon vorhanden war, freilich nicht in vollkommenem Maße. Und was den zweiten Einwurf angeht, muß man auch ihm eine Berechtigung zuerkennen, da die Entwicklungsfähigkeit des Organismus nicht einzig in dem Mangel des Endstadiums besteht. Vielmehr ist in den unentwickelten Zellen eine eigene positive Disposition für die Entwicklung vorhanden — man denke nur z. B. an den Nährdotter der Eizelle — und überdies steht nichts im Wege, von einer positiven Kraft sich zu entwickeln, die jedem Organismus eigen wäre, (der potentia augmentativa der Scholastik) zu sprechen. Falls man nun annimmt, daß diese im Laufe der Entwicklung in sich beständig vermindert wird, so hätte man freilich wieder einen Übergang a termino positivo ad positivum: Aber trotz alledem scheint die Entwicklung doch schlechthin gesprochen eine bloße generatio (transitus a privativo ad positivum) genannt werden zu müssen. Denn was am ganzen Vorgang als das weitaus Bedeutendere erscheint, ist eben die Ausbildung der Vollkommenheit, die früher fehlte, und insofern haben wir eine generatio.

Es sei hier an einen irgendwie analogen Fall erinnert. So haben doch auch die Verteidiger einer einzigen Wesensform der Körper, die also jede substanzielle Veränderung derselben als

einen Übergang a termino positivo ad positivum betrachteten, jeden Übergang zu einer wesentlich höheren Seinsweise, also das Werden z. B. des anorganischen Stoffes zum Lebenden, eine generatio genannt. Es handelt sich eben in diesen Fällen nicht schlechthin um das Werden zu etwas anderem, sondern zu einem wesentlich höheren Dinge.

Eine weitere Frage wurde im Vorhergehenden schon des öfteren berührt. Die Scholastik nimmt auch im Lebenden eigene von der Substanz verschiedene Kräfte an; für die Vegetation sind es die schon erwähnten: die Fähigkeit sich zu ernähren, die des Wachstums und der Fortpflanzung (nutritiva, augmentativa, propagativa); dazu kommen im Tiere noch die sensitiven z. B. der Gesichts- und Gehörssinn, und ferner nebst den sensitiven die Fähigkeit örtlicher Bewegung (vis motrix). Es erhebt sich nun die Frage, ob diese Realitäten in der Entwicklung des Organismus selbst sich entwickeln, oder ob sie beim ersten Auftreten des Organs, etwa des Auges, fertig vorhanden sind und alle noch zu erreichende Vermehrung des Sehvermögens einzig auf der sich bessernden Disposition des Organs beruht. Die große Mehrzahl der Scholastiker verteidigt die innigste Abhängigkeit der Potenz vom Organ bis zu dem Grade, daß die Potenz als ein dem Organ inhärierendes Akzidenz zu betrachten sei; da scheint es dann nur konsequent, wenn man in der Entwicklung des Organismus diese Kräfte selbst zunehmen und wachsen läßt.

Die Scholastik hat freilich auch wieder Gedankengänge, die die entgegengesetzte Aufstellung fordern würden. Wie bekannt, ließ sie z. B. bei der Entwicklung des Menschen den Keim, die befruchtete Eizelle, anfänglich ohne jegliches Leben sein, erst später, wenn bereits deutliche vegetative Organe auftreten, sei er imstande ein vegetatives, aber nur vegetatives Prinzip aufzunehmen, dieses mache späterhin, wenn die sensitiven Organe aufgebaut sind, einem sensitiven Platz und dies beim Menschen endlich dem rationellen Prinzip. Sie huldigten also der Anschauung: zuerst muß der Körper die einer bestimmten Species eigene Ausbildung erreicht haben und dann ist er erst

fähig das Lebensprinzip aufzunehmen. Dieser Auffassung würde es dann freilich mehr entsprechen, die verschiedenen Potenzen des Lebenden als etwas mit dem Prinzip fertig Auftretendes anzusehen, das in sich dann auch keine weitere Steigerung erfährt. Allein die Annahme einer Aufeinanderfolge verschiedener Prinzipien im werdenden Organismus entspricht den Anschauungen der modernen Biologie sehr wenig. Die Zell- und Embryoforschung zeigt uns die Keimzelle bereits als etwas wirklich Lebendes mit all jenen allgemeinen Zellfunktionen, die nun einmal bestimmt als wahres Leben zu gelten haben. Und aus dieser einen Zelle entwickelt sich so allmählich und ohne alles Sprunghafte der fertige Organismus, daß uns jeder Anhaltspunkt fehlt, wo wir den Übergang von einem Prinzip zum nächst höheren vermuten könnten. Und deshalb ist unter den Anhängern der Scholastik die Ansicht nicht mehr so selten, daß schon die befruchtete Keimzelle das endgiltige Prinzip in sich aufnehme, das vegetative in der Pflanze, das vegetativ-sensitive im Tiere, das rationelle, das aber zugleich vegetativ und sensitiv ist, im Menschen. Die spezifische Organisation ist nach den Alten dem Lebewesen so eigen, daß es ohne dieselbe nicht existieren kann; nach neuerer Anschauung aber so, daß das Lebewesen sich diese spezifische Organisation selbst aufbaut, sich aus dem freilich auch spezifischen Zustande der Keimzelle dazu entwickelt. Bei letzterer Auffassung liegt es aber dann näher, die Potenzen selbst zugleich mit dem Organismus sich auch entwickeln zu lassen. Träger der Fähigkeit ist ja nicht das Prinzip allein, sondern die Materie. Nun wäre es merkwürdig, die eine Keimzelle zum Träger so verschiedener Potenzen zu machen, die zu ihrer Betätigung ganz verschieden ausgebauter Organe bedürfen.

Eine solche Auffassung führt dann freilich gleich zu einem neuen, äußerst schwierigen Problem. Das Wachstum der Potenzen wäre als Erhöhung ihrer Intensität zu erklären. Allein wie geschieht dies? Die Thomisten erklären es durch eine *radicatio maior in substantia,* doch es erscheint begreiflich, daß diese Meinung scharfe Gegner gefunden. Mit der Erklärung, daß

dieselbe Potenz immer mehr aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übertritt, ist wenig geholfen; es fragt sich eben gerade, in welcher Weise dieses Immer mehr zustande komme. *Suarez* erklärt es durch ein Neuhinzutreten weiterer Teile; allein dadurch scheint der Unterschied, der nun einmal zwischen dem Zunehmen an Größe und an Stärke (augmentum extensivum und intensivum) besteht, verwischt zu werden. Vielleicht können wir auf eine definitive Stellungnahme in dieser Verschiedenheit der Ansichten verzichten, wenngleich sich nicht leugnen läßt, daß es bei der Entwicklung, ähnlich wie beim *augmentum intensitatis,* schwer ist, anzugeben, worin eigentlich das zum Früheren Hinzutretende besteht.

Es erübrigt eine letzte Frage: wenn selbst die Potenzen des Lebenden in den Entwicklungsprozeß hineingezogen werden, wie verhält es sich denn mit dem letzten Prinzip im Organismus, dem Lebensprinzip als der substanziellen Form? Ist vielleicht noch selbst dieses einer Entwicklung unterworfen? Auch hier dürfen wir keine einheitliche Antwort erwarten; unsere Kenntnis von der Natur der Pflanzen- und Tierseele ist eben eine äußerst beschränkte. Nimmt man das Prinzip als einfach an, wozu wohl die Thomisten neigen, dann ist eine Entwicklung, eine Umänderung desselben ausgeschlossen; allein Suarez und mit ihm sehr viele behaupten, jede Pflanzen- und Tierseele sei aus integralen Teilen zusammengesetzt. Da fragt es sich nun, ob mit Vermehrung der Teilchen des Körpers bei dessen Wachstum auch das Lebensprinzip nicht nur an Ausdehnung oder Erweiterung im Raume, sondern eigentlich an Teilchen zunehme. Man wird mit Rücksicht auf Teilungsvorgänge bei Pflanzen und niederen Tieren wahrscheinlich einen Zuwachs an integrierenden Teilen zugeben. Diese entsprechen also ganz den Teilchen des Körpers. Sind sie aber dann vielleicht auch heterogen wie jene? Nachdem viele Scholastiker die individuell von einander verschiedenen Formen derselben pflanzlichen oder tierischen Species in sich oder qualitativ von einander verschieden sein lassen, weil sie verschieden beschaffene Materien informieren, wäre es nur konsequent gedacht, wenn man ebenso die verschiedenen Teile des Lebensprinzips, soweit sie heterogene

Teile des Körpers informieren, selbst heterogen sein ließe. Aber dann macht das Prinzip selbst in sich alle Entwicklung des Körpers mit. Während der Muskel sich entwickelt, wird der ihn informierende Teil selbst anders. Aber wie? kommen neue Teile hinzu? Das genügt nicht; das schon Vorhandene muß umgeändert werden; allein das kann nicht geschehen nach Art eines Qualitätenwechsels (alteratio), etwa wie wir uns vorstellen, daß bei Wechsel der Farbe Rot an die Stelle von Grün tritt; denn, nehmen wir in unserem Falle eine solche Änderung an, dann würde bei der allmählichen Entwicklung des ganzen Organismus das ganze Prinzip in allen seinen Teilen in etwas anderes umgewandelt werden und wir hätten schlechthin kein einheitliches bleibendes Subjekt mehr, von dem ich aussagen könnte, es habe sich entwickelt. Behaupte ich nämlich von einem Dinge Entwicklung im strengen Sinne, so muß sich das Subjekt während es die Entwicklung durchläuft, wenigstens teilweise identisch bleiben, sonst kann ich nicht sagen: dieses Wesen hat sich entwickelt. Damit behaupte ich nämlich, daß das gleiche Subjekt schon früher existierte und sich dann zu dem Zustande umgebildet habe, in welchem ich es jetzt vor mir sehe. Als dieses notwendig wenigstens teilweise identische Wesen kann mir der Stoff mit seinen Atomen nicht gelten, denn diese als solche sind nichts Einheitliches, die Einheit kommt nur durch das Prinzip, die Form, dazu. Es scheint da nur ein doppelter Ausweg möglich; entweder gibt man eine Entwicklung des Prinzips zu, stellt aber die Heterogeneität seiner Teile in Abrede, so daß seine Entwicklung in einer Größenzunahme aufgeht, oder man macht sich die Meinung zu eigen, das Lebensprinzip selbst entwickle sich nicht, sondern sei der bleibende Träger der sich in der Entwicklung verändernden akzidentellen Eigenschaften und Potenzen, und dies würde in radikaler und doch nicht ungünstiger Weise dadurch geschehen, daß man das Prinzip als einfach annimmt.

III. Die organische Entwicklung hat sich uns bis jetzt dargestellt als eine Umänderung des Organismus und

zwar sowohl der Größe als den Eigenschaften, der Vollkommenheit nach. Letztere haben wir dahin näher bestimmt, daß sich in den einzelnen Teilen eine für die jeweils bestimmte Funktion geeignete Struktur allmählich besser und mehr ausbildet. Dabei hatten wir die allgemein bekannte Erscheinung der postembryonalen Entwicklung vor Augen. Allein diese Betrachtung ist durchaus unzureichend, wollen wir das volle Wesen der organischen Entwicklung erfassen. Wir müssen vielmehr auch die ersten Stadien der Entwicklung, angefangen von der ersten Teilung der befruchteten Keimzelle, in unsere Untersuchung hineinziehen. Nehmen wir die Entwicklung des Hühnchens als Beispiel. Aus der befruchteten Eizelle entstehen zwei Zellen, aus diesen vier u. s. w., bis das ganze Hühnchen aufgebaut ist. Wir haben also eine Vermehrung, eine Vergrößerung mit Teilung. Allein das zum Ausschlüpfen fertige Hühnchen besteht aus äußerst verschiedenen Zellen, die sich zu verschiedenen Organen zusammensetzen. Wann ist diese Differenzierung entstanden? Haben sich die Zellen zuerst geteilt und dann differenziert, oder haben sie sich durch die Teilung differenziert? Unter den modernen Biologen finden wir Anhänger von beiden Richtungen: die einen sagen, die Teilung der Zelle erfolgt in (wenigstens wesentlich) unter einander und mit der geteilten Zelle gleiche Zellen, und dann erst tritt Differenzierung ein; die anderen behaupten, gleich die Zellteilungen, wenigstens viele, geschehen in nicht gleichwertige Teile. Berücksichtigen wir zunächst die erstere Hypothese.

1. Ist die Zellteilung eine gleichwertige und tritt jegliche Differenzierung erst später ein, so fragt es sich, wie ist die Struktur und auch die Funktionsfähigkeit z. B. einer Nervenzelle in einer solchen strukturell noch nicht differenzierten Zelle vorhanden? Es sind zwei Fälle denkbar: entweder ist sie noch in keiner Weise wirklich und *formaliter* vorhanden, oder doch schon, aber dann in der Weise, daß diese Zelle zugleich andere Funktionen (etwa der Muskel- und Drüsenzelle) hat, weil ja das Fehlen der Differenzierung als der ausschließlichen Bestimmung für

eine gewisse Funktion hier Voraussetzung ist. Gehen wir näher darauf ein. Eine Funktion, die eine solche Zelle sicher ausübt, ist erstens die der Entwicklung; sie hat überdies die allen Zellen eigentümlichen Funktionen, sie nimmt Nahrung aus der Umgebung auf, flüssige und luftförmige, assimiliert sich dieselbe, zersetzt Stoffe und sondert die Zersetzungsprodukte ab. Dasselbe leistet auch jede lebende Zelle des ausgewachsenen Organismus, sie nimmt aus dem Blut oder der Gewebsflüssigkeit Stoffe auf und scheidet die Zersetzungsprodukte ab, hat ihre Assimilation und Dissimilation; und auch jede Zelle mag die Fähigkeit haben, Fermente zur Spaltung der aufgenommenen Nahrung zu bilden.

Es sei hier eine kleine Abschweifung gestattet. Wenn alle, auch die entwickeltsten Zellen des tierischen Organismus gewisse vegetative Funktionen und zwar in der Weise, wie sie dem Tiere im Gegensatze zur Pflanze eigen sind, gemeinsam haben, warum sollte ihnen nicht auch eine Grundfunktion, wenngleich eine sehr unvollkommene, der sensitiven Ordnung gemeinsam sein? Darnach wäre jede Zelle und auch die Keimzelle einer zwar unvollkommenen aber wirklichen Sensation fähig. Es würde sich daraus ergeben, daß wir es gleich am Anfange des tierischen Organismus mit einem wirklich und formaliter sensitiven Wesen mit sensitiver Tätigkeit zu tun haben. Wir werden später darauf zurückkommen; es ist für unsere Untersuchung von Bedeutung. Wir hätten darin den Beweis, daß wir bereits am Ausgangspunkt der Entwicklung ein wirklich vegetativ-sensitives Wesen vor uns haben und die ganze Entwicklung nur in der vollen Ausbildung des vegetativ-sensitiven Organismus bestehe. Hier sei nur bemerkt, eine solche Auffassung wäre nur ein weiterer Ausbau des früher Gesagten, daß der Wechsel der Lebensprinzipe, wie ihn die alte Philosophie für den Keim annahm, mit Grund der neueren Auffassung weichen sollte.

Kehren wir nun zu unserer Frage zurück, ob nämlich eine derartige noch undifferenzierte Zelle die Funktion, die sie später ausüben wird, zugleich mit der entsprechenden Struktur auf diesem Stadium noch in keiner Weise oder doch schon irgendwie besitzt. Die Entscheidung wird davon abhängen, wie sich die spätere spezielle Funktion verhält zu der allgemeinen, die sie, wie vorhin gesagt wurde, schon hat. Nehmen wir eine Zelle, die dem Gas-

austausch im Lungenepithel dienen soll. Sie nimmt auch jetzt schon Sauerstoff auf und scheidet Kohlensäure ab. Ist diese ihre jetzige Tätigkeit wesentlich verschieden von ihrer späteren oder nur dem Grade nach, und ist die Sekretions-Tätigkeit der Nierenzellen wesentlich verschieden von der aller Zellen, die Zersetzungsprodukte aus sich zu entfernen? Ist die Fähigkeit der Drüsenzellen des Magens, Pepsin, die der Zellen der Bauchspeicheldrüse, Trypsin abzusondern, wesentlich verschieden von der Fähigkeit aller Zellen, irgendwelche Fermente zu bilden? Jedenfalls ist dieser wesentliche Unterschied schwer gewiß zu machen, mag er auch manchen sehr wahrscheinlich erscheinen. Es sei nur auf das eine Beispiel hingewiesen, daß die Sonderung der Verdauungsdrüsen in solche, die Pepsin und solche, die Trypsin ausscheiden, nach der Ansicht mancher Physiologen keine absolute sei, sondern nur die jeweilig etwas differenzierte Ausgestaltung einer beiden gemeinsamen Anlage. Doch da die Entscheidung unsicher ist, sollen auch hier beide Annahmen berücksichtigt sein.

Wenn sich die Fähigkeiten der differenzierten Zellen von allen jenen, die allen Zellen gemeinsam sind und bleiben, wesentlich unterscheiden, dann haben wir bei der Entwicklung des differenzierten Organismus aus der einen Keimzelle ein doppeltes Stadium zu verzeichnen, erstens das der Differenzierung und zwar einer solchen, in der etwas schlechthin Neues auftritt: eine bis dahin unbestimmte Zelle erhält die Anfangsstruktur etwa einer Nervenzelle, und zweitens das Stadium der eigentlichen Entwicklung: die allmähliche Ausbildung dieser Struktur und Fähigkeit zur normalen Vollkommenheit des ausgewachsenen Organismus.

Sind aber die besonderen Fähigkeiten der differenzierten Zellen von je einer allgemeinen Eigenschaft der Zellen nur unwesentlich verschieden, dann muß freilich auch einmal ein Stadium der Differenzierung auftreten, dem dann die eigentliche Entwicklung folgt, allein die Differenzierung besteht hier nicht im Zustandekommen von etwas schlechthin Neuem, sondern darin, daß der

Anfang gemacht wird, eine von den gleichmäßig vorhandenen Fähigkeiten mehr auszubilden, so daß die anderen Fähigkeiten im gleichen Grade nicht nur vernachlässigt, sondern sogar verringert werden. Diese Ausbildung kann vielleicht später auch noch nach einer bestimmten Richtung eine weitere Differenzierung erfahren, so etwa wenn die eine Zelle sich ausbildet zu einer Pepsin, die andere zu einer Trypsin abscheidenden Drüsenzelle.

Wir hätten also in der Entwicklung aus der Keimzelle einen doppelten Vorgang zu unterscheiden, den der Differenzierung oder aktuellen Bestimmung für eine gewisse Struktur und Funktion und den der darauf folgenden Entwicklung im strengsten Sinne des Wortes, der vollkommenen Herausbildung der angestrebten Struktur. Die Differenzierung gibt etwas schlechthin Neues, eine bestimmte Richtung, sie ist insofern etwas gleich der Gänze nach Eintretendes; die Entwicklung bedeutet die kontinuierliche Verfolgung der eingeschlagenen Bahn, sie verläuft ihrem Wesen nach allmählich.

Hier drängt sich vielleicht die Frage auf, woher es denn nun komme, daß die eine Zelle etwa zu einer Muskelfaser, die andere zu einer Drüsenzelle werde, falls, wie hier vorausgesetzt ist, jede von ihnen in gleicher Weise die Anlage oder Möglichkeit für beides hat. Wir reden ja in der Annahme der gleichwertigen Zellteilung. Auf diese Frage kann nun freilich nur eine äußerst unbestimmte Antwort gegeben werden. Es liegt sicher in der Natur eines bestimmten Organismus, aus dem Zustande der Keimzelle sich zu jenem seiner voll ausgebildeten Organisation zu entwickeln. Aber diese Bestimmung ist zu allgemein, aus ihr folgt noch nicht, daß aus einer bestimmten Zelle etwas Bestimmtes wird. Die neuere Entwicklungsforschung hat ja glänzend gezeigt, daß das Schicksal einer einzelnen Zelle nicht vom Anfang an definitiv festgesetzt ist. Wir werden keine andere Antwort geben können als diese: Die Lage der Zelle zu den anderen Zellen und ihr konkretes Verhältnis zur Umgebung mit all ihren Einflüssen ist es, was die innere Kraft des Organischen bestimmt, aus dieser noch indifferenten Zelle eine solche mit bestimmter Struktur und Funktion zu schaffen.

2. Wir müssen noch auf die zweite der beiden für die Art der Zellteilung möglichen Annahmen eingehen, näm-

lich daß bei den Zellteilungen ungleiche Zellen entstehen. Allein hier sind wieder verschiedene Hypothesen möglich und wir müssen sie berücksichtigen, da sie nicht nur verschiedene Streitfragen der modernen Biologie berühren, sondern auch den Entwicklungsbegriff selbst bedeutend verändern würden. Man unterscheidet in der Zelle bekanntlich den Zellkern und den Zellleib, wobei unter dem Letzteren vor allem das Plasma (von manchen Protoplasma, von anderen Cytoplasma genannt) und vielleicht noch wie bei ganz entwickelten Zellen „Plasmaprodukte“, wie etwa Muskelfasern, verstanden werden. Bei den Keimzellen kämen auch die Dottersubstanzen in Betracht. Falls also die zwei durch Teilung entstandenen Zellen verschieden sind, wären folgende zwei Fälle denkbar: entweder ist die ganze Zelle, Kern und Plasma, von der anderen verschieden, oder es ist dies nur der Zellkern. Im ersten Falle haben wir zwei verschiedene Zellen, von denen etwa die eine die Fähigkeit hat, sich zu einer vollkommenen Muskelzelle weiter zu bilden, die andere zu einer Nervenzelle. Sie wären schon formaliter und wirklich nicht nur ihrer Anlage nach Muskel oder Nervenzellen, sie hätten nur noch die Anlage zur vollkommenen Ausbildung dieser speziellen Eigenschaft. Unter Anlage verstehen wir hier die Fähigkeit, etwas Bestimmtes zu werden.

Bei verschiedenen Tieren kommt wirklich eine sichtlich inäquale Teilung der Zellen zustande und zwar eine solche, die für das spätere Schicksal der Zelle von Bedeutung ist. Die Teile der einen Eizelle sind in manchen Fällen wirklich heterogen und so werden auch die aus ihr entstehenden Zellen heterogen sein. Man unterscheidet insofern Mosaikeier und Regulationseier; die ersteren lassen Heterogeneität und zwar eine solche erkennen, der die spätere Heterogeneität des Organismus entspricht; die letzteren sind in allen Teilen, wie es scheint, gleichwertig; bei ersteren wäre also eine Differenzierung schon in der Eizelle erfolgt, bei letzteren würde sie später eintreten.

Im anderen Falle wären die Kerne verschieden; zunächst ist ihre Verschiedenheit gedacht als Verschiedenheit der Anlage; allein es würde nur dem Wesen alles Organischen, das in allem von der Eigenart des Trägers, d. i.

der organisierten Materie abhängt, entsprechen, wenn man sie auch als strukturell verschieden bezeichnet, mag auch diese Verschiedenheit mikroskopisch nicht mehr wahrnehmbar sein.

Wie aber sollen diese verschiedenen Kerne entstehen? Hier setzt *Weismanns* berühmt gewordene Idioplasmatheorie ein; nach ihr haben wir schon in der Keimzelle jenen Grad von Heterogeneität, den der spätere Organismus aufweist. Das ist nicht so zu denken, als ob, wie die alte Präformations- oder „Einschachtelungs"theorie lehrte, in der Keimzelle oder etwa im Sperma der ganze Organismus en miniature vorhanden wäre, sondern so, daß die Keimzelle, genauer ihr Kern, eine Unmenge von verschiedenwertigen Teilchen nach Art von Mosaiksteinchen enthalte, die einzeln die Anlagen für alle einzelnen Organisationseigenschaften des späteren Organismus haben.'

Wie würden nun durch diese verschiedenen Kerne allmählich verschiedene Zellen entstehen? Das ist wieder in doppelter Weise denkbar. Entweder baut der Zellkern gleichsam etwas von ihm Verschiedenes verändernd (transeunter agens) einen spezifischen Zellleib auf, oder er wandelt sich bei immer weiterer Stoffaufnahme und Assimilation wenigstens zum Teile selbst etwa in eine Muskelfaser oder Nervenfaser um. Nur im letzteren Falle habe ich eine Selbstentwicklung, d. h. den Vorgang, daß sich etwas zu etwas anderem, vollkommenerem macht; im ersten Falle habe ich nur die Umwandlung, hervorgebracht durch eine andere Ursache, ich habe auch nicht eine Anlage oder Fähigkeit vor mir, sich zu etwas zu bilden, sondern nur der Kern hat die Anlage, den Zellleib entsprechend umzugestalten. Es ist schwer, zwischen beiden Sentenzen eine Wahl zu treffen; vielleicht entspricht doch die letztere, nämlich daß sich der Kern wenigstens teilweise umbildet, mehr unserer Grundanschauung vom Organismus, indem wir dann die Selbstentwicklung, die wir vom Organismus als Ganzem behaupten, auch noch auf seine Elemente, die Zellen, beziehen.

Diese zwei denkbaren Fälle, wie eine Zelle umgebildet werden könnte, nämlich durch Bewirkung vonseiten des Kernes oder durch eine teilweise Verwandlung desselben in spezifische Zellstrukturen, wären an sich auch

bei der früher behandelten Annahme einer gleichwertigen Zellteilung zu berücksichtigen gewesen. Es geschah dies aber erst jetzt im Interesse der Übersichtlichkeit; das Endergebnis unserer früheren Untersuchungen wäre dadurch nicht beeinflußt worden. Wenn wir nun hier die Annahme berücksichtigen, daß wir es im Falle einer ungleichen Zellteilung doch auch mit einer eigentlichen Entwicklung und nicht bloß Bewirkung vonseiten des Zellkerns zu tun haben, so ist dieselbe im Verhältnis zur früheren Annahme einer gleichwertigen Zellteilung sehr leicht zu beurteilen. Auch hier haben wir Differenzierung und darauf folgende vollkommene Ausbildung. Nur rückt hier die Differenzierung in frühere Stufen hinauf.

Der Entwicklung nach der einen Richtung (z. B. der Muskelfaser) hin geht parallel eine Verminderung der Entwicklungsfähigkeit nach einer anderen Richtung. Je differenzierter eine Zelle bereits ist, d. h. je mehr sie z. B. schon die Eigentümlichkeit einer Nervenzelle aufweist, desto weniger ist sie imstande, noch einmal zu etwas anderem, etwa einer Knochenzelle, zu werden. Bei der Entwicklung des Säugetiers z. B. ist das spätere Knochensystem ursprünglich durch knorpeliges Gewebe vertreten. Der Wandel geschieht aber nicht so, daß sich Knorpel in Knochen umwandeln, sondern das Knorpelgewebe wird aufgelöst und an dessen Stelle tritt ein von noch mehr indifferenzierten Zellen aus sich bildendes Knochengewebe. Immerhin kennen wir auch Fälle aus dem Tier- und Pflanzenreich, daß schon hoch spezialisierte Zellen sich umbilden in andere, meistens, wenn nicht immer, in der Weise, daß zuerst die vorhandene Spezialisierung rückgebildet und dann erst die neue gebildet wird. Es ist also die Differenzierung nicht notwendig unwiderruflich. Wird sie später geändert, so tritt eine mehr oder weniger deutliche Rückbildung der früheren Differenzierung ein.

Wenn wir nun den früheren Ergebnissen über das Wesen der Entwicklung noch hinzufügen wollen, was uns das Studium der ersten Stufen derselben zeigt, so wäre es dieses: der eigentlichsten Entwicklung oder vollkom-

meneren Ausbildung geht das Stadium der Differenzierung voraus, in welchem bestimmt wird, nach welcher Richtung hin die Zelle überhaupt ausgebildet werden soll.

IV. Nach *Spencer*, in dessen System der Entwicklungsgedanke geradezu eine zentrale Stellung einnimmt, wäre die in der Entwicklung sich steigernde Heterogeneität mit einer Steigerung der Integration oder Vereinheitlichung verbunden. Da er die Entwicklung unberechtigter Weise auf das Universum überträgt, bestimmt er auch das Wesen der Integration in der allgemeinsten Weise. Sie bestehe darin, daß „die Substanz von einer relativ unbestimmten incohärenten Homogenität zu einer relativ bestimmten, cohärenten Heterogenität übergeht“[1]. Wir beschränken uns natürlich auf die Darlegung der Vereinheitlichung im Organismus, wo ja allein wahre Entwicklung vorkommt. Der wenigstens der Hauptsache nach richtige Gedanke ist wohl folgender: In der Entwicklung werden die einzelnen Teile von einander immer verschiedener, indem sich jeder mehr für seine eigentümliche Funktion ausbildet; durch diese gleichsam einseitige Ausbildung wird jeder Teil aber zugleich immer mehr auf die anderen Teile angewiesen. Wir haben eben eine Verteilung der für den ganzen Organismus zu seiner Existenz notwendigen Leistungen auf die einzelnen Teile desselben. Es sind dies die großen Funktionen der Nahrungsaufnahme und Verarbeitung, des Transportes dieser Stoffe durch den ganzen Organismus (Kreislauf), der Ausscheidung der Zersetzungsprodukte, der lokalen Bewegung und Reizleitung. Ein Teil arbeitet für den anderen und ist für sich von den anderen abhängig; diese Einheit wird im Laufe der Entwicklung wohl auch in der Struktur selbst ihren Ausdruck finden. Soweit ist mit steigender Entwicklung auch eine Erhöhung der Vereinheitlichung gegeben, und wie wir vorhin bei der Untersuchung, wie die Heterogeneität sich bilde, zwei Stadien unterschieden

---

[1]) System der synthetischen Philosophie, übers. v. *Carus*, Stuttgart 1901. 1. Bd. Grundsätze S. 402.



haben, das der ersten Differenzierung oder Bestimmung des Schicksals einer Zelle und das der allmählichen vollkommenen Ausbildung derselben, so ist das Gleiche von dem Prozesse der Vereinheitlichung zu sagen.

Allein hier ist noch auf eine merkwürdige Eigenschaft der organischen Entwicklung hinzuweisen. Jegliche Entwicklung mehrzelliger Tiere und Pflanzen geschieht auf dem Wege der Zellteilung; dieses Mittels bedient sich nun einmal der Organismus. Zellteilung ist aber wie jegliche Teilung die Aufhebung einer früheren Einheit. Und gerade die Zellteilung ist nicht etwa eine solche Teilung, daß man den Teilen die Zusammengehörigkeit noch ansieht, wie dies etwa der Fall ist, wenn ich einem Tiere ein Glied abhaue, sondern es werden in kunstvoller Weise zwei in sich abgeschlossene Zellen gebildet. Ja die experimentelle Entwicklungslehre hat sogar gezeigt, daß z. B. bei Amphibien, wenn die Zellen auf dem Zweizellenstadium in vorsichtiger Weise getrennt und die ursprüngliche Dotterverteilung wieder herbeigeführt wird, sich aus jeder Zelle ein ganzer Embryo entwickelt. Anderseits gelang es, zwei befruchtete, früher ganz getrennte Eizellen durch vorsichtiges Zusammenbringen ihrer Ränder zu veranlassen, daß sie zusammenwuchsen und aus ihnen ein einziger größerer Embryo entstand. Aus alledem ergibt sich, daß wir in der Zellteilung wirklich eine Art Aufhebung der früheren Einheit haben. Nur bleiben normaler Weise diese Zellen in gemeinsamem Verbande und dann tritt, wie oben auseinandergesetzt wurde, Differenzierung und damit die Begründung eines neuen Vereinheitlichungsprozesses ein[1]). Wir hätten also ursprünglich die strengste Einheit, wie sie zwischen den Teilen der einen Zelle besteht, dann eine Aufhebung dieser Einheit in der Zellteilung, dann Begründung der Einheit, wie sie zwischen den heterogenen

[1]) Wenn wir hier die Zellteilung der Differenzierung vorausgehen lassen, so soll damit keineswegs behauptet sein, daß die Zellteilung der Differenzierung in allen Fällen vorausgehe, im Gegenteil werden oft schon differenzierte Zellen, z. B. die der ursprünglichen Anlage eines Gewebes sich noch manchmal teilen in der Weise, daß die entstehenden Zellen alle dem gleichen Schicksal zugewiesen sind.



Teilen des Organismus besteht. Diese letztere Einheit erreicht nicht den hohen Grad der Einheit, wie sie zwischen den Teilen einer Zelle besteht, ist aber immerhin eine natürliche Einheit oder eine Einheit schlechthin.

Es sei noch darauf hingewiesen, daß es eine Spezialisierung eines Organs gibt, die nicht eine Vereinheitlichung der Teile des Organismus bedeutet, wohl aber eine Art von Vereinheitlichung mit der Umgebung. So haben Raubtiere, Nagetiere und Huftiere ihr eigentümliches Gebiß; diese eigentümliche Ausbildung bedeutet nun nicht einen höheren Grad von Heterogeneität in Bezug auf die anderen Organe dieser Tiere, etwa der Muskeln, und in gleicher Weise auch nicht eine höhere Vereinheitlichung; aber sie bedeutet Anpassung und insofern Abhängigkeit und Vereinheitlichung, Vereinigung mit einer Art von Nahrung; diese Abhängigkeit ist natürlich nur eine äußere.

Eine Eigentümlichkeit jener Vereinheitlichung verdient besonders erwähnt zu werden: sie ist erst durch neuere Beobachtungen in größter Deutlichkeit erkannt worden. Man kann nämlich nicht nur von einer Integration, sondern in gewissen Fällen von einer Redintegration, einer Wiederherstellung der Einheit reden. Der Organismus kann nämlich, so lange er überhaupt noch in höherem Grade bildungsfähig ist, verloren gegangene Organe wiedererzeugen und so jene Einheit, die in dem Zusammensein sich ergänzender Teile gegeben ist, wieder herstellen. Es kann dies auf zwei Arten geschehen, die aber vielleicht nicht ganz streng von einander verschieden sind, nämlich ohne Umbildung oder mit Umbildung. Die erstere Art tritt ein, wenn z. B. eine Tritonlarve die ihr abgeschnittene Extremität von der Trennungsstelle aus ergänzt. Eine Redintegration mit Umbildung haben wir in dem äußerst merkwürdigen jetzt in der Literatur schon sehr bekannten Beispiele der Seescheide (Clavellina). Trennt man bei diesem Tiere den Kiemenkorb vom übrigen Körper, der die Verdauungs- und Fortpflanzungsorgane enthält, dann wandelt sich ersterer in eine scheinbar formlose Masse um, aus der sich nach einiger Zeit eine zwar kleinere aber sonst vollkommene und ganze Seescheide entpuppt. So haben wir hier in der auffallendsten Weise eine Umbildung, die eine Vereinheitlichung, die Darstellung eines Ganzen aus heterogenen, sich ergänzenden Teilen ist.

Eine weitere Eigentümlichkeit der organischen Entwicklung ist ihre sogenannte Unbegrenztheit, besser gesagt: Kreislauf

der organischen Entwicklung. Sie geht im einzelnen Individuum so vor sich, daß mit ihrer Vollendung wenigstens entfernt die Bedingungen für eine neue Entwicklung, die eines anderen Individuums, gegeben sind. Im voll ausgebildeten Organismus finden wir nämlich bereits neue entfernt entwicklungsfähige Keimzellen, also den Anfang einer neuen Entwicklung. Ein ähnlicher Kreislauf ist im Anorganischen nicht zu entdecken; alle Bemühungen, ein perpetuum mobile zu finden oder herzustellen, sind gescheitert.

V. Man wird vielleicht finden, daß unsere bisherigen Erörterungen zwei wesentliche und äußerst bedeutsame Momente der organischen Entwicklung außer acht gelassen haben, nämlich deren Gesetzmäßigkeit und Zielstrebigkeit.

Die Entwicklung ist ein streng gesetzmäßiges Werden. Nicht wahllos folgt ein Stadium dem anderen, nicht blinder Zufall beherrscht diese Veränderung. Mit dieser Gesetzmäßigkeit soll wohl vor allem behauptet sein, daß in allen Individuen derselben Art die Entwicklung im großen und ganzen gleichmäßig verlaufe; diese Erscheinung legt uns eben den Gedanken einer Norm, eines Gesetzes nahe. Nun herrscht aber überall, wo keine Freiheit waltet, strenge Gesetzmäßigkeit; unter den allseitig gleichen Bedingungen ergeben sich gleiche Folgen; sie herrscht vor allem im Anorganischen. Wollen wir also hier auf eine dem Organischen im Gegensatz zum Anorganischen eigentümliche Gesetzmäßigkeit kommen, so kann dies nur folgende sein. Unter mehr oder weniger gleichen äußeren Bedingungen entwickeln sich verschiedenartige Keimzellen zu verschiedenartigen Organismen, und unter verschiedenen äußeren Bedingungen, die sich aber innerhalb gewisser mittlerer Grenzen halten, entwickeln sich gleichartige Keimzellen zu gleichartigen Organismen; daraus folgt nun, daß die Ursache für diesen Ablauf der Entwicklung und dessen bestimmtes Resultat in erster Linie in der Keimzelle selbst gegeben ist und nicht in den äußeren Einflüssen. Ob nun die materielle Organisation der Keimzelle allein oder vor allem das Lebensprinzip es ist, wodurch die Entwicklung bestimmt ist, wird uns später beschäftigen, für jetzt kann die Frage

unentschieden bleiben, denn in beiden Fällen ist der Erfahrung das gleiche Bild einer stets gleichartigen Entwicklung geboten. Wenn man also die Gesetzmäßigkeit als eine der organischen Entwicklung besondere Eigentümlichkeit bezeichnen will, so wird man besser von einer „Eigengesetzlichkeit“ reden, insoweit nämlich die Keimzelle selbst in erster Linie den Ablauf der Entwicklung und dessen Endresultat bestimmt.

Ähnlich verhält es sich mit der zweiten hervorgehobenen Eigentümlichkeit, der Zielstrebigkeit organischer Entwicklung. Dem unbefangenen Beobachter sei es zu auffallend, wie alles in der Entwicklung unentwegt auf ein bestimmtes Endziel, das organische Ganze, hinarbeite. Nun kann man bei Behauptung dieser Zielstrebigkeit entweder das Ziel oder das Streben nach demselben betonen. Im ersteren Falle hätte man das Wesen der Entwicklung gerade nach ihrem Ziele, dem Endstadium, zu bestimmen. Und das haben wir eben immer getan. Unsere Betrachtungsweise war eine ausgesprochen teleologische. Der Ausgangspunkt der Entwicklung war uns das Mangelhafte, das Unvollkommene, das nicht gedacht noch verstanden werden kann ohne das Vollkommene; wir haben daselbst auch hervorgehoben, daß die Entwicklung wie der Organismus selbst als solche überhaupt nicht anders als teleologisch betrachtet werden können.

Betont man aber bei Behauptung der Zielstrebigkeit, daß dieses bestimmte Endresultat, selbst wenn die äußeren Verhältnisse freilich innerhalb gewisser Grenzen geändert werden, immer erreicht werde, daß also ein konsequentes beharrliches Daraufhinarbeiten angenommen werden müsse, so handelt es sich um die genauere Bestimmung, wie das Ziel erreicht werde, um die Art der Verursachung. Und da ergibt sich dann, daß wir auch hier, wie vorher, in der Keimzelle selbst die Ursachen suchen müssen, welche den Gang und das Ziel der Entwicklung im großen und ganzen bestimmen. Nach dem Gesagten können wir wohl über die zwei Eigenschaften der organischen Entwicklung Gesetzmäßigkeit und Zielstrebigkeit also urteilen: Diesen beiden Eigenschaften liegt zugrunde die Gleich-

artigkeit der Herausbildung desselben vollkommenen Zustandes von seiten gleicher Keimzellen, selbst wenn die äußeren Einflüsse freilich nur innerhalb gewisser Grenzen verschiedene sind. Diese Eigentümlichkeit ist etwas, was den bisher erwähnten Eigenschaften der Entwicklung noch notwendig beizufügen ist. Was die beiden Ausdrücke über diese Gleichartigkeit hinaus noch besagen, betrifft mehr die Ursachen der Entwicklung und kommt daher, soweit es für unsere Aufgabe notwendig ist, später zur Erörterung.

VI. So scheint das Wesen der organischen Entwicklung in sich genügend analysiert; es erübrigt noch, einiges über ihre Ursachen und Bedingungen zu sagen.

Die gewöhnliche Auffassung, der sich die Scholastik stets anschloß, ging von jeher dahin, den Entwicklungsprozeß in erster Linie vom Lebenden selbst ausgehen zu lassen. Pflanzen und Tiere und Mensch, alles körperlich Lebende ernährt sich, pflanzt sich fort, vergrößert und entwickelt sich. Dieses sich selbst in irgendeiner Weise Ändern und Vervollkommnen galt als Eigenart des Lebens. Dabei leugnete man keineswegs jegliche Abhängigkeit von außen, ist es doch zu evident, daß der Organismus zu seinen Funktionen z. B. der Nahrung von außen bedarf. Daß dieses sich selbst Verändern das Charakteristikum des Organischen ausmacht, heben ja auch viele Moderne hervor; so schreibt *W. Roux*[1]) neun derartige „Selbsthandlungen" dem Lebenden zu. Der Streit zwischen dem Vitalismus und der mechanischen Beurteilung des Lebens dreht sich erst darum, ob die Gesamtheit der mechanischen, physikalischen und chemischen Zustände eines organischen Systems genüge, um das ganze Lebensgeschehen zu erklären, oder ob noch ein anderer übermaterieller Faktor, das Lebensprinzip oder eine Lebenskraft dazu kommen müsse. Hier auf diese große Streitfrage einzugehen, kann nicht unsere Absicht sein, obwohl gerade aus der Entwicklung und zwar auch der normalen

---

[1]) Die Selbstregulation. Abh. der kaiserl. Leop.-Carol. deutschen Akademie der Naturforscher. Bd. 100 N. 2. Halle a. S. 1914.

die Existenz eines Lebensprinzips vielleicht am besten erschlossen werden kann. Sehen wir also von dieser Frage ab, so ist die Selbstentwicklung in jenem weiteren Sinne eine zu evidente Tatsache, als daß sie ernstlich angezweifelt werden könnte. Entwickeln sich doch die verschiedensten Tier- und Pflanzenarten unter relativ gleichen oder doch sehr ähnlichen äußeren Bedingungen; mithin kann die ungeheuere Verschiedenheit in ihrer Form und Organisation doch nur in ihnen und nicht in den äußeren Bedingungen liegen. Wenn wir nun dem Organismus selbst als Ursache die Entwicklung zuschreiben, so geschieht dies in zweifacher Weise; er gilt uns als Wirkursache (causa efficiens) und auch als die formbestimmende Ursache. Wie der Künstler nach einem in der Phantasie geschaffenen Bilde in der äußeren Materie eine bestimmte Form schafft, so liegt es in der spezifischen Natur eines Organismus, in der Selbstentwicklung die seiner Natur entsprechende Endform hervorzubringen.

Hier muß freilich wieder eine sehr schwierige Frage erörtert werden. Gar manches, was in der Entwicklung hervorgebracht wird, soll ererbt sein und zwar in der Weise, daß es außerhalb des Artcharakters liegt. So ist dem Menschen keine bestimmte Farbe der Augen eigen; dieselbe ist durch die Art nicht bestimmt, und dennoch ist sie vererbbar; es soll dies streng nach den bekannten Mendelschen Regeln geschehen. Was ist nun etwa in der befruchteten Keimzelle Träger der Anlage dieser vererbten Eigenschaft? Es sind nur drei Fälle denkbar, entweder das Lebensprinzip in sich oder eine akzidentelle Bestimmung desselben oder die eigenartige Disposition der Materie. Ist es das Prinzip in sich, so ist es seiner Art nach verändert worden, aber dann haben wir es eben mit einer neuen Art zu tun und nicht mit einer außerhalb des Artcharakters liegenden Bestimmtheit. Kommt diese Anlage als akzidentelle Bestimmung zum Lebensprinzip dazu, dann brauchen wir auch eine eigene Verursachung dieser akzidentellen Bestimmung von seiten der Elternorganismen etwa im Zeugungsakte, deren genauere Erklärung wieder auf viele Schwierigkeiten stößt.

Läßt man endlich eine bestimmte Disposition der Materie der Keimzelle den Grund sein, daß sich später jene Eigenschaft herausbildet, dann drängt sich die Frage auf, ob nicht schließlich auch alle anderen Eigentümlichkeiten, jene, die den Artcharakter ausmachen, nicht ausgenommen, einzig durch die eigenartige Organisation der Keimzelle bedingt sind. Dann ginge vom Prinzip als solchem nur noch aus, daß Lebenshandlungen und so auch Entwicklung geschehe, die genauere, konkrete Form derselben würde von der Organisation der Materie und zwar, was den Entwicklungsvorgang angeht, von der Materie der Keimzelle bestimmt. Wenn man dann noch der ziemlich gewöhnlichen Ansicht huldigte, daß wir nur dort eine Artverschiedenheit im philosophischen Sinne haben, wo eine Verschiedenheit der Prinzipien vorliegt, dann käme man zu dem Schlusse, daß alle Pflanzen nur eine einzige Art ausmachten, die bestimmt wäre durch ein rein vegetatives Prinzip; und ebenso würden alle Tiere zu einer einzigen Art gehören, deren Prinzip ein vegetativsensitives wäre. Aber eine derart extreme Meinung wurde selbst von vielen Modernen zurückgewiesen; ist doch die Zahl derer, die eine monophyletische Abstammung annehmen, schon gewaltig zurückgegangen.

Allein auch ein Mittelweg scheint gangbar zu sein. Man mag die Ursache für die arteigene Körperform eines Organismus im Lebensprinzip finden und trotzdem für eine bestimmte Eigentümlichkeit innerhalb des Artcharakters, die das Individuum auf dem Wege der Vererbung erhielt, die eigenartige Beschaffenheit der Keimzelle verantwortlich machen. Diese Meinung wird nahegelegt z. B. dadurch, daß beim Menschen auch krankhafte Zustände, wie etwa die Farbenblindheit, und zwar nach den Mendelschen Regeln vererbt werden. Diese Eigenschaft mußte natürlich einmal in einem Individuum zuerst aufgetreten sein, und so wäre ein Grund vorhanden, diese vererbte Eigentümlichkeit der Beschaffenheit der Materie, die Arteigentümlichkeiten aber im Gegensatze dazu dem Prinzip zuzuschreiben.

VII. Schließlich ist noch der Einfluß äußerer Faktoren auf die Entwicklung genauer zu bestimmen. Er scheint ein dreifacher zu sein: die Entwicklung wird von außen durch Darbietung von Stoff, an dem sich die Entwicklung vollzieht, und von Energie ermöglicht, der Stoff verhält sich dabei gleichsam als *materia ex qua*; dann wird die Entwicklung von außen auch zum Teil in ihrem Resultat bestimmt und endlich angeregt oder ausgelöst.

Sie wird zunächst ermöglicht von außen: Der Organismus entwickelt sich, indem er größer wird; dazu muß er von außen Materie und zwar eine bestimmte in der Nahrung aufnehmen; bei allen Entwicklungsvorgängen muß ferner Energie aufgewendet werden, die der Organismus meist mit dem Stoff von außen aufnimmt; und zu den Stoffwechselprozessen, die das nötige Energiequantum frei machen sollen, ist der Sauerstoff der Umgebung notwendig; auch ganz bestimmte Energieformen scheinen zu manchen Bildungen erforderlich zu sein, so Licht zur Bildung von Chlorophyll.

Zweitens wird das Resultat der Entwicklung innerhalb gewisser Grenzen von außen beeinflußt, so z. B. durch Druck; auch die vorhin erwähnten äußeren Bedingungen können formverändernd einwirken; fehlt z. B. in der dargebotenen Nahrung der Kalk, so werden gewisse Organe wie die Knochen nicht oder nur mangelhaft gebildet, und dies beeinflußt dann auch die Bildung anderer Organe, so der Muskeln, die mit ersteren innig zusammenhängen. Ebenso wird auch ein Pflanzentrieb, der im Dunkeln, etwa im Keller wächst, eine andere Form erhalten, als der im Lichte.

Endlich kann man auch von Faktoren sprechen, die die Entwicklung anregen. Ein Beispiel aus der neueren wissenschaftlichen Erfahrung soll dies klarlegen. Eine reife Eizelle entwickelt sich in den meisten Fällen nur nach eingetretener Befruchtung. Da fand man nun, daß besonders chemische Einflüsse ein solches Ei auch dazu bestimmen können, die Entwicklung zu beginnen. Man hat daraufhin die Befruchtung vielfach so gedeutet, daß das Sperma besonders zwei Elemente in die Eizelle hineintrage, den Kern, der die Anlagen des väterlichen Organismus übermittle, und den sogenannten Zentralkörper, der die Entwicklung anrege. Eine anregende Ursache würde zunächst bewirken, daß überhaupt die Entwicklung beginne, sie könnte aber auch das Tempo derselben beeinflussen. Allein in letzterem Falle ist oft schon schwer

zu entscheiden, ob der Einfluß nur ein anregender und nicht vielmehr ein solcher sei, wie er oben an erster Stelle auseinandergesetzt wurde, nämlich einer, der die Entwicklung erst ermöglicht.

Da also der Organismus in seiner Entwicklungstätigkeit in mehrfacher Hinsicht von der Außenwelt abhängig ist, so gilt auch für ihn das Prinzip *omne quod movetur*, (*saltem etiam*) *ab alio movetur*. Die Entwicklung ist keineswegs eine strenge Selbstverursachung noch auch eine einzig vom Subjekte ausgehende Selbstveränderung. Was hierin nach den Grundsätzen einer gesunden Philosophie ausgeschlossen erscheint, dem widerspricht also auch die Erfahrung.

VIII. Nach allem Gesagten können wir das Wesen und die Eigenart der organischen Entwicklung etwa folgendermaßen darstellen: sie ist der gesetzmäßige Übergang eines organischen Individuums von dem Zustande der Keimzelle zu dem einer Organismenart eigentümlichen ausgebildeten Zustande. Anfangsstadium ist die befruchtete Keimzelle, begabt mit den allgemeinsten vegetativen und vielleicht auch sensitiven Funktionen, für gewöhnlich noch entbehrend jeder der endgiltigen Organisation entsprechenden Heterogeneität, aber ausgestattet mit der Entwicklungsfähigkeit; Endstadium ist der ausgebildete Organismus mit der ihm eigenen Heterogeneität der Teile. Die Entwicklung, welche unter beständiger Aufnahme neuer Stoffteilchen aus der Umgebung erfolgt, verläuft in folgenden Stadien: Zellteilung oder Vermehrung der Elemente, ursprünglichste Differenzierung der einzelnen oder Bestimmung derselben für eine gewisse Struktur und Funktion, Ausbildung dieser Struktur zum Vollkommenheitsgrad, der uns im ausgewachsenen Organismus entgegentritt. Entwicklung ist die vollkommene Herausbildung organischer Heterogeneität; diese letztere wird zunächst irgendwie geschaffen und dann vollkommen ausgebildet. Es sind über ihre Eigenart zwei Anschauungen möglich: sie kann bestehen einfachhin in einer Verteilung der schon vorhandenen Funktionen der Keimzelle auf verschieden zu bildende Zellen, oder man denkt sich dieselbe als die Erwerbung der Fähigkeit wesentlich neuer Funktionen

in verschieden zu strukturierenden Teilen. Allein auch im zweiten Falle ist der Ausgangspunkt der Entwicklung eine wirklich lebende, vegetative bezw. vegetativ-sensitive Zelle. Die durch die Zellteilung gegebene Homogeneität wird durch die folgende Differenzierung eine Heterogeneität, zunächst wenigstens zum Teile und der Anlage nach, im Verlaufe der Entwicklung wird sie immer mehr verwirklicht. Parallel mit der Ausbildung der Heterogeneität geht die Vereinheitlichung, die Ausbildung der Abhängigkeit der Teile von einander.

Das Prinzip, das diese Veränderung hervorbringt, ist die Keimzelle selbst, ein vegetatives, bezw. sensitives also lebendes Wesen, in dessen Natur es liegt, sich zu einem bestimmt organisierten und insofern vollkommenen Lebewesen umzubilden. Dabei ist es aber in dieser seiner Umbildung in mehrfacher Weise von der Außenwelt abhängig, die das Material zur Entwicklung und die Anregung dazu geben muß und auch die Form, welche im Laufe der Entwicklung entsteht, beeinflussen kann.

IX. Nun ist auch Klarheit über Entwicklung im weiteren und uneigentlichen Sinne geschaffen. Das Wort Entwicklung wird ja besonders heute so häufig und in vielfacher Bedeutung gebraucht.

1. Greifen wir einzelne Beispiele heraus. So redet man bei einem chemischen Experimente davon, daß sich Gase „entwickeln". Wir könnten dabei ebenso von einem Entstehen der Gase reden. Wir haben einfachhin den Übergang von den vorher vorhandenen chemischen Mischungen zu anderen oder zu Elementen; von einem einheitlichen Individuum, von der Herausbildung einer Heterogenität, die eine Organisation wäre, keine Spur. Die Ähnlichkeit, welche dieser Vorgang mit der eigentlichen Entwicklung hat, ist eine rein äußerliche und liegt im Folgenden: Wie bei der wahren Entwicklung aus der Keimzelle etwas entsteht und gleichsam aus ihr herauswächst, ebenso kommen hier aus dem chemischen Gemische die Gase heraus.

Ein anderes Beispiel: Am Meeresstrande entwickelt sich unter dem Einflusse des Windes allmählich eine Düne. Auch hier ist

die Ähnlichkeit eine rein äußerliche und beschränkt sich auf das allmähliche Anwachsen dieser rein äußerlichen Zusammenhäufung durch äußere Ursachen; auch hier keine Einheit noch Organisation und kein Werden von innen heraus.

2. Mehr Beachtung verdient es, wenn man den Himmelskörpern, dem Sonnensystem und im besonderen unserer Erde eine Selbstentwicklung zuschreibt. Aber auch hier ist der wesentliche Unterschied zwischen dieser Entwicklung und der organischen leicht erkenntlich. Wohl haben wir es auch hier mit einer Umänderung zu tun, aber ohne Größenwachstum. Vor allem haben wir wieder keine innere, sondern nur eine äußere Einheit, die Umänderung geschieht nicht durch innere Ursachen sondern nur durch gegenseitige Beeinflussung, wir sehen keine Differenzierung und es ist kein Grund vorhanden zu behaupten, daß sich das Endstadium zum Anfangsstadium wie das Vollkommene zum Unvollkommenen, Keimartigen verhalte. Wenn wir schon etwas über dieses Verhältnis behaupten dürfen, so wäre es nach dem jetzigen Stande unseres Wissens dies, daß die Entropie des Alls immer zunimmt, daß also die Differenzen immer mehr abnehmen, und damit hätten wir in gewisser Hinsicht gerade das Gegenteil organischer Entwicklung, einen Auflösungsprozeß.

Eine Entwicklung in der anorganischen Welt zu einem bestimmten angestrebten Endstadium hin könnte man höchstens insofern annehmen, als man dieselbe etwa zur Organismenwelt in Beziehung setzte. So könnte man sich als das Endziel der Entwicklung der Erde denken, daß sie eine geeignete Wohnstätte für Pflanzen, Tiere und endlich den Menschen werde. Allein abgesehen von den vielen anderen schon erwähnten wesentlichen Verschiedenheiten hätten wir dann insofern einen Gegensatz zur einzig echten körperlichen Entwicklung, der organischen, als eben das Ziel der Entwicklung außerhalb des Entwickelten liegt, während bei der organischen Entwicklung gerade die innere Vollkommenheit dessen, was sich entwickelt, das Ziel ist.

3. Nach der Klarlegung des Wesens und der Ursachen der wirklich vorhandenen Entwicklung ergibt sich auch ohne weiteres ihr wesentlicher Unterschied von jeglicher pantheistisch gedachter Entwicklung des Universums. Die tatsächlich gegebene organische Entwicklung

hat zum Ausgangspunkte ein Wesen, das bereits auf derselben w e s e n t l i c h e n S e i n s h ö h e steht, auf der wir es am Endpunkte seiner Entwicklung antreffen. Es ist bereits am Anfange ein vegetativ, bezw. vegetativ-sinnliches Wesen (Pflanze und Tier) und nur innerhalb dieser Grenzen, der vegetativ sensitiven Sphäre, vervollkommnet es sich durch die Entwicklung. Die pantheistisch gedachte Selbstentwicklung läßt aber das All sich vielfach zu wesentlich höheren Stufen, als es der Anfang war, emporarbeiten.

Gegen diese Behauptung kann man auch nicht einwenden, daß die meisten Vertreter der Scholastik doch ein Sich-emporarbeiten zu wesentlich höheren Seinsstufen annahmen, indem sie ja den allmählichen Übergang zu höheren Lebensprinzipien während der Entwicklung behaupteten. Denn sie behaupteten nicht die Identität des Individuums in diesem Werden der Prinzipien, behaupteten also keine strenge Selbstentwicklung, die doch jeder pantheistischen Entwicklung eigentümlich ist.

Ferner vollbringt der Organismus auch diese insoweit nur unwesentliche Änderung und Vervollkommnung seiner selbst keineswegs einzig aus eigener Kraft, sondern in vielfacher Abhängigkeit von der Umwelt, während das pantheistische All in sich allein den Grund seiner Entwicklung trägt und so eine widerspruchsvolle *causa sui* ist.

* * *

Diese Untersuchung über das Wesen der Individualentwicklung sollte auch die gedeihliche Grundlage schaffen für einen Vergleich der tatsächlich vorhandenen Entwicklung des Individuums mit der heutzutage beinahe allgemein angenommenen Stammesentwicklung oder Phylogenese im Tier- und Pflanzenreiche. Und dieser Vergleich soll in einem später folgenden Artikel angestellt werden.

Druckfehler: S. 522, 2. Zeile von unten soll es anstatt „manchmal“ heißen: mehrmal.

Religionspsychologie und Theologie

I. Erklärung. Von Dr. G. **Wunderle**—Würzburg
II. Erwiderung. Von F. **Krus** S. J.—Innsbruck

I. Erklärung

H. P. *Krus S. J.* hat in den beiden ersten Heften des heurigen Jahrganges dieser Zeitschrift (SS. 1—26 und 217—245) eine Abhandlung unter dem Titel: „Religionspsychologie und Theologie“ veröffentlicht, in der er öfter auf meine Schrift über „Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie“ (Eichstätt i. B. 1915) kritisch Bezug nimmt. Er lehnt die von mir vertretene Auffassung der Religionspsychologie ab und macht gleichzeitig schwere Bedenken geltend gegen den Anschluß von katholischen Philosophen und Theologen an die neugegründete „Gesellschaft für Religionspsychologie“. Ich will mich gegenwärtig auf einige Bemerkungen beschränken, die sich auf die Darstellung der Hauptpunkte meiner Schrift durch H. P. *Krus* beziehen.

Ich betone gleich, daß ich in eine Diskussion über die Abgrenzung der Aufgabe religionspsychologischer Forschung von religionsphilosophischer und theologischer Arbeit nicht eintrete. Darüber kann ich auf meine Schrift selbst verweisen, in der ich genugsam hervorgehoben habe, daß ich die Untersuchung des ganzen Problems der Religion keineswegs der Religionspsychologie allein überlasse. H. P. *Krus* hätte wohl darüber eine Andeutung machen müssen, wenn er meine Stellungnahme zu der modernen Religionspsychologie vollständig erörtern wollte. Es ist sein gutes Recht, meine Anschauung über die Möglichkeit einer „Trennung“ der Religionspsychologie (als empirischer Forschung) von der Religionsphilosophie bezw. Theologie zu verwerfen, wenn er die entsprechenden sachlichen Gründe dafür hat; aber ich habe ein natürliches Interesse daran, meine ganze

Auffassung der religionspsychologischen Aufgabe dargelegt und die besagte „Trennung“ somit nicht als eine Art von Ausweisung der Religionsphilosophie bezw. Theologie erklärt zu sehen. Wer meine Schrift liest, kann davon gewiß nichts finden. Die „Trennung“ wird von mir offensichtlich zunächst im Sinne der Arbeitsteilung verstanden, der gemäß sich die Religionspsychologie als Tatsachenwissenschaft mit den religiösen Erscheinungen als seelischen Erlebnissen zu befassen habe, während der Religionsphilosophie und Theologie die Untersuchung der Wahrheitsfrage obliege. Die Trennung hob ich deshalb so scharf hervor, weil gerade in protestantischen Kreisen die religionspsychologische Methode zu rein theologischen Zwecken mißbraucht wurde und mißbraucht wird. Irgend einen Vorwurf der Mißachtung oder Vernachlässigung des wertvollen Materials, das in der mittelalterlichen Literatur vorhanden ist, kann ich mir nicht machen. Eine wirklich psychologische Untersuchung etwa der mittelalterlichen Mystik von katholischer Seite halte ich für eine sehr notwendige und dringende Angelegenheit. In meiner Besprechung des ersten Bandes des „Archivs für Religionspsychologie“ (Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft XXVII [1914] 3. Heft, S. 412 f) habe ich bei Nennung des Schlüter'schen Planes einer religionspsychologischen Biographienforschung gesagt: „In der hier gegebenen Biographienliste findet sich für katholische Religionspsychologen gar manches Thema. Da Ergänzungen willkommen sind, könnte man noch wichtige Namen katholischer Mystiker und Heiligen einreihen“. An eben der Stelle (S. 411) habe ich mich auch verwahrt gegen den theologisch-radikalen Schluß von *Rittelmeyers* Artikel über „die Liebe bei Plato und Paulus“, der tatsächlich nicht religionspsychologisch (in meinem Sinne) ausklingt. Daß ich trotz aller „Trennung“ auch für die empirische Religionspsychologie keine großartigen Fortschritte erwarte, ist in meiner Schrift deutlich genug bekundet. Meine skeptische Haltung in diesem Punkte, mein Mißtrauen in das „Experiment“ hat mir übrigens auch von katholischer Seite manchen Tadel eingetragen, über den ich mich allerdings rasch getröstet habe. Meine vielleicht zu kräftig ausgedrückte Anerkennung Wundts soll sich natürlich nur auf das Ganze seiner Völkerpsychologie beziehen, was auch aus dem gesamten Zusammenhang meiner Darstellung folgt. Meine Kritik an Wundts Methode ist trotzdem einschneidender, als *K.* anzunehmen scheint.

Ich begnüge mich mit diesen Feststellungen. Zur sachlichen Erörterung einzelner Punkte scheint mir hier nicht der Ort zu sein. Ich bitte jeden Leser des *Krus*'schen Artikels, auch

meine Schrift zu studieren, damit er sich ein objektives, vollständiges Urteil über meine Meinung bilden kann. Die Lektüre des *Krus*'schen Artikels allein ermöglicht das nicht.

Würzburg. Univ.-Professor Dr. G. Wunderle.

II. Erwiderung

Der Titel und der ganze Inhalt meiner Abhandlung „Religionspsychologie und Theologie" besagen deutlich, daß sie keineswegs die Stellungnahme des Herrn Prof. *Wunderle* zur modernen Religionspsychologie „vollständig erörtern wollte"; darum bedürfen mehrere Sätze der vorstehenden „Erklärung" keiner Erwiderung.

Die Hauptfrage ist: Kann die ganze Religionspsychologie als rein empirische Wissenschaft erklärt werden? Auf den Beweis für die bejahende Antwort läuft Prof. *Wunderles* Schrift „Aufgaben u. Methoden der modernen Religionsps." hinaus. Vom Vorwort bis zum Schlußwort wird der rein empirische Charakter der Religionspsychologie und ihr Unterschied von Philosophie u. Theologie nach Aufgaben und Methoden nachdrücklich vertreten. Weniger deutlich ist in dieser Hinsicht die obige „Erklärung"; sollte die früher verfochtene „scharfe und entschiedene Trennung" zwischen Religionsps. u. Theologie nun wirklich in eine bloße „Arbeitsteilung" umgewandelt werden, so wäre das schon zu begrüßen, aber volle Klarheit kann nur durch rückhaltlose Anerkennung der Tatsache geschaffen werden, daß die Religionspsychologie gerade in ihren wichtigsten Fragen einfachhin ein Teil der Theologie ist, wie zahlreiche Stellen der Hl. Schrift und Entscheidungen der Kirche über das Wirken der Gnade in den Seelen dartun. Auf dieser Grundlage kann dann natürlich, wie ja die Abhandlung „Religionsps. u. Theologie" wiederholt zugibt, eine Unterscheidung und ein weiterer Ausbau eines empirischen und eines philosophisch-theologischen Zweiges der Religionsps. erfolgen. (Vgl. oben S. 226 ff.)

Ein anderes damit zusammenhängendes Bedenken gegen Prof. *Wunderles* Schrift bestand darin, daß sie in der geschichtlichen Skizze die religionspsychologischen Leistungen der alten Theologen großenteils überging. Nun erklärt Dr. *W.*, er wisse sich einer „Mißachtung oder Vernachlässigung des wertvollen Materials, das in der mittelalterlichen Literatur vorhanden ist", nicht schuldig; eine „wirklich psychologische Untersuchung etwa der mittelalterlichen Mystik von katholischer Seite" halte er für sehr not-

wendig. — Damit ist aber der Streitpunkt verschoben. Nicht ob die alten Mystiker unserer religionspsychologischen Untersuchung wert sind, sondern ob die alten Theologen selbst religionspsychologische Untersuchungen anstellten, das ist die Frage, und die Antwort ist schon aus den Titeln zahlloser theologischer Traktate seit der Väterzeit zu ersehen.

„Die" Religionspsychologie als eine neue Errungenschaft zu bezeichnen, wäre eine umso unberechtigtere Behauptung, als die moderne Zeit auf diesem Arbeitsfeld trotz des Wortaufwandes mehr zerstört als aufgebaut hat und nichts aufweisen kann, was sich z. B. auch nur mit den bündigen religionspsychologischen Abschnitten in der Summa theologica des *hl. Thomas* oder mit den einschlägigen Untersuchungen bei *Suarez* und bei anderen alten Theologen vergleichen könnte. Und die ganze Religionspsychologie an die „Empirie" überliefern zu wollen, wäre nicht bloß eine unnötige und ganz unbegründete Einschränkung der Religionspsychologie, sondern eine Gefährdung des Dogmas und folgerichtig der Religion selbst, wie jeder mit dem modernen Empirismus Vertraute weiß und übrigens von vielen Empiristen ganz aufrichtig zugestanden wird.

Das ist der Kernpunkt der Ausstellungen, die in der Abhandlung „Religionsps. u. Theologie" gegen Prof. *Wunderles* Schrift geltend gemacht werden mußten und leider noch nicht als entkräftet gelten können.

Innsbruck. F. Krus S. J.

Literaturberichte

Rezensionen und kürzere Anzeigen

Die Gottesmutter. Von Dr. *Konstantin Gutberlet*, Domkapitular und Professor. Regensburg 1917, Manz. 124 S. M 2.80.

Der Verfasser der vorstehenden mariologischen Schrift hat ein ganzes langes Leben in unermüdlicher und überaus fruchtbarer und verdienstvoller Arbeit der Erklärung und Verteidigung der katholischen Wahrheit gewidmet und erlahmt nicht in dieser Tätigkeit bis hinein in sein hohes Greisenalter. Auch die neueste Frucht dieser rastlosen Arbeit wird von jedem mit Genugtuung und Dank aufgenommen werden, der sich den speziellen Zweck und die gewollte Eigenart derselben vor Augen hält. Sie wird vom Verfasser selbst in der Vorrede als eine Ergänzung zu seiner 1913 veröffentlichten Monographie „Der Gottmensch Jesus Christus" bezeichnet: „In der Christologie muß . . . die Gottesgebärerin eine Stelle finden, und so haben wir denn auch in dem ‚Gottmenschen Jesus Christus' das Nötige zum Nachweis und Verständnis des θεοτόκος gesagt. Aber in diesem Ehrentitel sind so unermeßliche Schätze an Gnaden und Vorzügen enthalten, daß sie einer besonderen eingehenden Darlegung in einer eigenen Mariologie bedürfen. Der dem Herzen so nahe gehende Gegenstand bringt es mit sich, daß seine Behandlung die erbauliche Seite derselben besonders berücksichtigen muß". Es handelt sich demnach entsprechend der Anlage jenes Werkes über den Gottmenschen in dieser mariologischen Schrift nicht so sehr um eine ausführliche, mit dem ganzen wissenschaftlichen Apparat versehene und insbesondere das positive Material erschöpfende Mariologie; sondern der Verfasser bezweckte vielmehr, in einer kurzen und zusammenfassenden, leichtverständlichen und doch gründlichen Darlegung

eine richtige Auffassung der erhabenen Würde der Mutter Gottes, ihrer ausgezeichneten Gnadenvorzüge und ihrer hervorragenden Stellung im Reiche Gottes zu vermitteln; dabei sollte dem bei dem Gegenstande naheliegenden Bedürfnis nach Erbauung in gebührender Weise Rechnung getragen werden.

Der Verfasser ist dieser Aufgabe ganz gerecht geworden. In engem Anschluß an den hl. Thomas, der „Führer und Kronzeuge vom Anfange bis zum Ende ist", werden die hauptsächlichsten Lehren der Mariologie: die Gottesmutterschaft in ihrer einzigartigen Würde, die Sündenlosigkeit eingeschlossen die unbefleckte Empfängnis und die Freiheit von der Begierlichkeit, die Jungfräulichkeit, die Ehe mit dem hl. Joseph, die Himmelfahrt und schließlich auch die Mittlerschaft der seligsten Jungfrau, in einfacher, aber sehr zutreffender und lichtvoller Weise begründet und erklärt. Mit vollem Recht werden dazu die vom hl. Thomas für die verschiedenen Geheimnisse angeführten ausgezeichneten sogen. Konvenienz- oder Kongruenzbeweise in reichem Maße ausgenützt. Denn wenn dieselben auch keine strengen Beweise sein sollen, so dienen sie doch in vorzüglicher Weise dazu, die inneren Gründe der verschiedenen Wahrheiten und ihren inneren Zusammenhang mit einander aufzudecken und so ihr Verständnis in eminenter Weise zu fördern.

Über die Gründe der langsamen Entwicklung der Lehre über die unbefleckte Empfängnis und die spät erfolgte allgemeine Anerkennung derselben bemerkt *G.* sehr richtig: „Eine dreifache Möglichkeit läßt sich denken: Erstens hat man sich gescheut, den letzten Schritt in der Anerkennung der Reinheit der Jungfrau zu tun, weil man fürchtete, mit anderen Glaubenswahrheiten, mit der Allgemeinheit der Erbsünde und der Erlösungsbedürftigkeit oder mit der einzigartigen Heiligkeit Jesu Christi, der kein Geschöpf gleichkommen kann, in Widerspruch zu geraten. Zweitens hat man in der absoluten Reinheit der Sündlosigkeit der Jungfrau die unbefleckte Empfängnis mitgedacht. Drittens: die Gedanken haben sich auf die Heiligkeit der Person schlechthin, auf die absolute Heiligkeit der Gottesmutter gerichtet, die erst in ihrem Leben, in der Empfängnis ihres Sohnes einen Höhepunkt erreichte, nicht auf die Zeit des Beginnes ihrer Heiligkeit, der ja auch gegen die unfaßbare Größe der Heiligkeit dem Bewußtsein sich weniger stark aufdrängt. Alle diese drei Möglichkeiten können als tatsächlich nachgewiesen werden; aber keine spricht gegen die unbefleckte Empfängnis, sondern jede derselben mehr oder weniger deutlich für dieselbe". Besondere Beachtung verdient indes die zweite Möglichkeit bezw. Tatsache. Es dürfte hinzugefügt werden können, daß in der schon in den ersten Jahrhunderten

beliebten Gegenüberstellung von Eva, die den Nachstellungen des Teufels unterlag und so dem Menschengeschlechte Anlaß zum Falle wurde, und Maria, die ihm den Kopf zertrat und ihn überwand, objektiv und implicite der Glaube an die unbeflekte Empfängnis enthalten ist. — Sehr zutreffend spricht sich der Verfasser aus über die Stellung des hl. Thomas zur Lehre über die unbefleckte Empfängnis: der hl. Lehrer hat alle Prinzipien festgelegt und vertreten, aus denen sich das Dogma mit logischer Folgerichtigkeit ergibt; aber er glaubte die richtige Folgerung wegen der Allgemeinheit der Erbsünde und der Erlösungsbedürftigkeit nicht ziehen zu dürfen, da ihm der Begriff einer redemptio praeservativa nicht zu klarem Bewußtsein kam. Darin hat der hl. Lehrer geirrt und der menschlichen Unzulänglichkeit seinen Tribut gezahlt. Keinen wahren und verständigen Verehrer des hl. Thomas wird das beirren; er bleibt deshalb doch der unvergleichliche Fürst und Führer der Theologen. — *G.* wendet sich mit Recht gegen jene Theologen, die bei der Mutter Gottes kein debitum proximum, sondern nur ein debitum remotum der Erbsünde anerkennen wollten; aber noch richtiger dürfte es sein, wenn man dieser eigentlich nicht passenden und unbegründeten Unterscheidung zwischen debitum proximum und remotum (vergl. *Palmieri*, De Deo creante et elevante, th. 88) mit *Scheeben* (Dogmatik, 3. Bd. S. 538) die zutreffendere zwischen debitum materiale und formale substituiert. Durch diese letztere Unterscheidung scheint viel mehr jede Schwierigkeit und und Unklarheit beseitigt zu werden.

Es seien noch einige Wünsche ausgesprochen und einige Ungenauigkeiten oder Versehen angemerkt, die der hochverehrte Verfasser bei einer Neuauflage wohl berücksichtigen bezw. revidieren könnte: Für die mariologischen Lehren und Auffassungen der Schrift könnte durchgängig auch die ausgesprochene Autorität der drei letzten großen Päpste: Pius IX in seiner Bulle zur Definition der unbefleckten Empfängnis, Leo XIII in seinen Rosenkranzenzykliken und Pius X in seiner Enzyklika zum Jubiläum der Definition der unbefleckten Empfängnis in Anspruch genommen werden. Einzelne Ausführungen würden dadurch an Gewicht nicht wenig gewinnen. — Insbesondere das Kapitel über Maria die Hilfe der Christen bedürfte wohl einer weiteren Ausführung, namentlich durch eine eingehendere Behandlung der Frage, welcher Einfluß der Mutter Gottes bezüglich der Gnadenausteilung zukommt. Auch zur Beantwortung dieser Frage würden die genannten päpstlichen Dokumente deutliche Fingerzeige und schwerwiegende Belege bieten.

S. 15 wird vorübergehend erwähnt die Verbindung „des Menschen Christus … mit der Gottheit"; das ist natürlich ein bloßes Versehen,

da der Mensch Christus Gott und nur seine Menschheit mit der Gottheit in der zweiten Person verbunden ist. — S. 29 wird der sensus accommodatus unrichtig als eine Folgerung aus dem vom hl. Schriftsteller direkt intendierten Wortsinn bezeichnet; das wäre ein sogen. sensus mediatus. — S. 82 entschlüpft dem Verfasser im Anschluß an ein Zitat und wohl unbedacht der nicht glückliche Ausdruck Herrenbrüder, während er sonst regelmäßig und sicher mit Bedacht richtig Brüder des Herrn sagt. Also nicht gegen den Verfasser, wohl aber gegen eine sprachliche Unsitte, die sich aus der nichtkatholischen Theologie in die katholische einzuschleichen droht, möge hier einmal offen darauf hingewiesen werden, daß der Ausdruck Herrenbrüder und ähnlich gebildete, wie Herrenwort, Herrenmahl u. s. w. sprachlich unberechtigte Formen sind, über die schon *Wustmann* in seinen „Sprachdummheiten" (S. 194 3. Aufl.) mit Recht die Lauge seines Spottes ausgießt. — S. 89 soll es offenbar heißen: „Man muß die durch die Eheschließung erworbenen Rechte und Pflichten (statt: die Ausübung der durch die Eheschließung erworbenen Rechte und Pflichten) von der Ausübung der Rechte und Pflichten selbst unterscheiden". Demgemäß muß es wohl auch heißen, daß zur gültigen Eheschließung das Recht auf Erzeugung von Kindern, nicht aber diese selbst zu intendieren ist. — S. 96 steht der Satz: „Erstere (d. h. die hypostatische Vereinigung) macht ihn zum wirklichen Sohne Gottes, letztere (die hlm. Gnade) zum besonderen Freunde Gottes, zu einem angenommenen Sohne Gottes, insoferne in Christus von solchem die Rede sein kann". Der Satz ist ungenau und mißverständlich; es genügt, darauf aufmerksam zu machen, der Verfasser wird das sofort selbst sehen und ihn korrigieren. — S. 101 heißt es, der hl. Johannes habe die Mutter Gottes noch in späteren Jahren, als er sein Evangelium schrieb, zu sich genommen, wie er ausdrücklich erkläre. Daß er das erst in späteren Jahren getan habe, erklärt doch der Apostel nicht. Das st natürlich nur ein Versehen. Diese Ungenauigkeiten werden wohl auf die Rechnung eines Schreibers, nicht aber auf die des Verfassers zu setzen sein, aber sie bedürfen doch einer Korrektur, damit die Schrift ungestörten Genuß gewähre und die erwünschten Früchte zeitige.

Möge es der im Wesentlichen trefflichen und soliden und insbesondere in rührender Weise erbaulichen Schrift nach dem Wunsche des hochverdienten Verfassers beschieden sein, die Verehrung der Mutter Gottes in weiten Kreisen sowohl des Klerus als der Laienwelt zu vertiefen und zu beleben.

Innsbruck. Josef Müller S. J.

Euckens Kritik der Christologie. Von Dr. *Joseph Blasius Becker*, Professor der Dogmatik am bischöflichen Seminar in Mainz. Mainz 1917, Kirchheim. 123 S.

Bei dem großen Ansehen, das der Religionsphilosoph A. Eucken in weiten Kreisen genießt, ist es dankbar zu begrüßen, daß Prof. *Becker* die im „Katholik“ von ihm veröffentlichten Artikel über Euckens Kritik der Christologie in der vorstehenden Schrift zusammengefaßt und damit einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht hat. Möge dieselbe insbesondere in der gebildeten Laienwelt gebührende Beachtung finden! Sie ist in ihren mehr populären und klaren, aber zugleich gründlichen und trefflichen Erörterungen sehr geeignet, weiter verbreitete Schwierigkeiten zu lösen und die freudige Überzeugung von der unerschütterlichen Wahrheit der katholischen Christologie zu befestigen oder sie wiederherzustellen, wo sie etwa verloren oder doch getrübt und erschüttert war.

In 6 Kapiteln werden die Einwürfe, die Eucken in verschiedenen Werken gegen die katholische Lehre vom Gottmenschen und der Erlösung vorbringt, einer näheren Erörterung unterzogen und sehr zutreffend in ihrer ganzen Haltlosigkeit aufgezeigt: 1. Ist der Gottmensch ein unversöhnlicher Widerspruch? 2. Christus als Lehrer der Menschheit. 3. Christi sühnendes Leiden. 4. Der Mittlergedanke. 5. Die Hauptfrage der Christologie (d. i. die Gottheit Christi). 6. Endurteil über Euckens Kritik der Christologie

Da Eucken in seiner Auffassung von Religion und Christentum im Wesentlichen auf dem Standpunkt der modernen liberalen protestantischen Theologie steht und sich mit manchen Vertretern derselben im Pantheismus verliert, entbehren zwar seine Einwürfe gegen das Christentum durchwegs der Originalität, wenn sie auch unter seiner Feder eine gewisse persönliche und äußerlich ansprechende Färbung gewinnen. Dadurch verliert aber *B.s* Schrift nicht an Bedeutung, sondern ihr Wert wird eher gesteigert; sie streift gewissermaßen den Charakter einer polemischen Gelegenheitsschrift ab und wird zu einer kritischen Widerlegung des modernen Rationalismus im Allgemeinen und einer trefflichen Begründung des katholischen Glaubens vom Gottmenschen und Erlöser Christus. Jedem Leser, der die Schrift mit ruhiger Überlegung prüft, drängen sich wieder unabweisbar Beobachtungen und Wahrheiten auf, die wohl schon mehr als einmal von positiver, insbesondere katholischer Seite gegen den modernen Rationalismus hervorgehoben worden sind; die eine oder andere soll aber doch hier kurz betont werden:

1) Die ganze moderne negative Kritik der hl. Schrift und des Urchristentums beruht im Wesentlichen auf subjektiven, unerwiesenen und falschen philosophischen Voraussetzungen, wie insbesondere der willkürlichen Leugnung des Übernatürlichen. Das gilt auch von *Eucken*. Vor allem seine subjektive, vage und undefinierbare Idee vom absoluten Geistesleben bietet ihm den Maßstab, nach dem ganz unwissenschaftlich auch die evangelischen und urchristlichen Tatsachen festgestellt werden.

2) Die moderne antichristliche Philosophie zeigt in Bezug auf Religion und Christentum wieder und wieder ihre völlige Ohnmacht. Sie ist nicht im Entferntesten im Stande, eine in sich widerspruchslose Erklärung der historischen und psychologischen Tatsachen zu bieten, sie scheitert vollständig an dieser Aufgabe und versinkt in klaffenden Widersprüchen. Auch *Eucken* gelangt zur Vergewaltigung historischer Tatsachen und verliert sich in metaphysischen und psychologischen Unmöglichkeiten.

3) Die moderne rationalistische Kritik des Urchristentums führt sich selbst ad absurdum; ihre Konsequenzen bilden ihre schärfste Selbstkritik. Es besteht eben und bleibt bestehen die schon oft betonte Alternative: Entweder ist Christus Gottes Sohn im wahren Sinne des Wortes, wie er es von sich selbst bezeugt, oder aber ein wahnwitziger Betrüger. Indem der Rationalismus das erste Glied leugnet, wird er mit unwiderstehlicher logischer Notwendigkeit zum zweiten gedrängt, d. i. zu einer psychologischen Ungeheuerlichkeit und moralischen Unmöglichkeit. Da er aber meistens sich doch vor dieser abstoßenden Folgerung sträubt, widerspricht er sich selbst. Ähnlich verhält es sich mit anderen Aufstellungen der „Kritik". Diesem Verhängnis entgeht auch *Eucken* nicht, da er sich den wesentlichen Anschauungen der negativen Kritik, wie der Leugnung der Gottheit Christi, anschließt, wie sehr er sich sonst der Mäßigung in der Form befleißigt und äußerlich vom Radikalismus abrückt.

4) Es ist eine Eigenschaft wie der meisten Gegner des katholischen Christentums überhaupt, so auch durchgängig der modernen Rationalisten, daß sie einer richtigen Kenntnis der katholischen Lehre entbehren und die von katholischen Theologen gegebenen Lösungen von Schwierigkeiten und Antworten auf Einwürfe ignorieren. Dieser Vorwurf kann auch einem *Eucken* nicht erspart werden: auch seine Einwürfe beruhen zum großen Teil auf Unkenntnis der wahren christlichen Lehre oder treffen nur häretische Entstellungen derselben; andere haben längst ihre durchaus klare und entsprechende Lösung gefunden.

5) Als eine unerlaubte Praktik muß es bezeichnet werden, wenn die modernen liberalen Theologen sich in ein christliches Gewand

hüllend die christlichen Ausdrücke beibehalten, aber sie ihres Inhaltes berauben, indem sie die Grundwahrheiten des Christentums leugnen. *Eucken* will zwar mit solchen Unehrlichkeiten nichts gemein haben; er leugnet offen die Gottheit Christi und verurteilt die Halbheit jener, die die Lehre von der Gottheit Christi fallen lassen, aber dennoch ihn den unbedingten Herrn und Meister nennen, ihn zum Mittelpunkt des religiösen Kultes machen und ihr ganzes religiöses Leben an ihn binden.

Aber verfällt *Eucken* schließlich nicht doch derselben Halbheit? Er leugnet die Fundamentalwahrheiten des Christentums und will es radikal umbilden, und meint dennoch Christ zu bleiben. Da hat *D. F. Strauß* offener und vom rationalistischen Standpunkt aus auch richtiger auf die Frage geantwortet: Können wir noch Christen sein? — Ohne Christus mit seiner wahren Gottheit und Menschheit gibt es kein Christentum, das den Namen verdient.

6) Noch eine Beobachtung verdient hier notiert zu werden, obschon auch sie dem theologischen Leser nichts ganz Neues bietet: Einzelne rationalistische Einwürfe gegen die katholische Erlösungslehre, denen man auch bei *Eucken* und anderen Rationalisten begegnet, wurden vor einer Reihe von Jahren auch von einzelnen katholischen Theologen mit großem Nachdruck und einer gewissen Gereiztheit vertreten; sie hatten aber schon bei Thomas und anderen großen Theologen der Vorzeit ihre solide Lösung gefunden.

Aus den vorstehenden Bemerkungen ergibt sich zur Genüge, daß *B.s* Antikritik von Euckens Kritik der Christologie eine verdienstvolle Arbeit bedeutet und insbesondere sehr geeignet erscheint, in gebildeten Laienkreisen aufklärend und ermutigend zu wirken. Der Verfasser beschließt seine Schrift in zutreffender Weise zusammenfassend mit folgenden Worten: „Eucken, der sich in edler Weise vom Materialismus abwendet, hält in allen wesentlichen Punkten sachlich am Rationalismus als Leugnung des Übernatürlichen, und Pantheismus fest, wenn er sie auch in Worten ablehnt, und so ist auch ihm der Gottmensch zum Stein des Anstoßes, an dem sein System, wie so viele antichristliche Systeme, zerschellen wird: opinionum commenta delet dies! Jesus Christus aber, Gottes Sohn, hochgelobt in Ewigkeit, dem wir anbetend huldigen, ist gestern und heute, auch in Ewigkeit Hebr 13,8".

Innsbruck. Josef Müller S. J.

Das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches Postulat. Ein Beitrag zur Frage über das menschliche Wissen Christi von Dr. phil. u. theol. *Joseph Marić*, Privatdozent an der Universität Zagreb. Agram 1916. Kommissionsverl. L. Hartmann (80 S. gr. 8°). K 3.—.

Schon im Jahre 1914 lieferte Dr. *Marić* einen wertvollen Beitrag zur Frage über die relative Allwissenheit der Menschheit Christi in der Schrift: *De Agnoëtarum doctrina. Argumentum patristicum pro omniscientia Christi hominis relativa.* Wie von der theologischen Kritik anerkannt wurde, gelang ihm jedenfalls der Nachweis, daß die Agnoeten die menschliche Seele Christi vor Augen hatten, wenn sie dem Menschen Christus ein Nichtwissen zuschrieben; ebenso bewies er zweifellos, daß gerade diese Lehre von einem Nichtwissen der Seele Christi von den Hauptgegnern des Agnoëtismus, wie Gregor dem Großen, Eulogius, Sophronius, Johannes Damascenus mit aller Schärfe zurückgewiesen und sogar als Häresie gebrandmarkt wurde, so daß in der Folge die Annahme einer Unwissenheit der Seele Christi vollständig aus der Theologie verschwand und vier Jahrhunderte später zuerst bei den Adoptianern und dann den Theologen der Neuzeit wieder einzelne Vertreter fand. — Im Anschluß an die genannte Schrift bietet *M.* nunmehr einen neuen Beitrag zur Frage über das menschliche Wissen Christi, indem er hauptsächlich von den in der ersten Schrift gelegten Grundlagen aus die Ansichten von vier neueren Theologen, nämlich *Lebreton, Schell, Lepin, Loisy,* die (Lepin ?) einer Beschränkung der menschlichen Erkenntnis Christi auch bezüglich der tatsächlichen Dinge das Wort reden, einer in der Form gemäßigten und ruhigen, sachlich soliden und im Wesentlichen begründeten Kritik unterzieht. .

Es könnte scheinen, daß *Lepin* und *Loisy* in den Rahmen der Schrift weniger hineinpassen, wenn auch aus entgegengesetzten Gründen: Loisy ist Modernist, ja einer der Väter des Modernismus; er anerkennt keine Menschwerdung und sieht in Christus einen bloßen Menschen; er steht sonach mit den anderen genannten Theologen nicht auf dem gemeinsamen Fundamente des katholischen Glaubens. Was aber *Lepin* betrifft, so scheint nicht erwiesen zu sein, daß er der menschlichen Seele Christi irgendeine Unwissenheit in Bezug auf etwas Tatsächliches zuschreibt. Jedenfalls beweisen das nicht die vom Verfasser angeführten Texte, und andere beweiskräftige dürften nicht beizubringen sein. *Lepin* unterscheidet in der Seele Christi eine doppelte Erkenntnis: erstens eine übernatürliche in der höheren Region des Geistes, die als Gegenstand alles hat, was einem geschaffenen

Geist von dem göttlichen Licht mitgeteilt werden kann und die mit voller Sicherheit alle tatsächlichen Dinge und insbesondere auch die zweite Ankunft des Herrn mit allen ihren Umständen umfaßte (vergl. Jésus Messie et Fils de Dieu, 2. édit. p. 376 u. 417 ss.); zweitens eine gewöhnliche und praktische, freilich auch ausgezeichnete und irrtumslose, aber beschränkte und mit einer teilweisen Unwissenheit vereinbarliche. Von dieser letzteren glaubt er dann die Worte des Herrn über den Tag des letzten Gerichtes verstehen und so eine leichtere und natürlichere Erklärung derselben geben zu können (ibid. p. 375 u. 417 ss). Man mag einzelne Ausführungen *L.s* zu dieser Unterscheidung weniger entsprechend finden; aber die Unterscheidung in sich ist begründet, sie fällt mit der von den Theologen allgemein gemachten zusammen, sie bedingt keine absolute Unwissenheit in der Seele Christi, namentlich nicht in Bezug auf den Tag des letzten Gerichtes; ja im Wesentlichen dürfte sie auf die Unterscheidung *Gregors des Großen* in seinem Brief an Eulogius zurückgehen, die der Verfasser selbst anführt: Hoc intelligi subtilius potest, quia incarnatus unigenitus factusque pro nobis homo perfectus in natura quidem humanitatis novit diem et horam judicii, sed tamen hoc non ex natura humanitatis novit. Quod ergo in ipsa novit, non ex ipsa novit . . . Die Ausführungen über *Lepin* scheinen demnach einer Korrektur zu bedürfen oder würden am besten ausgeschieden werden.

Im Übrigen beschäftigt sich der Verfasser mit *Lepin* nur vorübergehend und nebenbei. Die sich gestellte Hauptaufgabe bestimmt er folgendermaßen: „Es gilt den Beweis zu erbringen, daß die Überlieferung, auf die sich *Lebreton* und *Schell* berufen, ein Nichtwissen der menschlichen Seele Christi als ein soteriologisches Postulat nicht kennt, und daß darum die Berufung dieser Autoren auf die Tradition keine Berechtigung hat" (Einleitung S. 3). Man wird dem Verfasser die Anerkennung nicht versagen können, daß er diese Aufgabe im Wesentlichen gelöst hat, wenn auch vielleicht die eine oder andere Bemerkung weniger entsprechend erscheinen möchte. Das gewichtige Zeugnis der katholischen Gegner des Agnoëtismus kann in keiner Weise dadurch beseitigt oder eingeschränkt oder auch nur geschwächt werden, daß die Kirchenväter den Agnoëtismus nur in seiner Verbindung mit einer falschen Ein-Natur-Lehre oder in seiner Abhängigkeit von ihr verworfen hätten; sie sprechen sehr klar und verwerfen ohne Einschränkung jedes Nicht-Wissen der Seele Christi auch an solchen Stellen, wo sie die Frage ex professo behandeln. Sie konnten auch logischer Weise gar nicht anders, da sie die relative Allwissenheit der Seele Christi aus der hypostatischen Ver-

einigung mit dem Worte erschlossen und mit dieser Vereinigung jede Unwissenheit der menschlichen Seele als unvereinbar erklären, aus welchem Grunde immer eine solche Unwissenheit angenommen würde. So sagt der hl. *Gregor der Große* ausdrücklich: Res autem valde manifesta est, quia quisquis Nestorianus non est, Agnoeta esse nullatenus potest (l. c.). Es bleibt demnach die Beweisführung des Verfassers in ihrer vollen Kraft bestehen.

Der Tatbestand in der ganzen Frage ist so nunmehr folgender: die lateinischen Väter, welche sich in der Frage äußerten, insbesondere Hilarius, Hieronymus, Augustinus, Gregorius M. haben ein Nichtwissen der menschlichen Seele Christi nicht zugegeben, sondern ganz klar ihre relative Allwissenheit gelehrt und sie entschieden betont; bei den griechischen Vätern herrschte in der Zeit des Arianismus bis zum 5. Jahrhundert keine einhellige klare und feste Lehre; bei einzelnen Vätern ist eine Unklarheit und ein Schwanken nicht zu verkennen; die Frage war eben noch nicht ex professo behandelt und geklärt. Sie wurde aber dann im Kampfe gegen den Agnoëtismus ex professo untersucht und die Folge war, daß jede Unklarheit und jede Unsicherheit aus der katholischen Theologie auch bei den Griechen völlig verschwand, wie das z. B. aus den einschlägigen Erörterungen des Damaszeners erhellt; und seit Beginn des 7. Jahrhunderts bis auf unsere Zeit lehren die katholischen Theologen in ihrer moralischen Gesamtheit die relative Allwissenheit der Seele Christi mit aller Klarheit und allem Nachdruck. Überdies aber hat diese Lehre unverkennbar eine kräftige Stütze an jenen Stellen der hl. Schrift, die dem Menschen Christus die Fülle der Weisheit und Erkenntnis zuschreiben, und anderen, die über die Betätigung einer Erkenntnis berichten, die auch die geheimsten Gedanken und das Dunkel der Zukunft durchdringt. Sie entspricht auch einzig der Stellung des Gottmenschen; sie gebührt, wie die Theologen betonen, seinem Charakter als Haupt der gegenwärtigen Heilsökonomie, als gottgesandtem ersten Lehrer der Menschheit, als Richter der Lebendigen und Toten. Eine Lehre aber mit diesem Charakter kann nach den Prinzipien der katholischen Theologen und den Bestimmungen des kirchlichen Lehramtes nicht mehr als freie Meinung betrachtet werden; der katholische Theologe kann sie nicht aufgeben und noch weniger eine positiv ablehnende Stellung gegen sie einnehmen. Das verbietet schon allein die Tatsache ihrer Überlieferung seit dem Anfange des 7. Jahrhunderts durch alle Jahrhunderte bis auf unsere Tage und ihre Alleinherrschaft in allen theologischen Schulen während dieser ganzen Zeit. Beherzigenswerte Worte darüber hat schon im Jahre 1879 Knabenbauer in

einem trefflichen Artikel über die menschliche Erkenntnis des Herrn gesprochen (Stimmen aus Maria Laach Bd. 16 S. 134 ff).

Es ist das Verdienst des Verfassers, den patristischen Beweis für die relative Allwissenheit der Seele Christi und namentlich ihrer Kenntnis des letzten Gerichtstages in helleres Licht gestellt und vom Standpunkt der Väterlehre aus die Unhaltbarkeit der abweichenden Meinungen einiger neueren Theologen nachgewiesen zu haben.

M. betont auch, daß die ganze mittelalterliche Scholastik einhellig die Lehre von der relativen Allwissenheit der Seele Christi gelehrt hat; und auf den Einwand *Lebretons*, daß Bonaventura und Scotus dem Menschen Christus zwar eine habituelle, nicht aber eine stets aktuelle Erkenntnis alles Wirklichen zugeschrieben haben, und daß man also gestützt auf ihre Auktorität zugeben könne, die Seele Christi habe trotz ihres Anrechtes aus freiem Verzicht in einem gegebenen Augenblicke seines Lebens oder sogar während des ganzen irdischen Lebens einige Dinge, besonders den Tag des Gerichtes nicht gewußt, antwortet er folgendermaßen: „Man müßte also annehmen, Christus wäre einem wirklichen Nichtwissen freiwillig unterworfen gewesen in derselben Zeit, in der er sich einer habituellen Allwissenheit erfreute“ (S. 38), und sieht darin wohl einen Widerspruch. Und gewiß verrät es eine zum wenigsten sonderbare und unharmonische Auffassung, bei einem habituellen Wissen einer Sache von einem andauernden aktuellen Nichtwissen derselben zu reden, besonders wenn sie wie der Tag des letzten Gerichtes zur Sprache kommt. Aber der Einwurf *L.s* kann viel wirksamer zurückgewiesen werden; er beruht auf einem zweifellosen Mißverständnis der beiden großen Scholastiker. *Bonaventura* lehrt in klarer, unzweideutiger Weise, daß die Seele Christi immer alles Tatsächliche erkannte. In seinem kostbaren Breviloquium unterscheidet er eine fünffache Art der Erkenntnis in Christus: „In universo fuerunt in Christo quinque modi cognoscendi: Primus est secundum divinam naturam; et hoc modo cognovit omnia actualia et potentialia, finita et infinita, cognitione actuali et comprehensiva. Secundus est per gloriam; et hoc modo cognovit omnia actualia et finita, cognitione actuali et comprehensiva, infinita vero cognitione habituali vel excessiva. Tertius est per gratiam; et hoc modo cognovit omnia spectantia ad humani generis redemptionem. Quartus est secundum naturam integram cujusmodi fuit in Adam; et hoc modo cognovit omnia, quae spectant ad universi constitutionem. Quintus est secundum sensibilem experientiam; et hoc modo cognovit omnia, quae veniunt ad organa sensuum. secundum quem modum dicitur, quod didicerit ex his, quae passus est, obedientiam (P. 4 c. 4). In Betracht kommt hier vor allem die 2. Art der Erkenntnis; es ist

nichts anderes, als die beseligende Anschauung Gottes; sie begreift nach Bonaventura in sich die aktuelle und erschöpfende Erkenntnis alles Wirklichen und Endlichen, also auch des Tages des letzten Gerichtes, und nur die habituelle Erkenntnis der unendlich vielen möglichen Dinge. Denn die unendlich vielen möglichen Dinge können wenigstens zugleich und aktuell nur von einer unendlichen und die göttliche Wesenheit erschöpfenden Erkenntnis erfaßt werden; und so konnte die menschliche Erkenntnis Christi, die ja doch endlich ist und bleibt, in Bezug auf die unendliche Menge der möglichen Dinge nur eine habituelle sein, indem die menschliche Seele Christi durch die selige Anschauung der göttlichen Wesenheit, des Fundamentes und Vorbildes der möglichen Dinge, befähigt ist, auch diese zwar aktuell, aber niemals alle auf einmal zu erkennen. Die von *Lebreton* angeführte Stelle (In 3 d. 14 a. 2 q. 3) besagt nichts von dieser Lehre Verschiedenes, sondern stimmt ganz genau mit derselben überein; *B.* lehrt hier wiederum, daß die Seele Christi nicht eine aktuelle, sondern nur eine habituelle Erkenntnis alles Wahren d. i. des Wirklichen und Möglichen habe; damit schließt er aber offenkundig die aktuelle Erkenntnis aller wirklichen Dinge, die eben in endlicher Zahl sind, nicht aus. Überdies schließt *B.* in Übereinstimmung mit den übrigen Scholastikern jeden inneren Fortschritt der Erkenntnis in der Seele Christi durch Erfahrung aus und erklärt zudem, daß das göttliche Wort in keiner Weise mit andern Mängeln der menschlichen Natur auch deren Unwissenheit annehmen konnte (In 3 d. 14 a. 1 q. 2); diese beiden Sätze fordern aber wiederum mit logischer Notwendigkeit für die Seele Christi die relative Allwissenheit, d. h. die aktuelle Erkenntnis alles Wirklichen. Das möge über Bonaventura genügen. *Scotus* aber stimmt mit *Bonaventura* vollständig überein (In 3 d. 14 q. 2 n. 20. 24). *Lebreton* irrt sonach zweifellos, indem er bei *Bonarentura* und *Scotus* die habituelle Erkenntnis alles Möglichen mit einer habituellen Erkenntnis alles Wirklichen verwechselt. Seine Annahme der Zulässigkeit eines Nichtwissens in der Seele Christi in Bezug auf den Tag des letzten Gerichtes hat daher bei diesen großen Theologen nicht die geringste Stütze; beide lehren mit der ganzen Scholastik das gerade Gegenteil.

Wie schon oben bemerkt wurde, hatte der Verfasser sich nicht die Aufgabe gestellt, eine erschöpfende Darlegung und Verteidigung der relativen Allwissenheit der Seele Christi zu bieten; man kann es deshalb nicht tadeln, daß weder die einschlägige Lehre der hl. Schrift noch die inneren Gründe einer eingehenderen Erörterung unterzogen werden.

Aber es wäre doch schon mit Rücksicht auf den Titel seiner Schrift: das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches

Postulat, wünschenswert gewesen, wenn er die von den Gegnern der Natur der Sache entnommenen Einwürfe näher untersucht und eingehender widerlegt hätte. Hieher gehört an erster Stelle der eben im Titel angedeutete Einwurf, daß der Sohn Gottes, wie andere Mängel der menschlichen Natur, so auch ihre Unwissenheit und Irrtumsfähigkeit zum Zwecke der Genugtuung und Erlösung annehmen konnte. Die Lösung des Einwurfs ist ja auch nicht schwer und liegt nahe: der Unterschied zwischen den angenommenen Mängeln, wie der Leidensfähigkeit u. s. w. einerseits und der Unwissenheit und Irrtumsfähigkeit andererseits ist offenkundig: die Theologen haben nicht unterlassen, auf denselben hinzuweisen und der *hl. Thomas* (?) legt ihn in prägnanter und klassischer Weise dar: „Ordo satisfactionis requirit, ut per poenas, quas peccator in bonis commutabilibus patitur, revocetur ad Deum. Huic autem revocationi contrariae sunt illae poenae, quibus homo separatur a Deo. Nullus igitur per hoc satisfacit, quod privatur gratia, vel quod ignorat Deum, vel quod habet inordinatam animam, quamvis hoc sit poena peccati; sed per hoc satisfacit, quod in seipso aliquem dolorem sentit, et in exterioribus rebus damnum. Non igitur Christus illos defectus assumere debuit, quibus homo separatur a Deo, licet sint poena peccati, sicut privatio gratiae, ignorantia et huiusmodi. Per hoc enim minus idoneus ad satisfaciendum redderetur, quia imo ad hoc, quod esset auctor humanae salutis, requirebatur, ut plenitudinem scientiae et gratiae possideret" (comp. theol. c. 226). Vielleicht wird der Verfasser bei einer wünschenswerten Neuauflage seine Schrift ergänzen und ausbauen. Dann wären auch einige andere nebensächliche Unvollkommenheiten zu verbessern, wie z. B. eine ganze Reihe von Druckfehlern und einige nicht entsprechende deutsche Ausdrücke. Zu korrigieren ist der falsche, sicher nur auf einem Versehen beruhende Satzteil: „daß der historische Christus mit der Gottheit vereinigt war"; der historische Christus ist Gott; also nicht er selbst, wohl aber seine Menschheit ist mit der Gottheit d. i. dem ewigen Worte vereinigt. — Diese kleinen Mängel der Schrift sind wohl dem Umstande zuzuschreiben, daß der Verfasser dieselbe als Feldkurat auf dem östlichsten Kriegsschauplatze fertig stellte.

Sein Verdienst, einen wertvollen Beitrag zur Frage über die relative Allwissenheit der menschlichen Seele Christi geliefert zu haben, bleibt bestehen. Möge seine Schrift die gebührende Beachtung finden.

Innsbruck. Josef Müller S. J.

Die heiligen Schutzengel. Ein Büchlein zur Belehrung und Erbauung. Von *Christian Pesch S. J.* Freiburg im Breisgau 1917, Herdersche Verlagshandlung (XII + 396 S.) kl. 8°. M 3.20.

Der durch seine zahlreichen dogmatischen Arbeiten bestbekannte Verfasser hat es im vorliegenden Werke unternommen, die ebenso bedeutungsvolle wie anziehende und tröstliche Lehre von den heiligen Schutzengeln gründlich, allseitig und für weitere Kreise verständlich „in der Weise zu behandeln, daß sowohl der theologischen Zuverlässigkeit wie der Erbauung Rechnung getragen“ werde (S. VI). Zu diesem Zwecke führt er dem Leser in drei Teilen den Engelglauben nach der Lehre der Kirche, im Leben der Kirche und im Gebet der Kirche vor.

Der erste Teil enthält fünf Kapitel. Im 1. (S. 8—26) wird das Dasein, die Persönlichkeit und geistige Natur der Engel im allgemeinen durch zahlreiche Zitate aus der hl. Schrift sowie aus den Werken der Väter und der großen Theologen des Mittelalters eingehend nachgewiesen. Das 2. Kapitel (S. 26—53) bietet die biblische, patristische und scholastische Begründung der katholischen Lehre über die Schutzengel im besonderen. Diese zwei Kapitel bilden die solide dogmatische Grundlage für den ganzen weiteren Aufbau. Im 3. Kapitel (S. 54—85), das von den Dienstleistungen der Schutzengel handelt, beschränkt sich der Verfasser beim Nachweis seiner Aufstellungen auf drei Quellen: das Buch Tobias, den „Hirten“ des Hermas und die diesbezügliche Lehre des hl. Augustinus. Zum Schlusse beantwortet der Autor die Frage, warum es trotz der eifrigen Tätigkeit der guten Geister so viele Unglücksfälle in der Welt gebe, durch Hinweis auf die alles lenkende göttliche Vorsehung, die aus den weisesten und liebevollsten Gründen den Engeln nicht gestatte, jegliches Leid von ihren Schützlingen abzuwenden. Im 4. Kapitel werden unsere Pflichten gegen die Engel eingehend erörtert (S. 85—96). Das fünfte (S. 96—106) dient dem Nachweis, daß die Verehrung und Anrufung der heiligen Engel, wie sie in der katholischen Kirche üblich ist, der Lehre der Schrift und der Kirchenväter sowie der Praxis des christlichen Altertums, mit Einschluß der ersten drei Jahrhunderte, vollkommen entspricht und darum als erlaubt und nützlich angesehen werden muß.

Der zweite Teil (S. 107—184) behandelt in vier Kapiteln den Engelglauben im Leben der Kirche und ihrer Heiligen. Natürlich war hier noch mehr als im vorigen Teile weise Auswahl geboten. Es werden in vier Gruppen vorgeführt je vier Zeugen aus der Märtyrerperiode (Perpetua und Felizitas; Polykarp; Felix von Nola; Vinzenz von Saragossa), aus der Blütezeit des ägyptischen Mönchtums

(Antonius; Pachomius; Makarius der Große; Isaak von Ninive), vier apostolische Männer (der Ordensstifter Dominikus; Heinrich Seuse; Petrus Faber; Petrus Canisius) und ebensoviele Vertreterinnen der Frauenwelt (Gertrud; Hildegard: Franziska Romana; Maria Franziska von den Fünf Wunden Jesu Christi). Der Verfasser behauptet nirgends, daß alle einzelnen hier berichteten Visionen, Engelserscheinungen und Wunder als unumstößlich feststehende historische Tatsachen zu betrachten seien; im Gegenteil macht er selbst (S, 107—111 und 180—184) den Leser darauf aufmerksam, daß weder die betreffenden Heiligen noch ihre Lebensbeschreiber in dieser Beziehung über jeden Irrtum erhaben waren und daß darum derartige außerordentliche Vorkommnisse „in keiner Weise Beweggrund unseres Engelglaubens“ sein können; anderseits wird aber doch vor übermäßiger Zweifelsucht gewarnt.

Der dritte Teil des Werkes führt uns den Engelglauben vor im Gebet der Kirche, sowohl im offiziellen liturgischen: Brevier und Messe des Schutzengelfestes, die beide in wohlgelungener deutscher Übersetzung vollinhaltlich abgedruckt sind (S. 198—294), als auch in den Privatandachten einzelner Christen (S. 294—342). Unter den letzteren finden sich drei sehr schöne und inhaltsreiche Schutzengelbetrachtungen des hl. Aloysius, kleine Tagzeiten nach P. Nakatenus S. J., eine Litanei zu den hl. Engeln und mehrere andere kleinere Gebete. Die Einleitung zu diesem Teil ist eine „Vorbemerkung“, die hochinteressante Aufschlüsse gibt über die Bedeutung der kirchlichen Gebete für die Feststellung der Glaubenslehre, über die Einrichtung des Breviers und über die verschiedene dogmatische Bewertung seiner Bestandteile, insbesondere der verschiedenen Lesungen (Bibelabschnitte, Väterhomilien, Lebensbeschreibungen). Alles ist wohl abgewogen und genau präzisiert; man erkennt sofort den gewiegten Dogmatiker.

Ein Anhang bringt die herrliche Schutzengelpredigt, die *Bossuet* bei Einweihung einer Engelkirche gehalten. Die Übersetzung ist vorzüglich (nur steht S. 346 „anhängen“ statt „anhangen) und muß man für diese schöne Beigabe gewiß dankbar sein; desgleichen für das alphabetische Register am Ende des Werkes (S. 391—396).

Einen doppelten Zweck hatte der Verfasser bei Herausgabe dieses Büchleins vor Augen: Belehrung und Erbauung. Den ersteren hat er sicher vollständig erreicht. Es ist ihm gelungen, ein Werk zu schreiben, das wie kein anderes in deutscher Sprache die katholische Lehre von den Engeln gründlich und allseitig zur Darstellung bringt. Dies gilt namentlich vom ersten, grundlegenden Teile, der dem Traktat De Angelis im 3. Bande der lateinischen Dogmatik des nämlichen Autors entspricht. Hier ist auch überall die rechte Mitte zwischen dem zuviel und zuwenig eingehalten.

Fragen von größerer Bedeutung werden an Ort und Stelle ausführlich erörtert; andere hingegen, die nur den Fachmann interessieren, hat der Verfasser absichtlich übergangen oder nur kurz angedeutet, um dann in gelehrten „Anmerkungen" am Schluß des Buches (S. 371—389) auf weitere wissenschaftliche Quellen zu verweisen, aus denen sich der Leser eingehendere Aufschlüsse verschaffen kann. Den Zweck der Erbauung hätte der Verfasser noch wirksamer erstrebt, wenn er, wie dies in der Einleitung (S. 1—7) tatsächlich geschehen, so auch späterhin die vorkommenden Schrifttexte noch weitläufiger erklärt, passende Vergleiche und andere Illustrationsmittel freigebiger verwertet und zahlreichere Nutzanwendungen eingeflochten hätte. Übrigens sind die im zweiten und dritten Teil gebotenen Gaben ein willkommener Ersatz für diesen Abgang. Und so kann das schöne Büchlein allen frommen Christen, zumal Priestern und höher gebildeten Laien, bestens empfohlen werden.

Innsbruck. Josef Oberhammer S. J.

L'Inspiration des Divines Écritures, principes et applications par *H. Merkelbach*, licencié en théologie de l'université de Louvain, professeur de dogme au grand séminaire de Liége. 2. éd. Liége, H. Dessain, 1913. 96 S.

In der Art, wie dies *Hummelauer* in seiner Schrift „Exegetisches zur Inspirationsfrage" getan, gibt uns *Merkelbach* in dem vorliegenden Büchlein eine systematische Darlegung modern-katholischer Theorien über die Inspiration der hl. Schrift mit umso größerem Freimut, als er glaubt, daß manche dieser Theorien sich bereits das Bürgerrecht in der katholischen Theologie erworben, andere sich bereits definitive Geltung verschafft hätten (S. 4). Wie fast alle Vertreter dieser Richtung, ist auch er stark in Behauptungen, aber schwach im Beweisen. Wie viele aus ihnen nimmt auch er seinen Ausgang von einer radikalen Bekämpfung Kard. *Franzelins,* dessen klassisches Buch „Tr. de divina traditione et Sciptura" — unser Autor kann nicht umhin, es zuzugeben — durch 25 Jahre hindurch die katholische Theologie ohne Widerspruch beherrscht und, was noch mehr ist, tiefgreifenden Einfluß auf die Abfassung der Enzyklika Leos XIII *Providentissimus Deus* gewonnen hat, deren Erlaß in diese Zeit fällt und oft so sehr gerade die grundlegenden Anschauungen des Kardinals vertritt, daß man ihn selbst darin zu hören vermeint.

Zwei Punkte sind es vor allem, die man dem gelehrten Kardinal zum Vorwurfe macht: er habe einen unglücklichen

Ausgangspunkt für seine Untersuchung des Inspirationsbegriffes genommen — er habe Inspiration zu sehr mit Offenbarung verwechselt, sei ein Anhänger der Offenbarungs-Inspirations-Theorie.

1. Was den ersten Klagepunkt betrifft, so sei es äußerst ungeschickt, die ganze Untersuchung in dieser Frage mit *Franzelin* auf den Satz aufzubauen, daß Gott der Autor der hl. Schrift sei; der terminus *auctor* sei nämlich zweideutig, und so werde er auch vom Kardinal in die Beweisführung gezogen; da sei es denn doch viel mehr zu empfehlen, vom menschlichen Verfasser als der Instrumentalursache der Schrift auszugehen. — Ob uns damit wirklich so viel geholfen wäre?

An sich möchte man denken, es sei dies so ziemlich einerlei; denn die beiden Begriffe *auctor* oder *causa principalis* und *causa instrumentalis* oder besser in unserer Sache *causa ministerialis* sind ja korrelativ und nur aus ihrer Wechselbeziehung verständlich und erklärbar, wie denn auch unser Verfasser am Schlusse seiner Darlegung zu demselben Resultate kommt, wie Franzelin. Man lese nur, was er hierüber S. 29 f zusammenfassend sagt. Damit hängt dann auch zusammen, daß Gott in demselben Augenblicke in ganz unzweideutiger Weise als Autor (causa efficiens) der Schrift in die Beweisführung eintreten kann, in dem der inspirierte Schriftsteller als deren Instrumentalursache erfaßt und erwiesen ist.

Auf der anderen Seite aber ist sehr wohl zu beachten, daß die eigentlichen Beweisquellen der kirchlichen Tradition, wo sie von Inspiration sprechen, immer wieder auf den Begriff *Deus est auctor* zurückgreifen. Man lese nur, um von früheren Äußerungen des kirchlichen Lehramtes zu schweigen, was das Vatikanische Konzil im 2. Kapitel der 2. Sitzung über den Gegenstand definiert: „Libros novi et veteris testamenti Ecclesia pro sacris et canonicis habet ... propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem atque ut tales ipsi ecclesiae traditi sunt". Auch ist dieses und dieses Prinzip allein es, woraus die Enzyklika Leos XIII uns den Begriff der Inspiration erläutert; es genüge hier auf die eine Stelle hinzuweisen: „Nihil admodum refert, Spiritum sanctum assumpsisse homines tamquam instrumenta ad scribendum, quasi non quidem primario auctori, sed scriptoribus inspiratis quidpiam falsi elabi potuerit; nam supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et recte mente conciperent et fideliter conscribere vellent et apte infallibili veritate exprimerent: Secus non ipse esset auctor sacrae Scripturae universae".

Eine besondere Stütze glaubt *M.* am hl. Thomas zu gewinnen, der uns gerade den Begriff der *causa instrumentalis* mit besonderer Genauigkeit umschrieben habe. Aber er vergißt, daß derselbe Heilige doch auch manches, und zwar nicht weniger bedeutungsvolles über den Begriff des *auctor* oder der *causa principalis* zu sagen weiß. Die Stellen finden sich im Index der Werke des Heiligen angegeben und wären gleich sorgfältig in Erwägung zu ziehen[1]).

Schließlich ist es ganz und gar falsch, daß Franzelin den Begriff *auctor* zweideutig in seinen Beweisgang einführe. Bevor er zum Beweise übergeht, legt er ganz deutlich aus den Quellen der Offenbarung dar, wie jener Begriff zu verstehen sei und erst so nimmt er denselben in seine Beweisführung auf. Das sind Dinge, die schon oft und oft auseinandergesetzt worden sind, aber ebenso oft von den Gegnern des Kardinals absichtlich oder unabsichtlich außer acht gelassen werden.

2. Der zweite Anstoß an der Lehre Franzelins ist, daß er den Begriff Inspiration allzu sehr mit dem ganz verschiedenen Begriffe der Offenbarung verwechsle. Ob sich der Verfasser wohl getraut hätte, eine derartige Behauptung zu Lebzeiten des Kardinals aufzustellen? Doch hören wir ihn selber! Ganz versteckt in einer Fußnote auf S. 37 gibt er uns den folgenden Aufschluß: „On peut dire cependant que c'est une révélation, si l'on entend par là n'importe quelle locution divine. L'écriture est la parole de Dieu, qui s'adresse non pas à l'auteur, mais par l'auteur à nous. C'est aussi une révélation au sens large, en tant que connaissance divinement infuse à l'écrivain inspiré". Nun nichts anderes behauptet der Kardinal, wenn er behauptet, daß zur Inspiration auch eine göttliche Erleuchtung gehöre, damit der menschliche Autor erfahre, was er als Werkzeug Gottes zu schreiben habe. Wieder sind es aber ganz elementare Dinge, über die man sich fast scheut unter Theologen eingehender zu disputieren.

---

[1]) Besonders möchte ich auf Stellen verweisen, wie sie sich z. B. S. Th. III q. 62 a. 1 c findet: „Causa instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente; unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti; sicut lectus non assimilatur securi, sed arti quae est in mente artificis". Wenn aber der Effekt, in unserem Falle das Inspirierte, der Instrumentalursache nicht sich verähnlicht, kann es aus ihr auch nicht erklärt werden, ebensowenig wie ich die Schreinerkunst aus dem Beile erklären kann.

3. Im übrigen können wir hier unmöglich Einzelheiten hervorkehren, die in dem kleinen Büchlein ohne hinreichenden Beweis behauptet werden und doch so manches Bedenken wachrufen. Wir kämen damit an kein Ende. Wenn der Verfasser aber auf S. 83 die Unfehlbarkeit der Kirche in Bezug auf die Authentizität der hl. Bücher bestreitet, so scheint er entschieden zu weit zu gehen, selbst wenn er unter Authentizität zunächst nur die Autorenfrage der hl. Bücher verstehen sollte. „L'église — so sagt er — d'ailleurs n'est pas infaillible dans les questions d'authenticité, ni dans l'interprétation des passages de l'Écriture qui la concerne; son autorité s'étend aux questions de foi et de morale, elle n'a pas directement pour mission de trancher des faits d'ordre historique; aussi n'a-t-elle jamais défini l'authenticité d'aucun livre".

Eine mehr allgemeine Bemerkung sei hier noch gestattet. Die Inspiration der Schrift gehört zu den Gegenständen des Glaubens; für solche erwartet man Beweise vor allem aus den Quellen des Glaubens. Franzelin seinerseits stützt sich in der ausgiebigsten Weise auf die Lehre der Schrift und der Väter; für die Sondertheorien unseres Verfassers sucht man dergleichen Beweise vergebens. Zum wenigsten hätten die Erlasse der biblischen Kommission eine weit eingehendere Beachtung verdient. Statt dessen erscheinen allenthalben Autoritäten wie Loisy, d'Hulst, Lagrange u. s. w.. S. 54 liest man den Satz: „On s'est aussi demandé si la Bible pouvait renfermer des légendes et des mythes. Les critiques ont hésité quelque temps; mais depuis que le P. *Lagrange* s'est définitivement prononcé pour la négative, la question semble tranchée". Das dürfte der Hingebung an *L.* doch etwas zu viel sein.

Innsbruck. Emil Dorsch S. J.

Kurzgefaßter Kommentar zu den 4 hl. Evangelien. Von *Franz X. Pölzl.* III: Johannes (mit Ausschluß der Leidensgeschichte). 3. Aufl. Graz u. Wien, Styria, 1914. XXVIII + 433 S. 8°. K 6.40. II. Band, 1. Teil: Markus (mit Ausschluß der Leidensgeschichte). 2. umgearbeitete Auflage von *Theodor Innitzer.* Ebd. 1916. XXIV + 300 S. 8°. K 5.20, geb. K 6.60.

Es war dem hochverdienten Prälaten *Pölzl* noch vergönnt, in seinem Todesjahre 1914 die dritte Auflage seines Evangelienkommentares mit dem Erscheinen der Erklärung des Johannesevangeliums begonnen zu sehen. Sein Nachfolger auf der Wiener Lehrkanzel, Prof. *Innitzer*, hatte zunächst noch die Aufgabe zu

erfüllen, die zweite Auflage zum Abschluß zu bringen durch die Neubearbeitung der Erklärung des Mk, welche noch ausständig geblieben war, da dieses Evangelium natürlich am wenigsten eine selbständige Erklärung findet.

Betreffs der äußeren Einrichtung der beiden Kommentare fällt es als eine gelungene Abänderung auf, daß die philologischen und archäologischen Bemerkungen nicht mehr wie früher der Erklärung vorausgeschickt sind, sondern mit ihr verflochten werden. Der Rezensent hatte, da er *Pölzls* Kommentar zur Leidensgeschichte als Textbuch verwendete, mehr als genug Gelegenheit zu verspüren, wie wenig die ursprüngliche Anordnung sich empfiehlt — die aus dem Kontext herausgerissenen Bemerkungen können vielfach nicht gewürdigt werden, so lange die unmittelbar vorausgehenden Verse noch keine Erklärung gefunden haben.

1. Die 3. Auflage des Johanneskommentars zeugt vom unermüdlichen Bestreben des nun in Gott ruhenden Verfassers, sein Werk zu verbessern und die neuere Literatur zu verwenden.

Zu den Einzelheiten, welche *Innitzer* leicht wird verbessern können, gehört einmal die Form Jehowa S. VIII u. ö. — Zum Kanawunder wäre manches Neuere nachzutragen, z. B. aus *L. Fonck*, Wunder des Herrn I² 127—189. Die übliche Angabe, daß der griechische Metretes Jo 2,6 gegen 40 Liter betrage, ist in Zweifel gezogen worden durch *Germer-Durand* in seinem sehr wertvollen Aufsatze „Mesures de capacité des Hébreux au temp d'Évangile (Conférences de Saint-Étienne 1909—1910) 89—106. Der emsige Forscher kann zwar die Gleichsetzung des Metretes mit dem hebräischen Bath nicht mit vollgültigen Beweisen erhärten und sein Ansatz: 1 Bath ist 21¼ l steht im Widerspruch mit dem, was neuerdings *Samuel Krauß*[1]) und *Fr. Kortleitner*[2]) auf gute Angaben gestützt (für ein Volum von gegen 40 Liter) vorbringen. Aber eine neuerliche Überprüfung der schwierigen Frage auf Grund der Funde *Germer-Durands* wäre nicht überflüssig. Vgl. die Abhandlung von *C. F. Lehmann-Haupt*, Die hebräischen Maße und das pheidonische System in: Klio 14 (1915) 345—370, in der das Bath = 45 l angesetzt wird.

S. 96 heißt es, der Jakobsbrunnen bei Sichem sei „meist wasserleer", und „an Stelle der verfallenen Kirche befindet sich jetzt nur eine Kapelle". Beides ist unrichtig; seit einigen Jahren haben die Griechen die alte Kirche wiederhergestellt. — Gerne wird man sich der S. 94 vorgelegten Meinung anschließen, daß die von den Jüngern des Herrn gespendete Taufe (Jo 3,22; 4,3) nur die vorbereitende

---

[1]) Talmudische Archaeologie II 392—98.

[2]) Archaeologia² p. 647—50.

Bußtaufe gewesen ist. — In der eucharistischen Rede (Jo 6,22—72) will *P.* erst mit V. 52 (griech. 51) das heiligste Sakrament erwähnt finden. Meines Erachtens nennt sich der Heiland niemals das Brot, insofern er Objekt des Glaubens ist; die Aussagen der Verse 27. 32 f. 35. 48. 50 sind nur die ersten, mehr allgemeinen und noch dunklen Andeutungen dessen, was gegen Ende der Rede immer deutlicher und klarer ausgesprochen wird. — S. 309: Die Worte Jo 11,51 „quod Jesus moriturus esset pro gente" sind sicher nicht kausal, sondern objektiv aufzufassen.

2. Die Neubearbeitung des Mk-Kommentars ist durchweg zum Vorteil des Werkes ausgefallen. Freilich brauchte sie inhaltlich gerade keine umwälzende Neugestaltung zu bieten; der echt kirchliche Sinn und die gute philologische Schulung des Verfassers haben bereits der ersten Auflage einen dauernden Wert verliehen. Indes ist ihre allzu nüchterne Darstellung gerade nicht vom Vorteil gewesen. Hier und in der Ergänzung der neueren Literatur hat *Innitzer* das Werk seines Lehrers, dem er S. VII—XII einen pietätvollen Nachruf widmet, in anerkennenswerter Weise gefördert.

Das Bibelkommissionsdekret über den Mkschluß vom 26. Juni 1912 n. 2 soll nach S. 29 „dahin gehen, daß Mk selbst als Verfasser der Verse 9—20 anzusehen sei". Da ich selbst ZkTh 38 (1914) 351 gegen *J. Mader* in ähnlicher Weise zuviel in diese Entscheidung hineingelegt habe, so sei hier ein Wort über ihre Tragweite nachgeholt. Die Frage nach dem objektiven Sachverhalte, wer jene Verse geschrieben hat, wird direkt nicht berührt, sondern nur der Stand unserer gegenwärtigen Erkenntnis. Die zur Entscheidung vorgelegte Streitfrage lautete: „Utrum rationes, quibus nonnulli critici demonstrare nituntur postremos 12 versus Evangelii (Mk 16,9—20) non esse ab ipso Marco conscriptos, sed aliena manu appositos, tales sint, quae ius tribuant affirmandi eos non esse ut inspiratos et canonicos recipiendos, vel saltem demonstrent versuum eorundem Marcum non esse auctorem?" Durch den ablehnenden Entscheid („negative") wurde nur erklärt, die vorgebrachten Gründe seien nicht imstande, die Aristionhypothese und ähnliche Auffassungen zu b e w e i s e n. Damit ist dem katholischen Bibelerklärer nur das eine verboten, die Unechtheit als sicher hinzustellen. Indes ist es ihm nicht verwehrt, sie als eine mögliche, ja wahrscheinliche Ansicht vorzulegen. Da ferner der römische Erlaß nur von den b i s h e r vorgebrachten Gegengründen redet (Praesens „*nituntur*"), so ist nicht Stellung genommen zu der Möglichkeit, daß uns die Zukunft weitere Gründe und zwar solche, welche die Handschrift von Etschmiadzin an Bedeutung übertreffen, liefert; so könnte der Fall eintreten, daß die Aristionhypothese zu einer sicher bewiesenen These würde. Indeß schließe ich mich gerne

dem Verfasser an, der sich ihr gegenüber recht ablehnend verhält: mit ihrer Begründung ist es nicht glänzend gestellt, da das Zeugnis einer sehr späten Zeit angehört, wie *J. Schäfers*[1]) nachgewiesen hat. — S. 34 wird mit Recht der erste Vers des Evangeliums als Inhaltsangabe der ganzen Schrift aufgefaßt, indem ἀρχή — initium als „Übersicht, kurze Darstellung" genommen wird. Vgl. *Zorell,* Lexicon 226b.

An der vielumstrittenen Stelle Mk 3,21 erzählt der hl. Evangelist, die οἱ παρ' αὐτοῦ (Ἰησοῦ) wollten „ihn ergreifen (κρατῆσαι αὐτόν)" mit der Begründung „ὅτι ἐξέστη. Vulg.: quoniam in furorem versus est". Der schwierige Vers bietet drei Fragen: 1) wer hat dies Urteil gesprochen, mit andern Worten, wer sind die οἱ παρ' αὐτοῦ? 2) auf wen bezieht es sich? 3) was wird in ihm ausgesagt, was heißt ἐξέστη? Gerne wird man sich dem Verf. anschließen, wenn er die bes. bei den Protestanten übliche Antwort auf die erste Frage ablehnt und beweist, daß die οἱ παρ' αὐτοῦ nicht die „Brüder Jesu" gewesen sein können; *Inn.* folgert: „es sind einfach Leute, die bei Jesus sind, und zwar nicht nur Jünger und Freunde des Herrn, sondern auch Gegner, Pharisäer und Schriftgelehrte". Hingegen kann ich mich gar nicht mit der Beantwortung der zweiten Frage befreunden. *I.* meint im Anschluß an *Ger. Hartmann*[2]), das Urteil gelte von dem andrängenden Volke; die Worte αὐτόν und ἐξέστη beziehen sich auf die vorher erwähnte Menge, die „vor Staunen ganz außer sich gewesen sei". Gegen diese Gründe lassen sich zwei Gründe vorlegen; der eine ist dem folgenden Verse 22 entnommen, welcher das Urteil der von Jerusalem gekommenen Schriftgelehrten erwähnt: „er ist vom Beelzebub besessen". Da diese Aussage nur eine blasphemische Anklage des Heilandes sein kann, so liegt es nahe, auch das unmittelbar vorausgehende ὅτι ἐξέστη auf ihn zu beziehen; sonst hätte der Evangelist, der von einem Subjektswechsel keine Andeutung macht, recht verworren berichtet; zuerst meint er gelegentlich des παρ' αὐτοῦ den Heiland, dann bei αὐτόν u. ἐξέστη den ὄχλος und dann mit ὅτι .. ἔχει wieder den Heiland. Liegt es nicht viel näher, alle viermal den Herrn zu verstehen? Sodann wäre in der Meinung von *Hartmann-Innitzer* statt des Singulars beide Male der Plural zu erwarten: κρατῆσαι αὐτούς und: ὅτι ἐξέστησαν. Es ist bekannt, daß nach einem Kollektivum das Attribut und das Prädikat im selben Satze bald im Singular, bald (nach dem Grundsatz der constructio ad sensum) im Plural stehen kann. Untersucht man aber die neutestamentlichen Fälle, in denen in einem anschließenden Satze auf dasselbe Kollektiv verwiesen wird, so ergibt sich, daß die constructio ad sen-

---

[1]) BiZ 13 (1915) 24 f.

[2]) BiZ 11 (1913) 249—79.

sum dann nicht nur nichts Auffälliges an sich hat[1]), sondern einfachhin das Gewöhnliche ist. Den drei Fällen, in denen auf λαός, ὄχλος, πλῆθος, σπέρμα durch ein Pronomen im Singular verwiesen wird[2]), stehen etwa 16 gegenüber, in denen das Pronomen im Plural steht, darunter 6 Stellen bei Mk[3]). Somit wäre auch in dem gleichgebauten Satze 3,21 ein κρατῆσαι αὐτούς viel näher liegend. Doch auch das Gegenteil zugegeben, wäre für den folgenden Satz das Prädikat im Plural zu erwarten. Nur in zwei Fällen[4]) wird durch ein Zeitwort im Singular auf ein Kollektivum des vorausgehenden Satzes zurückgegriffen und beidemal sind Lesarten mit der constructio ad sensum vertreten: sonst folgt in c. 25 Fällen der Plural, so bei Mk 3,32; 5,24; 8,1 f. 6—8. Zudem stehen diese Fürwörter oder Zeitwörter in den genannten 5 Beispielen und in jenen, die *Hartmann* S. 252 A. 3 aus der LXX anführt, nicht so weit vom Substantiv ab, wie im vorliegenden Falle. Darum möchte ich trotz mancher für diese Ansicht sprechenden Gründe ihr noch die Erklärung *Zorells*[5]) vorziehen, welcher das Urteil auf den Heiland bezieht und mit „er ist entkräftigt" übersetzt. Ersichtlich ist indes soviel, daß über den schwierigen Vers das letzte Wort noch nicht gesprochen ist und ein neuer Erklärungsversuch höchst willkommen wäre.

S. 157 wird die Stelle Mc 6,20 behandelt, welche in der Vulgata lautet: „(Herodes) audito eo (Joanne) multa faciebat". Im griechischen Texte steht der ihr entsprechenden Lesart πολλὰ ἐποίει die Variante gegenüber: πολλὰ ἠπόρει: „Herodes war oft in Verlegenheit". Bereits in der ersten Auflage war der letzteren Lesart der Vorzug zugesprochen worden. Wenn man aber die äußeren Zeugen (bei deren Wiedergabe aus Versehen der Codex Vaticanus für für beide Lesarten angeführt wird) nachsieht[6]), so wird man zum Ergebnis kommen, daß *v. Soden* diese Stelle mit Recht unter die „einer objektiven Entscheidungsinstanz entbehrenden Fälle von Varianten" eingereiht hat. Freilich spricht der eine innere Grund — „ἠπόρει als das seltenere Wort könnte ursprünglich sein" — gegen die Fassung der Vulgata; allein dem steht der Zusammenhang entgegen. Es folgt nämlich die Bemerkung: „Herodes hörte (seinen Gefangenen) gerne an". Stimmt eine solche, nicht adversativ, sondern kopulativ beigefügte Aussage mit dem Vorausgehenden, wenn es dort hieß, die

---

[1]) *Blaß-Debrunner* § 134, 1a.

[2]) AG 7,6; Rm 11,2; Apc 7,9.

[3]) 2,13; 6,34; 7,6. 14; 8,34; 15,8.

[4]) Lc 20,6 und AG 2,6.

[5]) ZkTh 37 (1913) 695—697.

[6]) *Sodens* Ausgabe I S. 1443, II S. 151.

Strafreden des Bußpredigers hätten den Tetrarchen „häufig in Verlegenheit gebracht"? Somit dürfte die hauptsächlich von *Tischendorf* aus Vorliebe für seinen Codex Sinaiticus eingeführte Lesart kaum den Vorzug verdienen.

Möge es dem Herausgeber beschieden sein, auch die übrigen Bände des gediegenen Evangelienkommentars durch seine emsige Arbeit zu vervollkommnen!

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Theologische Studien der Österr. Leogesellschaft. Herausgegeben von Dr. *Martin Grabmann* und Dr. *Theodor Innitzer*. 22: **Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des Hermann Samuel Reimarus.** Kritisch dargestellt von Dr. theol. et phil. *Jos. Engert,* Hochschulprof. in Dillingen. Wien 1916, Verlag der Leo-Gesellschaft. XI + 123 S. K 3.60.

Die vorliegende Untersuchung *Engerts* — eine Studie über Reimarus' Metaphysik hat derselbe Verf. 1908 veröffentlicht — behandelt eine bedeutsame Episode aus der Religionsphilosophie des Aufklärungszeitalters. Galt doch Reimarus, der von Lessing so hochgeschätzte Verfasser der „Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten", als ein Hauptvertreter der Aufklärung schon am Beginn dieser Periode. *E.s* Schrift legt nun einerseits mit aller Klarheit die Zusammenhänge dar, die von der Wolff-Leibnizischen Philosophie zur Religionsphilosophie der Aufklärung speziell bei Reimarus hinüberführen, anderseits arbeitet sie mit eindringender Kritik gerade jene Motive heraus, welche Reimarus und andere Anhänger der Aufklärung zur ablehnenden und feindseligen Haltung gegen die Offenbarungsreligion veranlaßten.

Es sind dies, neben dem falschen Ausgangspunkt, dem nativistischen von Descartes und Leibniz übernommenen Gottesbegriff, vorzüglich der Mangel an historischem Sinn und das Unvermögeu, die geschichtlichen Tatsachen beim religiösen Erkennen richtig zu werten. Weil „zufällige Wahrheiten", werden Offenbarungs- und Wunderberichte von dieser Philosophie als bedeutungslos erklärt, nur aprioristische Deduktionen, die für den Verstand nichts Undurchdringliches enthalten, haben Geltung. So wird aus der Religion das lebendigkräftige Element ausgeschieden. „Gerade in Reimarus ist das kalte, nüchterne, ‚aufgeklärte' Denken in Sachen der Religion wahrhaft zum Charakter geworden, fast jede seelische, herzliche Wärme ist ausgetrieben, der Strom warm pulsierenden religiösen Lebens in

den beiden Rohrleitungen der ‚Einstimmung und des Widerspruchs' zu Eis erstarrt" (S. 106).

Der Werdegang des jugendlichen Reimarus erinnert, wie der Verf. hervorhebt, lebhaft an Spinozas Schicksale. Die spätere stille Zurückgezogenheit, das Zurückhalten des Hauptwerkes, der „Apoogie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" ruft gleichfalls die Erinnerung an die erst nach des Verfassers Tod erschienene „Ethica" Spinozas wach. Es gehörte Lessings Rücksichtslosigkeit dazu, durch die Veröffentlichung der Fragmente die Brandfackel des Streites in die religiös-literarische Welt zu schleudern. Das war gewiß keine edle Tat, zumal wenn man noch die unaufrichtige Art und Weise, wie Lessing vorging, mit in Rechnung bringt.

Vielleicht hätte das einleitende Kapitel der Untersuchung mit literarischem Material weniger beschwert werden können. Den folgenden auf sich ruhenden Ausführungen würde das kaum Eintrag getan haben. Ein Vorzug der Arbeit ist es, wie schon erwähnt, daß fortlaufend auf die Leibnizische Philosophie in ihrer Auswirkung Rücksicht genommen wird. Trotzdem möchten wir Leibniz selbst an manchen Stellen nicht so nahe an die Aufklärung heranbringen, wie es der Verf. zu tun scheint. Da wären an Stelle der Berufungen auf *Kuno Fischers* Darstellung, die ja gewiß kein Muster von Objektivität ist, Belegstellen aus den Werken des Philosophen selbst zuverlässiger und erwünschter gewesen. Schlägt man z. B. über das Verhältnis von Vernunft und Glaube den ersten Discours der Theodizee nach, so wird man darin schwerlich Keime entdecken, die eine Entwicklung des Übervernünftigen zum Widervernünftigen grundgelegt hätten.

Im Schlußüberblick gibt der Verf. eine sehr gute Zusammenfassung, die uns den Ablauf der nominalistisch-idealistischen Erkenntnistheorie mit ihrer Übertreibung des Intellektuellen von Reimarus aufwärts und abwärts in ihrem zerstörenden Einfluß gerade auf das religiöse Erkennen wie aus der Vogelperspektive schauen läßt. So bereichert *E.s* Untersuchung in trefflicher Weise die schöne Serie der theologischen Studien der Leogesellschaft.

Innsbruck. Karl Six S. J.

Das schlußfolgernde Denken. Experimentell-psychologische Untersuchungen von *Johannes Lindworsky S. J.* (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. Zweite Reihe: Forschungen. 1. Heft) Freiburg im Breisgau 1916, Herdersche Verlagshandlung. XVI + 454 S. gr. 8°. 15 M.

1. Die *Külpe*'sche Schule hat es sich zur Aufgabe gestellt, die höheren seelischen Tätigkeiten des Menschen, zumal das Denken mit der Methode der „systematischen Selbstbeobachtung unter der Direktive des Versuchsleiters" zu erforschen. Dieser trachtet in seinen Versuchspersonen die Vorgänge, die er untersuchen will, hervorzurufen und jene haben sie dann auf Grund der unmittelbaren Erinnerung zu beschreiben. Die Versuche werden in hinreichend großer Zahl, unter bestimmten Gesichtspunkten und in planmäßiger Folge angestellt. Dadurch genügt diese Methode allen Anforderungen, welche an eine experimentelle Erforschung gestellt werden können. Vorliegendes Werk stellt sicher eine bedeutende Leistung in dieser Richtung dar. Es hat das schlußfolgernde Denken zum Gegenstande, das bislang noch wenig systematisch untersucht wurde. Die Versuche, auf die sich die Erforschung gründet, gliedern sich in zwei Gruppen; die eine galt der Beobachtung des syllogistischen Schlußfolgerns; es wurden dafür 623 Versuche angestellt; dabei erwiesen sich nur die erste und zweite der aristotelischen Figuren für die Versuche als brauchbar; die dritte und vierte Figur sind zu gekünstelt, als daß sie eine genügend rasche Aufgabenlösung gestatteten. Die andere Gruppe, welche das natürliche Schließen betrifft, umfaßte 706 Einzelversuche. Für eine gewissenhafte Feststellung der Resultate mußten natürlich alle Protokolle dieser über 1000 zählenden Versuche und zwar bei allen zu beantwortenden Fragen immer wieder mit aller Genauigkeit durchgemustert und geprüft werden, was sichtlich mit dem größten Fleiße geschah. Von der verständnisvollen Auffassung dieser Protokolle hängt für die richtige Lösung der Fragen viel ab. Der Verfasser bekundet überall, daß er einerseits sich wohl hütete, etwas Eigenes in die Interpretation der Protokolle hineinzutragen, anderseits aber doch nicht an den Worten der Protokolle hängen blieb, sondern sie verständnisvoll auslegte. Überall zeigt er sich als fein geschulten Psychologen, der imstande ist, die komplizierten Vorgänge des Denkens in seine Bestandteile aufzulösen und die große Mannigfaltigkeit, in der diese Prozesse verlaufen, auch als solche aufzufassen und zu schildern.

Es seien wenigstens kurz die reichen Ergebnisse dieser Untersuchung angeführt. Wie es der Natur der experimentellen Psycho-

logie unseres Erachtens entspricht, haben wir als Ergebnisse einer solchen Forschung eine Entfaltung der Mannigfaltigkeit der Formen, in denen das Schließen bei verschiedenen Individuen und vielleicht auch nach der Verschiedenheit des dargebotenen Stoffes verläuft, und die klare Aufdeckung der einzelnen wesentlichen und unwesentlichen Akte und Momente des ganzen Schlußverfahrens zu erwarten. Und das leistet denn auch die vorliegende Arbeit.

Was zunächst das syllogistische Schlußfolgern angeht, so geschehen manche Lösungen vorwiegend, ja beinahe einzig auf reproduktivem Wege, „rein mechanisch". Im Falle, daß die Lösung gedankenmäßig vollzogen wird, geschieht es gewöhnlich, wie es ja der vorgelegte Syllogismus nahe legt, durch Vermittlung des Mittelbegriffes (*terminus medius*). Aber es kommen auch Fälle vor, wo der dargebotene Syllogismus einen Denkprozeß hervorruft, der zwar die Aufgabe, das Erfassen der Identität von Subjekt und Prädikat des Konsequens, löst, allein nicht als syllogistisches Denken bezeichnet werden kann. So kam es vor, daß das Subjekt gleich schon in dem besonderen durch den Mittelbegriff bestimmten Sinne gefaßt und insofern unmittelbar mit dem Prädikate verbunden wurde. Wird der Mittelbegriff als solcher bei der Lösung verwendet, so scheint er in manchen Fällen gleichsam das Prädikat mit sich zu bringen, indem man ihn, sobald man den Untersatz liest, bereits mit Beziehung a das Prädikat des Obersatzes auffaßt. In anderen Fällen führt der Mittelbegriff zum Prädikat hin und zwar entweder indirekt oder direkt. Indirekt geschieht es dann, wenn das Wiedererscheinen des Mittelbegriffes im Untersatz zunächst nur das Wissen bewirkt, daß man vom Subjekt das Prädikat aussagen kann bezw. muß; die Aussage selbst ist damit noch nicht geschehen. Dieses Wissen stützt sich dann auf ein Regelbewußtsein, das wieder entweder die Identität des Mittelbegriffes oder die Beziehung der logischen Unterordnung zur Grundlage hat. (Es ist dies wohl jene Lösungsweise, die die Logik einzig vor Augen hat.) Direkt würde der Mittelbegriff dann zum Prädikat hinführen, wenn man unmittelbar das Prädikat gewinnt, sobald man den Untersatz aufgefaßt hat. Dabei würde der Mittelbegriff als solcher in seiner Funktion nicht erfaßt und so der sonst so bekannte eigentümliche Charakter des Schließens bedeutend verwischt.

Als wesentliche Prozesse des Schlußfolgerns heben sich mit genügender Deutlichkeit ab: Hinnehmen der Aufgabe d. i. die Einstellung, die Hinnahme der Prämissen, die aktive und inhaltliche Verbindung von Ober- und Untersatz, die Erfassung eines gemeinsamen Momentes innerhalb der Prämissen, wobei aber eine besondere Heraushebung des Mittelbegriffes und seiner Identität nicht erfordert zu sein scheine, die gleichzeitige Gegenwart der Prämissen im Bewußtsein;

dieselbe ergibt sich schon aus dem Vorhergehenden und wird auch ausdrücklich bezeugt; ferner die Beziehungserkenntnis oder Erfassung des inhaltlichen Zusammenhanges, die psychische Repräsentation des „also", die immer vorhanden ist, aber in dem Gesamtbewußtsein meistens merklich in den Hintergrund tritt. Die Formulierung des Schlußsatzes unterbleibt nicht selten. Das Erfüllungsbewußtsein endlich d. i. das Bewußtsein, die Aufgabe erfüllt zu haben, äußert sich nur selten ausdrücklich, für gewöhnlich nur durch die Reaktion. Dazu kommen dann unwesentliche Momente wie etwa Sinneserscheinungen, räumliche Darstellungen in mehr oder weniger inniger Beziehung zum Schlußverfahren u. s. w. Allgemeine Sätze sollen höchst selten eine Rolle spielen. Alle diese Akte und Momente werden als ein einheitliches Ereignis erlebt und dies führt den Verfasser zur Aufstellung einer neuen von der experimentellen Psychologie bisher noch nicht behandelten Bewußtseinserscheinung, der „Haltung"; er bezeichnet sie als das dauernde aktive Ins-Auge-fassen des Subjektes.

2. Aus dem reichen gefundenen Material entnimmt der Verfasser für das Wesen des syllogistischen Schließens vor allem Folgendes: Es besteht in der entstehenden Beziehungseinsicht. Die verschiedene Bedeutung, die man für gewöhnlich den beiden Prämissen zuweist, nämlich daß der Obersatz die Möglichkeit dieser Beziehungseinsicht begründe, der Untersatz aber deren Eintritt vermittle (man denke etwa an das Beispiel: Die Pappeln sind schnellwachsende Bäume — die Aspeln sind Pappeln — also sind die Aspeln schnellwachsende Bäume), läßt sich nicht mehr halten, indem sich vielfach Ober- und Untersatz in gleicher Weise an der Begründung und Vermittlung beteiligen. Da sich Lösungen vorfinden, bei denen erst der ganze Sachverhalt vorgeführt und dann aus ihm die Beziehung entnommen wird, so darf auch dem „Rhythmus des Folgerns" nicht mehr die Bedeutung eines wesentlichen Elementes zuerkannt werden. Diese Auffassung syllogistischen Denkens weicht von der gewohnten wohl sicher ab; wir möchten weiter unten uns dazu äußern.

3. Der zweite Teil des Buches gilt der Untersuchung des naturgemäßen Schließens im Gegensatz zum syllogistischen.

Hier war eine schwierige Vorfrage zu lösen, nämlich unter welchen Bedingungen wir im gewöhnlichen Leben solche Denkoperationen vollziehen. Dabei galt dem Verfasser das Schließen als jeder Erkenntnisfortschritt, der nicht aus der Wahrnehmung allein stammt. Die Versuchspersonen wurden dann veranlaßt zu Schlüssen wie etwa folgender Art: von der Setzung eines Dinges auf seine Eigenschaften, dem Haben einer Eigenschaft auf das Haben einer anderen, von der Bedingung auf die Folge u. s. w. Auch hier boten die Lösungen wieder

das Bild großer Mannigfaltigkeit. Es sei von dem vielen Interessanten, das der Verfasser bieten konnte, nur eines herausgegriffen. Bei der Lösung auf direktem Wege konnte wieder ein zweifaches Verfahren festgestellt werden: In sehr vielen Fällen taucht auf irgendeine Weise ein Lösungsvorschlag auf, wobei unter Umständen auch eine Relationserfassung richtunggebend beeinflussen kann. Die Denkleistung bestand dann darin, daß sie die Geeignetheit des Lösungsvorschlages einsah. In anderen Fällen erfolgte die Lösung nur durch Relationserfassung, so daß jeder reproduktive Teilprozeß ausgeschlossen war.

4. Wie nun der Verfasser daran ging, aus diesem reichhaltigen Material das herauszuheben, was wohl das Wesentliche des naturgemäßen Schlusses ausmache, so boten sich die größten Schwierigkeiten; bei der Vielgestaltigkeit der Vorgänge war die Abgrenzung gegen Vorgänge anderer Art eine unscharfe geworden. Der Verfasser wählt nun einen „weit einfacheren und zuverlässigeren Weg“ S. 296. Er entnimmt der Alltagserfahrung, was ein Schluß zu leisten hat, und stellt sich nun die Frage, durch welche Bewußtseinsvorgänge dies erreicht wird.

Dazu sei eine Bemerkung gestattet. Die Frage, was ein Schluß zu leisten hat, ist die nach seinem Wesen; denn Handlungen, zumal psychische, werden auf diese Weise in ihrem Wesen bestimmt. Und diese Wesensbestimmung wird nun hier nicht so sehr den reichen Ergebnissen der experimentellen Erforschung als vielmehr der Alltagserfahrung entnommen. Wir sind weit entfernt, dem Verfasser darüber irgendwelchen Vorwurf zu machen, im Gegenteil ist dies auch unseres Erachtens der einzig richtige Weg. Aber von Bedeutung scheint es uns zu sein, daß hier wieder der Beweis vorliegt, daß für die Wesenserfassung der psychischen Vorgänge nicht lange experimentelle Forschungen notwendig sind, sondern daß eine besonnene Alltagserfahrung genüge, ja sogar besser zum Ziele gelange. Man erinnere sich nur, wie lange die übrigens so verdiente *Külpe*'sche Schule sich in ihren Anfängen bemühen mußte, die Eigenart des Urteilsaktes festzustellen; und doch ist es jedem, der nicht im Banne der Assoziationspsychologie aufgewachsen ist, geradezu evident, daß ein Urteil etwas von einer bloßen Assoziation Grundverschiedenes ist. Wir wollen voll und ganz den Wert experimenteller Psychologie anerkennen; und gerade vorliegendes Werk hat uns wirklich große, neue Einsichten geboten; allein wir können ihren Wert nicht in der Wesensaufdeckung der psychischen Grundtatsachen finden; dasselbe ist durch die Alltagserfahrung und die darauf bauende Philosophie eines *Aristoteles* und anderer, soweit wir überhaupt eindringen können, bereits geschehen und scheint

nach allen bisherigen Resultaten von der experimentellen Forschung nicht erwartet werden zu dürfen. Die Bedeutung der experimentellen Forschung liegt vielmehr darin, daß sie uns die Vielgestaltigkeit und Kompliziertheit unserer psychischen Tätigkeiten und deren Abhängigkeit von verschiedenen Faktoren im einzelnen zeigt. Da ferner auch vorliegende Arbeit wieder bestätigt hat, daß unsere seelische Tätigkeit keineswegs in Assoziationen aufgeht, wie es der Sensismus immer behauptet, so hat sie nebst ähnlichen das große Verdienst, auf diesem äußerst mühsamen Wege des vielfachen Experimentes jenen, die nun einmal den Eigencharakter der Denktätigkeit in Abrede stellen, zu zeigen, daß ihre Stellung auch vom streng empirischen Standpunkte aus unhaltbar sei. Insoweit ist besonders der vorliegenden Arbeit ein apologetischer Wert zuzuerkennen.

5. Jeder Schluß hat nun Folgendes zu leisten: „Er führt zu relativ neuen, richtigen, aus dem Bisherigen zu Gebote stehenden Wissen sich mit Notwendigkeit ergebenden Einsichten". S. 296. Im Folgenden zeigt der Verfasser, inwieweit und wie sich diese Elemente in den Protokollen nachweisen lassen, und bringt noch eine Reihe interessanter Feststellungen über das Bild des Sachverhaltschlusses im einzelnen. Die Definition des Schlusses wird natürlich durch seine aus der Alltagserfahrung gekannte Bestimmung schon festgelegt sein. Sie wird am kürzesten gegeben in der Form: Der naturgemäße Schluß vollzieht sich durch Beziehungserfassungen an gewußten Sachverhalten. S. 447.

Die Untersuchungen ergaben, daß der natürliche Schluß in zwei markant geschiedenen Formen erfolgt; in der ersten sind alle Glieder, zwischen denen die neue Beziehung erfaßt wird, schon von vorneherein im Bewußtsein gegenwärtig, in der zweiten nicht; bei dieser tritt die neue Seite des Sachverhaltes mehr oder weniger vermittelt ins Bewußtsein. Ihr gleicht die große Zahl der syllogistischen Lösungen, bei denen der Mittelbegriff als solcher beachtet wurde. Der einzige Unterschied besteht darin, daß beim natürlichen Schließen die neue Seite dem Zufall überlassen ist, beim syllogistischen Schließen durch den Obersatz, der das Prädikat des Schlußsatzes enthält, sichergestellt wird. Der Syllogismus wäre darnach ein durch die Sprache geleiteter Schluß. Syllogismen aber, deren Lösung so vor sich geht, daß der Gesamtsachverhalt vorher erfaßt wird, unterscheiden sich nicht von den entsprechenden natürlichen Schlüssen der ersten vorhin erwähnten Form. Das Enthymem, das gewöhnlich als die Form des natürlichen Schließens hingestellt wird, ist jener Spezialfall des natürlichen Schließens, in dem sich die sprachlichen Bezeichnungen unmittelbar zur Verfügung stellen, insonderheit — wenn Referent den

Autor richtig auffaßt — jener Fall, bei dem sich der Sachverhalt allmählich entfaltet.

Das Neue an diesen allgemeinen Definitionen der Schlüsse ist wohl, daß sie das Vermittelte der neuen Erkenntnis stark in den Hintergrund drängen; es wurde schon oben darauf hingewiesen, daß nach den Ergebnissen dieser Versuche der „Rhythmus des Folgerns“ nicht mehr als wesentlicher Bestandteil des Schlusses anerkannt werden dürfe. Der Verfasser fühlt selbst „das Harte“ dieser Aufstellung, durch die besonders der Unterschied des durch Schluß erhaltenen Urteils von einem Wahrnehmungs- und Vergleichsurteil gefährdet erscheint. Die Bemerkungen, welche er bringt, um den Unterschied zwischen diesen Akten zu retten, scheinen uns die Schwierigkeiten nicht genügend zu lösen; er verwendet dazu Schlüsse von der zweiten Form, bei denen nämlich der Sachverhalt sich erst entfaltet und bei denen mithin das Vermittelte der neuen Erkenntnis mehr oder weniger deutlich hervortritt, und diese Form des Schlusses ist nach *L.* selbst markannt geschieden von der anderen, in welcher der Sachverhalt gleich anfangs gegeben ist und das Vermittelte der neuen Erkenntnis kaum oder gar nicht hervortritt. Aber gerade diese Fälle, die der Autor bei Lösung der angezogenen Schwierigkeit nicht berücksichtigt, die aber anderseits die so weite Definition veranlaßt haben, scheinen uns die Hauptschwierigkeiten zu bieten und zwar solche, daß wir der vorgelegten Definition des schlußfolgernden Denkens nicht beistimmen könnten. Wir möchten in einer Definition des Schlusses das Element der Vermittlung nicht missen. Allgemein hat man bisher hierin das Wesen des Schlusses gefunden; dazu haben uns nicht erst die Logiker gebracht; schon die allbekannte Bedeutung des Wortes „schließen“ legt uns diese Auffassung nahe. Die Gründe für die neue Definition scheinen uns ferner nicht ausschlaggebend zu sein. Wenn die Versuchspersonen angeben, das Bewußtsein des Schließens gehabt zu haben, auch wenn sie von einer Vermittlung nichts erlebt haben, so haben sie wohl erlebt, daß sie eine Lösung durch eine neue Erkenntnis gefunden haben, aber noch nicht, daß sie einen Schluß gemacht haben; denn daß jede neue Erkenntnis und Lösung mit einem Schlusse identisch seien, ist keineswegs im Vorhinein gegeben. Von den zwei markant verschiedenen Formen, die *L.* selbst aufstellt, möchten mir nur die zweite als Schluß bezeichnen, jene, bei der sich der Sachverhalt erst entfaltet, genauer jene, bei der die Vermittlung entsprechend deutlich hervortritt.

6. Der vierte Abschnitt des 2. Teiles bringt Beiträge zur Psychologie der Beziehungserkenntnisse; diese werden, wie der

Verfasser bemerkt, das vornehmste Gebiet der psychologischen Forschung für die nächste Zukunft sein. Da sich die Beziehungserkenntnis als wesentlichstes Moment des ganzen fortschreitenden Denkens erwies, so mußte ihre Eigenart und Vielgestaltigkeit sich bei den angestellten Versuchen notwendig auch offenbaren.

In Bezug auf ihren Inhalt traten naturgemäß Erkenntnisse der Beziehungen des Gleich- und Nichtgleichsein, der Ähnlichkeit und des Anderssein oft auf; bei den syllogistischen Schlüssen spielten die Umfangsbeziehungen eine große Rolle. Die Tiefe des Beziehungsinhaltes, mit anderen Worten, die Größe des Denkfortschrittes bei den natürlichen Schlüssen war eine sehr verschiedene. Als Beispiel einer sehr flachen mag diese gelten: X ist Onkel geworden: also war er bis dahin noch nicht Onkel. Da die Versuchspersonen entsprechend gebildet waren, konnten manche flache Lösungen sie natürlich wenig befriedigen. Die freilich nur gelegentlichen Beobachtungen inbezug auf die schwierige Frage der Entwicklung der Beziehungserfassung ergaben Folgendes. Eine Beziehungserfassung scheint möglich zu sein, noch bevor die Inhalte beider Beziehungspunkte deutlich im Bewußtsein gegeben sind. Die Beziehungserkenntnis scheint unvermittelt ins Bewußtsein zu treten; dies ist ja auch jedem, der sie als eigenartigen Erkenntnisvorgang annimmt, selbstverständlich. Sehr interessant sind die folgenden Ergebnisse, die der Verfasser unterdessen aber nicht als sicher bewiesene hinzustellen wagt: Es werden sehr entfernte Beziehungen erfaßt; was für den Logiker eine letzte Abstraktion wäre, scheint psychologisch an erster Stelle in Beziehung gesetzt und auf sein gegenseitiges Verhältnis erkannt zu werden. Damit hängt zusammen, daß die Entwicklung auch einer Vorstellung oder eines Gedankens in der Richtung vom Allgemeinen zum Besonderen zu gehen scheine. Diese Feststellungen des Verfassers erinnern unwillkürlich an ähnliche Aufstellungen des hl. Thomas und vieler Scholastiker, die von ihnen nicht einer Theorie zuliebe und daher wohl nur auf Selbstbeobachtung hin gemacht wurden.

Die Frage nach dem Wesen der Beziehungserkenntnis gibt wieder Gelegenheit, auf deren gänzliche Verschiedenheit von jeglicher reinen Assoziation hinzuweisen, ist also wieder eine klare und bestimmte Widerlegung des Sensismus. Der Verfasser findet in der Beziehungserkenntnis des menschlichen Denkens dessen wesentliche Verschiedenheit von der seelischen Betätigung des Tieres. Das Tier zeigt in vielen Fällen, daß es keine Beziehungserkenntnis hat. Zwischen dem Empfindungs- und Vorstellungsmaterial von Tier und Mensch besteht kein wesentlicher Unterschied zu ungunsten der Tiere, wenigstens nicht der höheren. Aber die Beziehungserkenntnis ist dem Menschen allein eigen

und sie ist die Grundlage seines geistigen Fortschrittes. Der Verfasser weist darauf hin, wie sich bei der bekannten Taubstummblinden *Helen Keller* auf die Auffassung der Beziehung zwischen einem berührten Gegenstande und einer berührten Relieffigur, die als Zeichen für ersteren dienen sollte, ein so rascher Fortschritt einstellte.

Das ist die alte Lehre der Scholastik, die nicht nur das Universelle der menschlichen Begriffe und Erkenntnisse betont, sondern auch in den Beziehungserkenntnissen etwas dem Menschen Eigentümliches gesehen hat, wie ja anderseits die Beziehungserkenntnisse, die hier als das Bedeutendste hingestellt werden, nach den vorhin angeführten Ergebnissen den Charakter der Allgemeinheit in hohem Grade aufweisen. Also liefert uns *L.* auch hier wieder einen nach der modernen Methode geführten Beweis einer schon lange und mit gutem Grund aufgestellten Behauptung. Auf das Verdienst solcher Arbeit sei hier noch einmal hingewiesen.

Eine kurze synoptische Zusammenstellung der reichhaltigen Ergebnisse wird eine wertvolle Ergänzung jedes Lehrbuches für systematische Psychologie bilden. Ein Realindex, dessen Herstellung freilich sehr schwierig sein dürfte, würde denen, die das Buch eingehender studieren wollen, sehr erwünscht sein.

Innsbruck. Franz Hatheyer S. J.

Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur. Von Dr. *Jos. Geyser*, o. ö. Prof. d. Philosophie an der Univ. Münster. Münster i. W. 1915, Heinr. Schöningh. VIII + 479 S. M 8.40.

Das vorliegende Werk umfaßt eine Reihe gründlicher Untersuchungen über ontologische und naturphilosophische, zum Teile auch erkenntnistheoretische und psychologische Fragen, die gegenwärtig im Vordergrunde des Interesses stehen. In den sieben Kapiteln des ersten, ontologischen Teiles wird behandelt: 1. Der Begriff des Seins und die grundlegenden Unterscheidungen, 2. die Individualisierung des Daseienden, 3. die Denkbarkeit des realen Seins, 4. das Verhältnis von Sosein und Dasein im Seienden, 5. die Modalität des Seins, 6. die Kausalität, 7. die Relation. Im zweiten, naturphilosophischen Teile erörtern das 8.—11. Hauptstück: das Außenweltsproblem. Auf sie und das damit zusammenhängende 12. und 13. Kapitel gedenke ich an anderer Stelle einzugehen. Hier soll nur der naturphilosophische Inhalt von Kap. 14—20 einer Würdigung unterzogen werden.

Kap. 14 „Bewegung, Kraft, Energie“ u. 15 „Die Struktur des Stoffes“ sind eine bündige Zusammenfassung dessen, was über diese Gegenstände die physikalischen Lehrbücher enthalten. Hier böten sich noch manche Anknüpfungspunkte zu Hinweisen auf Probleme allgemeinerer Natur, die schon auf der Grenze zwischen Physik und Naturphilosophie stehen, z. B. über die Natur der Gravitation und ähnliche. Das 16. Kap. „Die Relativitätsprinzipien der Naturwissenschaft“ bietet im § 1 eine musterhafte Einführung in das Problem des absoluten Raumes. Der Verfasser ist, gegen *Isenkrahe* und andere, der Ansicht, es könne der objektive Unterschied von Ruhe und Bewegung festgehalten werden, ohne den Raum als etwas Substantielles, vom Dasein der Dinge, die im Raume sich ausdehnen und bewegen, Unabhängiges hinzustellen. Das moderne Relativitätsprinzip wird im Anschluß an *Bernays* und *E. Becher* abgelehnt. Kap. 17 handelt über das Leben. Der Verf. findet das Wesensmerkmal des pflanzlichen Lebens darin, daß „die Umgestaltungen, durch die das Lebende von seinem primitiven Anfangszustande schrittweise zur vollendeten Entwicklung gelangt, stets eine spezifisch bestimmte Form haben, die durch die innere spezifische individuelle Anlage des Lebenden, aber nicht durch äußere Einwirkungen determiniert sind“ (S. 371). Die Lebensenergie dokumentiert sich dadurch als besondere, von den physikalisch-chemischen verschiedene Kraft, „daß die Entwicklung des Keimes zum vollendeten Organismus, trotzdem sie nur durch die ununterbrochene Einwirkung äußerer Kräfte erfolgen kann, dennoch im wesentlichen durch die spezifisch-individuelle Natur der Lebenskraft des Keimes determiniert wird“ (S. 375). Die Gründe, auf welche hin die Psychovitalisten der Lebenskraft Bewußtsein zuschreiben, findet *G.* beachtenswert, aber nicht stringent, im Gegenteil mit Folgerungen verknüpft, die sich schwer halten lassen. Wertvoll und lehrreich ist besonders die Auseinandersetzung mit *E. Becher,* nach welchem die zweckmäßigen Anpassungen der Organismen durch „probieren und behalten“ zustande kommen. *G.* gibt zu, daß wenigstens Menschen und Tiere bei manchen Reizen eine Reihe von Probierbewegungen ausführen, bis eine derselben erfolgreich ist, und daß sie dieser erfolgreichen dann bei Erneuerung des Reizes immer weniger unnötige Probierbewegungen vorausschicken. Dies erkläre sich aber genügend aus der stärkeren dispositionellen Veränderung, welche die erfolgreiche Reaktion infolge ihres leichteren Vollzuges und ihrer längeren Dauer hervorbringt. Sollte die zweckmäßige Reaktion auf Grund von Erinnerung sich sofort einstellen, so müßte der Organismus dieselbe mit Bewußtsein vollziehen, da er

zwischen den verschiedenen Rückwirkungen zu wählen hätte. Aber nicht einmal beim Menschen geschehen solche zweckmäßige erlernte Reaktionen auf Grund von Vorstellungs- und Wahlprozessen.

Im 19. Kap. entwickelt *G.* nach Ableitung des eigenen und Zurückweisung des spinozistischen Substanzbegriffes eine neue Theorie über das Wesen der Körper, die er S. 434 n. 415 also zusammenfaßt: „Als Erstes findet sich in den Körpern ein in sich subsistierendes Quale von bestimmter Beschaffenheit, dessen Realität kontinuierlich ausgedehnt ist. In diesem Kontinuum sind Stellen größerer und geringerer Dichtigkeit, konsequent der Vorgang innerer Verdünnung und Verdichtung, sowie innere Bewegung dieser Stellen möglich. Darauf sind mit diesem ausgedehnten Quale gewisse andere qualitative Realitäten naturgesetzlich so eng vereinigt, daß sie ohne innere Verbindung ihres Seins mit ihm, also ohne Immanenz in dem Ganzen, d. h. für sich allein, nicht zu existieren vermögen. Diese qualitativen Realitäten sind Träger qualitativer Zustände und Modi, während das ausgedehnte Quale den Träger der quantitativen Bestimmtheiten der körperlichen Substanzen bildet". Der Verf. stellt seine Theorie vor allem der thomistischen gegenüber. Es wäre von Vorteil gewesen, auch zur suarezianischen und skotistischen Parallelen zu ziehen. Dabei hätte sich wohl manche wichtige Übereinstimmung ergeben, die Aufstellung einer neuen Terminologie wäre großenteils überflüssig und manche Begriffe, z. B. der Teilsubstanz, der substantiellen und akzidentellen Form, schärfer gefaßt worden.

Was den inneren Zusammenhang der neuen Theorie anlangt, möchte ich auf folgende drei Punkte hinweisen, die vielleicht etwas anfechtbar sind: 1) Der empirische Unterschied zwischen den Qualitäten des Gesichts- und Tastsinnes, die als ausgedehnt und den Qualitäten der übrigen Sinne, die nicht als ausgedehnt (wohl zu unterscheiden von „als unausgedehnt") wahrgenommen werden, ist auf dem kritisch-realistischen Standpunkte *Geysers* wohl ein sehr schwaches Fundament, um für den transzendenten Körper auf so tiefgehende Unterschiede zwischen den Trägern der quantitativen (nur dieser?) und der qualitativen Bestimmtheiten zu schließen, zumal noch ausdrücklich bemerkt wird, daß eine dieser unausgedehnten Qualitäten, nämlich der Ton (S. 439), auf quantitative Verhältnisse zurückgeführt werden kann. 2. Die Verdoppelung der Qualitäten, welche S. 437 der scholastischen Theorie vorgeworfen wird, müßte, falls der Einwand zurecht bestünde, ganz in derselben Weiie auch für *Geysers* ausgedehntes Quale, den Träger der Gesichts- uud Tastqualität, angenommen werden. 3. Die ständigen Gruppierungen bestimmter Qualitäten in den wesentlich verschiedenen Elementen sind

in dieser Theorie zufällig, weil weder in der Natur der einzelnen Qualitäten noch des Substrates begründet.

Ein Abrücken vom Thomismus und eine Annäherung an die Ansichten *Franz Suarez'* zeigt sich auch im letzten (20.) Kap. bei der Lösung des Universalienproblems.

Das kurze Referat, in dem ich nur einige der wichtigsten Gedanken aus einem Bruchteil des Werkes angeführt habe, genügt wohl schon, um das Urteil *M. Grabmanns*, der dieses Buch ein „inhaltsschweres Werk" genannt hat, vollauf zu rechtfertigen. Auch dort, wo man dem Verfasser nicht beistimmen kann, folgt man ihm nicht ohne mannigfachen Nutzen und reiche Anregung. Auch der Gegner wird die Selbständigkeit und Originalität der Begriffsentwicklungen und Problemstellungen bewundern und die Unvoreingenommeit, der es nur um die Wahrheit zu tun ist, anerkennen. Für *Geyser* ist Philosophieren nicht bloß Weitergeben überkommener Begriffe, sondern auch Weiterarbeiten an der Lösung der philosophischen Probleme, wie sie in der Gegenwart sich stellen.

Innsbruck. Andreas Inauen S. J.

Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters von *Emil Michael S. J.*, Dr. der Theol. u. Phil., o. Prof. der Kirchengeschichte und der christl. Kunstgeschichte an der Universität Innsbruck. — Sechster Band: Die Gegenkönige Otto von Braunschweig und Philipp von Schwaben. Kaiser Friedrich II bis zum Tode Papst Honorius' III 1227. — Politische Geschichte Deutschlands vom Tode Kaiser Heinrichs VI bis zum Ausgang des Mittelalters. Erstes Buch. 1.—3. Auflage. XXII + 512 S. Herder, Freiburg 1915. M 8.—.

Durch eine Reihe wertvoller Abhandlungen hat der Verfasser dem Inhalt des vorliegenden neuen Bandes in dieser Zeitschrift vorgearbeitet. Es dürfte sich verlohnen, die Artikel kurz zusammenzustellen, weil in jedem einzelnen wichtige Sonderfragen für die politische Geschichte des 13. Jahrhunderts erledigt wurden.

[1888] „Kaiser Friedrich II und die Kirche". (Kurzer Überblick über die Geschichte des Kaisers und über dessen Beziehungen zur Kirche.) S. 290—301.

[1891] „Wie dachte Gregor VII über den Ursprung und das Wesen der weltlichen Gewalt?" (gegen Janus, Der Papst und das Konzil; neben der Ansicht Gregors VII wird die im Grunde identische Auffassung Innozenz' III behandelt) S. 164—172.

[1902] „Beiträge zur Geschichte des mittelalterlichen Staatsrechts" (handelt über die zwei Schwerter-Theorie; wo Innozenz III und Gregor IX die Grundsätze rechtlich handhaben, sind sie auch stets richtig, die historische Begründung stützte sich damals zuweilen auf Urkunden, die erst später als unecht erkannt wurden) S. 263—279.

„Zur Beurteilung einiger Geschichtswerke des deutschen Mittelalters" (die Chronik Burchards, Otto von St. Blasien, Fortsetzer der Chronik des Otto von Freising, die Chronik Ellenhards, Mainzer Chronik, die Annalen Hermanns von Niederaltaich, allgemeine kritische Würdigung der mittelalt. Heiligenleben) S. 518—530.

[1914] „Das Schreiben Friedrichs II und seines Kanzlers an Papst Honorius III über die Wahl Heinrichs VII 1220" (Friedrich II und sein Kanzler Bischof Konrad täuschen durch ihr die Wahrheit verletzendes Schreiben Papst Honorius III nicht; denn dieser war durch Alatrin über die Vorgänge in Frankfurt genau unterrichtet) S. 144—160.

„Zur Chronologie der Patriarchen Radulf und Gerold von Jerusalem". (Fünf sichere Ergebnisse S. 415/6) S. 410—416.

[1915] „Was ist von dem Projekt der Heirat eines Neffen Papst Innozenz des III und einer Tochter des Staufers Philipp zu halten?" (Der Text bei Burchard geht wahrscheinlich auf das Eheprojekt von 1203 zurück und ist mit Ausschmückungen in das J. 1206 verlegt) S. 162—165.

[1916] „Eine der auffallendsten Unwahrheiten Kaiser Friedrichs II" (Wenn Friedrich II im Jahre 1239 sich bei Gregor IX verteidigt, als sei er für Raynalds Vorgehen gegen den Kirchenstaat nicht verantwortlich, so widerspricht diese Aussage seinen beiden kaiserlichen Urkunden vom Juni 1228, die nicht mit *Ficker* hypothetisch aufgefaßt werden können) S.296—327.

[1917] „Kaiser Friedrichs II angebliche Krankheit im August und September 1227" (Die Prälaten von Otranto [in Frage kommen Gerold, Patriarch von Jerusalem, die Erzbischöfe Lando von Reggio und Marino Filangieri von Bari, Bischof von Melfi, Jakob von Vitry, Bischof von Akkon, Abt Hugo von Murbach, der Deutschordensmeister Hermann von Salza] erstatteten Gregor IX Bericht über die Vorgänge dortselbst. Ihre Aussage widerspricht der Selbstapologie Friedrichs II vom 6/12 1227; Gregor IX beruft sich noch nicht im Oktober 1227 auf das Zeugnis der Prälaten, sondern erst 1239 bei Gelegenheit der 2. Exkommunikation) S. 52—64.

Eine ganze Reihe ähnlicher Fragen sind in einem Anhange von 67 Seiten im Buche selbst behandelt. Wir lassen zur Übersicht die Titel hier folgen:

I. War die Stellung Papst Innozenz' III zu den Gegenkönigen ein „doppeltes Spiel", ein „Versteckenspielen" und „höchst bedenklich"? (gegen *Winkelmann*) 434—436.

II. Hat Innozenz III die Kaiserkrönung „eine Belehnung genannt“? (gegen *Winkelmann, Jastrow-Winter, Bloch, Hauck*) 436—438.

III. Wann haben die päpstlichen Gesandten Kardinal Guido und Magister Philipp ihre Reise nach Deutschland angetreten? — Kritik der bisherigen Auffassungen. — Ist die allgemein geltende Datierung Kal. Mart. für n. 32 ff des Registrum imperii haltbar? (Guido und Philipp waren schon einige Zeit vor dem 5/1 nach dem Norden aufgebrochen; statt Kal. Mart. ist paläographisch Kal. Maii zu lesen; gegen *Abel, Winkelmann, Schwemer, Lindemann, Hefele, Werner, Hauck, Luchaire*) 438—444.

IV. Hat König Philipp im Winter 1206/07 eine Gesandtschaft nach Rom geschickt? (Allerdings nach epist. IX. 261 Innoc. vom 8. Februar 1207 gegen *Ficker*) 444—445.

V. Was ist von dem Projekt der Heirat eines Neffen Papst Innozenz' III und einer Tochter des Staufers Philipp zu halten? 445—448. Dieselbe Abhandlung wie Zeitschrift 1915, 162—165.

VI. Papst Innozenz III als „Lügner“ (gegen *Winkelmann* und *Hauck*. Innozenz soll durch eine Lüge zwischen König Otto und Friedrich von Sizilien nach der Ermordung Philipps von Schwaben Mißtrauen gesät haben“; gegen *Scheffer-Boichorst, Winkelmann, Hauck* ist im Registrum super negotio Romani imperii chronologisch n. 65 vor n. 63 einzureihen; der Briefverkehr Innozenz' III mit Philipp von Frankreich einerseits und König Otto andrerseits bezeugt das aufrichtige Vorgehen des Papstes) 448—456.

VII. Kritik der Auffassung *Fickers* und anderer von dem Verhältnis Papst Innozenz' III zu König Otto in der Zeit kurz vor der Kaiserkrönung (patrimonium b. Petri ist oft im weiteren Sinne zu fassen; Spoleto und Ancona sind M. G. Constitutiones II n. 48 miteinbegriffen, es handelt sich um Restitution, nicht um eine Abtretung von Reichslanden; es bleibt unerwiesen, daß Innozenz III vor der Kaiserkrönung Ottos seinen Ansprüchen auf Spoleto und Ancona entsagt habe, daß die Krönung Ottos ohne rechtliche Einigung in betreff der territorialen Fragen erfolgt sei; Otto ging nach der Krönung unehrlich über die gemachten Versprechungen hinweg) 456—475.

VIII. Innozenz III und die „Kaiserwahl“ (juridischer Doppelsinn des Wortes „Kaiser“ im Mittelalter, der heute verloren gegangen ist; nach Innozenz hat die deutsche Wahl nicht im Sinne *Blochs* bereits dem „Kaiser“ gegolten) 475—478.

IX. In welchem Verhältnis stand die Nürnberger Wahl Friedrichs II 1211 zu seiner Frankfurter Wahl 1212? (es wird zu Frankfurt das zu Nürnberg verliehene Königtum durch die ganze Nation in deren Vertretern auf einer allgemeinen Reichsversammlung anerkannt) 478—480.

X. Zur Charakteristik Walthers von der Vogelweide (gegen *Schönbach*, Ergänzungen zu Michael Band IV 189 f und 258 ff) 480—483.

XI. Ein häßlicher Flecken auf dem priesterlichen Gewande Innozenz' III. Urteil Dom *Leclercqs* über diesen Papst (gegen *Winkelmann, Hauck* betreffs Vertreibung des Grafen Raimund VI von Toulouse [Albigenser] aus seinen Besitzungen, die das Konzil 1215 zum Beschluß erhoben hatte. — *Leclercq* folgt dem Urteil jansenistischer und josephinischer Historiker) 483—485.

XII. Zur Beurteilung der Briefe Friedrichs II und seines Kanzlers Konrad über die Wahl Heinrichs zum deutschen König (gegen *Winkelmann, Nitzsch, Bloch*, die *Böhmers* Ausführungen mißverstehen, spricht Friedrich II unwahr, wenn er sagt, er habe sich geweigert, in die Wahl seines Sohnes einzuwilligen) 485—487.

XIII. Eine schwere Anklage gegen Papst Gregor IX (gegen *Winkelmanns* falsche Übersetzung und Deutung eines Briefes Gregors IX vom 10./10. 1227 [M. G. Epp. s. XIII, I 284] betreff der Übergabe von Damiette durch die Kaiserlichen) 487—490.

XIV. War der Deutschordensmeister Hermann von Salza einer von denen, welche sich für den in Verona geplanten Kongreß aus dem Orient einzufinden hatten? (gegen *Winkelmann* konnte die Berufung des Deutschordensmeisters Hermann von Salza im April 1222 nicht in Aussicht genommen werden, weil er allem Anscheine nach damals nicht im Orient war) 490—491.

XV. Der „Vertragsbruch" des Grafen von Celano 1223 (gegen *Winkelmann*, der den Wortlaut des Vertrages unrichtig übersetzt, hat nicht Graf Thomas, sondern der Kaiser den Vertrag gebrochen) 491—494.

XVI. Zur Chronologie der Patriarchen Radulf und Gerold von Jerusalem (vergl. diese Zeitschrift 1914, 410—416) 495—500.

XVII. Der sächsische Landfrieden zu Beginn der Regentschaft Engelberts. (Die erste Vereinbarung des Landfriedens fällt mit *Winkelmann* auf den 1. Sept. 1221; derselbe hatte Geltung bis ins Jahr 1224 hinein. Vor Ostern 1222 wurde dieser Friede neu beschworen, die Textform, *forma pacis antiquae*, war mit der von 1221 identisch, sie heißt aber nicht deswegen antiqua, sondern wohl weil sie aus älterer Zeit herübergenommen war) 500—502.

In diesen Untersuchungen des Anhangs und in den Abhandlungen der Ztschr. sind die neuen Aufstellungen des Verfassers besonders eingehend dargelegt und gut begründet; gerade sie werden darum die Fachgelehrten besonders interessieren und zur Nachprüfung reizen. Der Referent im Literar. Zentralblatt (1917 Nr. 6 Sp. 153) bemerkt hiezu: „Für *M.* kam es wohl darauf an, die Urkunden und ihre Zusammenhänge sorgfältig zu prüfen, in ihr allseitiges Verständnis möglichst tief einzudringen und nur

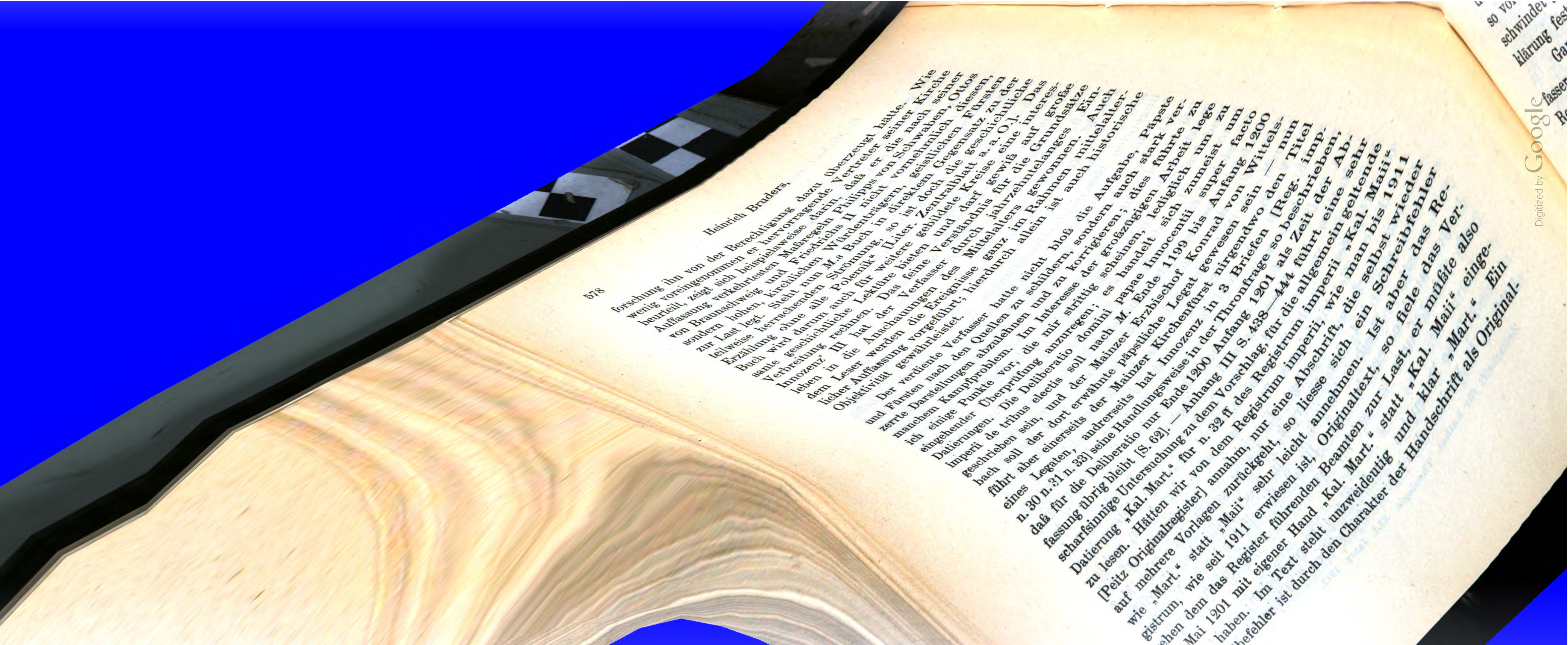
das gelten zu lassen, was auch vor strenger Kritik standhält". Die geschichtliche Darstellung im laufenden Text hat durch die Ausscheidung des kritischen Materials außerordentlich gewonnen. Die anmutigen Schilderungen über die Jugend Friedrichs II konnten infolge dessen trotz aller gelehrten Untersuchungen, auf denen die Erzählung ruht, wegen der fließenden Darstellung und des reizvollen Inhaltes Aufnahme in das Sonntagsblatt der „Reichspost" finden. Die lange Regierung Friedrichs II (1212—1250) bildet auch den Mittelpunkt, um den sich die vielfältigen politischen Ereignisse einheitlich gruppieren lassen; sie werden in diesem 6. Bde bis zur Niederlage Friedrichs durch die lombardischen Städte verfolgt. Dieser schwere Schlag war für den Staufer der politische Anlaß, sich dem Papste Honorius zu nähern und sein Schiedsgericht anzurufen (i. J. 1227).

Die Konflikte Friedrichs II mit Gregor IX werden im folgenden[1]) Bande behandelt. Im Gegensatz zu den bis jetzt vorliegenden Geschichts-Darstellungen, die durchwegs dem Kaiser freundlich gesinnt sind und die Politik der päpstlichen Kurie heftig tadeln, kommt *M.* zu einem diametral entgegengesetzten Resultat. Die Abweichungen des Verfassers von Winkelmanns „Jahrbüchern der deutschen Geschichte" und Haucks „Kirchengeschichte Deutschlands" sind tiefgreifend. Eingehend wird die Stellung des Papstes Innozenz III zu der im Jahre 1198 erfolgten Doppelwahl und zu den sich daraus ergebenden Zwistigkeiten bis zum Jahre 1201 behandelt, ferner wird der grundsätzliche Standpunkt des hl. Stuhles erörtert und als richtig erwiesen [gegen Jastrow, Winter und Hauck, als habe das Kaisertum als päpstliches Lehen gezählt]. Die Verzögerung der päpstlichen Entscheidung bei der Doppelwahl wird sich wohl nur aus der damals aussichtslosen politischen Lage vollauf erklären lassen. Mit der Erhebung Friedrichs von Sizilien auf den deutschen Thron stehen die Rekuperationen in Italien, der Kreuzzug und die Verbindung Siziliens mit dem Reiche im Vordergrund. „Das Ergebnis seiner Forschungen ist den Päpsten entschieden günstig. Nicht als ob die Untersuchung auf dieses Ziel hin eingestellt gewesen wäre. Der Leser, welcher die vom Verfasser vorgelegte Entwickelung unbefangen auf sich wirken läßt, hat den Eindruck, daß *M.* gewiß das nötige Maß von geistiger Freiheit besitzt, um in diesen politischen Verwickelungen auch einem Innozenz III allerlei selbst schwere Verstösse aufs Schuldkonto zu setzen, wenn eine gewissenhafte Quellen-

[1]) Diese Rezension wurde Ende 1916 geschrieben; am 12. März 1917 ist P. *Michael* durch einen frühzeitigen Tod heimgeholt worden.

forschung ihn von der Berechtigung dazu überzeugt hätte. Wie wenig voreingenommen er hervorragende Vertreter seiner Kirche beurteilt, zeigt sich beispielsweise darin, daß er die nach seiner Auffassung verkehrtesten Maßregeln Philipps von Schwaben, Ottos von Braunschweig und Friedrichs II nicht vornehmlich diesen, sondern hohen, kirchlichen Würdenträgern, geistlichen Fürsten zur Last legt. Steht nun M.s Buch in direktem Gegensatz zu der teilweise herrschenden Strömung, so ist doch die geschichtliche Erzählung ohne alle Polemik“ [Liter. Zentralblatt a. a. O.]. Das Buch wird darum auch für weitere gebildete Kreise eine interessante geschichtliche Lektüre bieten und darf gewiß auf große Verbreitung rechnen. Das feine Verständnis für die Grundsätze Innozenz' III hat der Verfasser durch jahrzehntelanges Einleben in die Anschauungen des Mittelalters gewonnen. Auch dem Leser werden die Ereignisse ganz im Rahmen mittelalterlicher Auffassung vorgeführt; hierdurch allein ist auch historische Objektivität gewährleistet.

Der verdiente Verfasser hatte nicht bloß die Aufgabe, Päpste und Fürsten nach den Quellen zu schildern, sondern auch stark verzerrte Darstellungen abzulehnen und zu korrigieren; dies führte zu manchem Kampfproblem. Im Interesse der großzügigen Arbeit lege ich einige Punkte vor, die mir strittig scheinen, lediglich um zu eingehender Überprüfung anzuregen; es handelt sich zumeist um Datierungen. Die Deliberatio domini papae Innocentii super facto imperii de tribus electis soll nach M. Ende 1199 bis Anfang 1200 geschrieben sein, und der Mainzer Erzbischof Konrad von Wittelsbach soll der dort erwähnte päpstliche Legat gewesen sein — nun führt aber einerseits der Mainzer Kirchenfürst nirgendwo den Titel eines Legaten, andrerseits hat Innozenz in 3 Briefen [Reg. imp. n. 30 n. 31 n. 33] seine Handlungsweise in der Thronfrage so beschrieben, daß für die Deliberatio nur Ende 1200 Anfang 1201 als Zeit der Abfassung übrig bleibt [S. 62]. — Anhang III S. 438—444 führt eine sehr scharfsinnige Untersuchung zu dem Vorschlag, für die allgemein geltende Datierung „Kal. Mart.“ für n. 32 ff des Registrum imperii „Kal. Maii“ zu lesen. Hätten wir von dem Registrum imperii, wie man bis 1911 [Peitz Originalregister] annahm, nur eine Abschrift, die selbst wieder auf mehrere Vorlagen zurückgeht, so liesse sich ein Schreibfehler wie „Mart.“ statt „Maii“ sehr leicht annehmen. Ist aber das Registrum, wie seit 1911 erwiesen ist, Originaltext, so fiele das Versehen dem das Register führenden Beamten zur Last, er müßte also Mai 1201 mit eigener Hand „Kal. Mart.“ statt „Kal. Maii“ eingetragen haben. Im Text steht unzweideutig und klar „Mart.“ Ein Schreibfehler ist durch den Charakter der Handschrift als Original.



kanzleiregister ausgeschlossen. Auf Grund dieses paläographischen Bestandes muß man, so meine ich, mit der Märzexpedition als geschichtlich bestens beglaubigter Tatsache nach wie vor rechnen. — Legt nun aber der Inhalt der Briefe wirklich eine andere Datierung nahe? Die Schwierigkeit *M.s* für die Datierung „Kal. Mart." besteht darin, daß in Reg. imp n. 33 die Sendung Guidos (Reg. imp. 31) als zeitlich weit entlegen angeführt ist. Diese Schwierigkeit läßt sich aber bei der Sicherheit der Datierung sehr leicht durch die Annahme beheben, daß Kardinal Guido nicht sofort am 5. Januar sich mit Reg. imp. n. 31 als Beglaubigungsschreiben auf den Weg nach Deutschland gemacht hat. Wäre dies der Fall gewesen, so könnte er nicht am 1. März wieder von neuem die Reise antreten [wegen des paläographisch sichern Datums]. Das neue Beglaubigungsschreiben Reg. imp. 33 verhält sich dann zu dem früher ausgestellten Reg. imp. 31 wie eine neue außerordentliche Vollmacht, die durch eingetretene Ereignisse und Meldungen nützlich schien. Diese Hypothete wird zur Gewißheit, wenn man sowohl die Person des Kardinals Octavian näher ins Auge faßt als auch einige Briefe, in denen auf ihn verwiesen wird. Er soll nach Reg. imp. 33 von Frankreich aus den Kardinal Guido nach Deutschland begleiten. Wir wissen heute sicher, daß er diesem Auftrag nicht hat nachkommen können. Nun gibt es einen Brief an den Erzbischof von Köln unter dem Datum 5. Januar 1201 [Reg. imp. n. 30], in dem dieser Erzbischof auf den Besuch des Kardinals Octavian hingewiesen wird, ferner einen Brief an den Kardinal Octavian [Reg. imp. n. 48] aber unter dem Datum 1. März 1201, in dem ihm nahe gelegt wird, soweit es die Tätigkeit in Frankreich nur gestattet, sich nach Deutschland zu begeben mit Guido und zwar zu den Erzbischöfen, Bischöfen und Fürsten. Beide Schreiben sind mit der gleichen Legation abgegangen. Die schon paläographisch sichere Datiernng von Reg. imp. n. 48, d. h. das Schreiben Innozenz' III an den Kardinal Octavian wird noch beglaubigt durch die gleiche Datierung von Reg. imp. n. 47, einem Brief des Papstes an den König von Frankreich. Setzen nun aber die verschieden datierten Briefe Reg. imp. n. 30 und Reg. imp. n. 48 inhaltlich einander so voraus, daß der Inhalt auch gleichzeitige Absendung nahelegt, so schwindet jede Unterlage, um für n. 33 und n. 31 eine andere Erklärung festzuhalten.

Ganz die gleichen Gesichtspunkte glaube ich gegen die vom Verfasser S. 453 ff gemachte Umstellung der n. 65 vor n. 63 im gleichen Register geltend machen zu sollen. Vielleicht wäre die Umordnung bei einer Kopie ein naheliegendes Verfahren, allein der paläographische Befund spricht vollständig dagegen. Es handelt sich um Gruppeneintrag einer einheitlichen Post, die der Kanzleibeamte selbst voll-

zogen hat. Dieser amtliche Eintrag aus der Zeit selbst tut innerlich wie äußerlich den engsten Zusammenhang der zugehörigen Stücke dar, legt sie ferner chronologisch fest auf die Zeit nach 1202 März 11, vor März 26 [Originaldatierung von ep. 64], vor April 5 für 67—68 und 65—66, läßt endlich die Registrierung erfolgen am 5. April oder bald darnach. Alle diese paläographischen Momente würden noch klarer zu Tage treten, wenn man sie an der Ausgabe der Facsimiles überprüfen könnte; leider ist dieselbe durch den Krieg verzögert worden.

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

Jesuité Olomoučtí za protireformace. Akty a listiny z let 1558—1619. Vydal *Bohumil Navrátil.* I. 1558—1590. (**Die Olmützer Jesuiten in der Zeit der Gegenreformation.** Akten und Urkunden aus den Jahren 1558—1619. I. Band: 1558—1590.) Verlag des Mährischen Landesausschusses, Brünn 1916. LXXV + 598 S. in gr. 8°. K 16.—.

Die große Bedeutung, welche das Olmützer Jesuitenkolleg zur Zeit der katholischen Gegenreformation besaß, hat den Herausgeber bewogen, die Akten und Urkunden dieses Kollegs so vollständig als möglich zu sammeln und unverkürzt nach den neuesten Grundsätzen der Ausgabetechnik der Forschung zugänglich zu machen. Es ist ihm dies in vortrefflicher Weise gelungen, da er in der günstigen Lage war, das Hausarchiv dieses Kollegs, soweit es in den Sammlungen des Mährischen Landesarchivs und im Wiener Hof- und Staatsarchiv erhalten ist, mit Muße zu benützen und auch beim Drucke der Aktenstücke zu Rate zu ziehen. *Navrátil* hat sich aber nicht auf diese Archive beschränkt, sondern seine Forschungen auf alle andern Archive, die in Betracht kommen können, ausgedehnt. Nur die noch erhaltenen Bestände des ehemaligen Generalarchives der Gesellschaft, soweit sie bei der Auflösung des Römischen Kollegs nicht in den Besitz des italienischen Staates gelangt sind, waren ihm unzugänglich; auch so bleibt seine Arbeit für die weitere Forschung von großer Bedeutung.

Die ausführliche Einleitung (VII—LXXV) gibt Aufschluß über die Archive und Bestände, welche durchforscht wurden. Da galt es, nicht allein diese aufzuzählen, sondern auch soviel als möglich ihrer Geschichte nachzugehen. Es ist dem Verfasser gelungen, über den ehemaligen Bestand, die Behandlung des Hausarchives bei der Aufhebung, die Versendung einzelner Urkunden und ihre jetzige Aufbewahrung im allgemeinen einen befriedi-

genden Aufschluß zu geben. Auch den bisher verbreiteten Irrtum über jenes Register im Archiv von Kremsier, das dem Jahre 1588 zugeschrieben wurde, hat er berichtigt und das angebliche Register, in dem bei vielen Urkunden die Daten fehlen, als ein Formelbuch bestimmt, das Briefe und Urkunden aus verschiedenen Zeiten enthält. Darum sind manche darin enthaltene undatierte Stücke nicht in das Jahr 1588, sondern in frühere Jahre zu verlegen.

Die Sammlung ist besonders wertvoll durch die Klarlegung der Beziehungen der Olmützer Bischöfe zum Kolleg. Bischof *Prusinovský* war sein Stifter. Die Mühe, welche ihm die Stiftung gekostet hat, die Beschaffung der nötigen Stiftungsgelder und die weitreichenden Pläne, die er damit verband, spiegeln sich klar in seinen Briefen, die fast alle aus den Originalen genau abgedruckt sind.

Beim ersten Stiftungsbrief des Kollegs vom 9. Oktober 1566 (Nr. 9) mußte sich der Herausgeber leider einer sehr gekürzten Abschrift des ersten Konzeptes bedienen, da ihm das Original unzugänglich blieb. Diese Abschrift hat aber gerade jene Stelle ausgelassen, die angibt, woher Prusinovský die zur Stiftung verwendeten „Mährischen Gulden", wie das Original sagt, genommen hat. Daher ist S. 13 die Anmerkung 4 zu berichtigen, denn es handelt sich an der ausgelassenen Stelle nicht um „Bedingungen" (podmínky), sondern um die Aufzählung der Zinsen und Gelder, aus denen die 500 Mährischen Gulden zusammenflossen. Da sind aus dem Kloster St. Jakob 300 fl., aus der Herrschaft Tobitschan vom Herrn Pernstein 28 fl., aus dem Gehalt, welcher einst dem Schulmeister der Domkirche bezahlt wurde, 25 fl., aus dem Gehalt für den Prediger in der Marienkirche 30 fl. und aus der Erhöhung, welche einst Bischof Markus dem Prediger gewährt hatte, andere 30 fl., aus der Kanonikerpfründe in Topolan 30 fl., aus den Präsenzgeldern der Domherren 50 fl., vom Prokurator des Seminars jährlich 7 fl. Alle diese Gelder zusammen machten die Stiftungssumme aus, wobei der Mährische Gulden zu 70 Kreuzer gerechnet wurde. Erst wenn diese Stelle im Text oder in den Anmerkungen ergänzt wird, werden die Nr. 12 S. 17 f mitgeteilten Einwendungen des Ordensgenerals gegen diesen ersten Stiftungsbrief verständlich. Auch der Schluß des Briefes ist bei *Perez* ungenau. Besser sind die aus *Theiner* abgedruckten Aktenstücke. Doch wäre hie und da ein sinnstörender Fehler zu verbessern, so S. 25 Z. 13 statt nostri „vestrae", nämlich societatis vestrae. Es muß aber ausdrücklich bemerkt werden, daß diese Fehler nicht dem Herausgeber, sondern der Vorlage zur Last fallen. Wo dem Herausgeber die Originale zugänglich waren, ist der Abdruck genau, und bei Abschriften hat er alle ihm zugänglichen Exemplare verglichen und so einen guten Text geboten. Bei dem Berichte des P. *Pyringer* vom

31. August 1870 (Nr. 46) lautet die Stelle über Troppau S. 74 Z. 9 ff im Briefe an den General ganz anders als in der Kölner Abschrift.

Die Durchführung der Instruktion für den Verwalter des Seminars Nr. 34 S. 52—53 ist nicht verbürgt, da sie mit den Berichten im Tagebuch des P. *Perez* nicht gut in Übereinstimmung zu bringen ist. Jedenfalls kann sie nicht, wie bei *Kameníček* geschehen ist, als alleinige Norm für die Einrichtung des Seminars betrachtet werden. Sonst erfahren die materiellen Verhältnisse im Kolleg und Seminar aus dieser Sammlung eine klare Beleuchtung, wodurch manche früheren Angaben berichtigt werden.

Wertvoll sind die Briefe des Bischofs *Pavlovský* an die Jesuiten. Sie beweisen, in wie inniger Beziehung der Bischof zu den Jesuiten stand und wie sie der verdiente Oberhirte beurteilt hat. Die Frage über die Güter des Klosters Pustoměřice wird hier zum erstenmal eingehender dargelegt. Klagen der Jesuiten am Kaiserhofe wären nach ihrer Auffassung berechtigt gewesen, allein es liegen darüber leider nur Berichte des bischöflichen Vertreters *Hovorka* vor, die nicht nachgeprüft werden können. Jedenfalls ist aus den Briefen der Olmützer Jesuiten an den General nichts bekannt von Klagen über den Bischof am Kaiserhofe. Die Berichte *Hovorkas* an den Bischof sind daher mit einiger Vorsicht aufzunehmen.

Die Forschung wird dem Herausgeber für seine verdienstvolle Arbeit dankbar sein. Möge sie rüstig fortschreiten.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Der biologische Wert der mütterlichen Stillpflicht. Von *Hermann Muckermann S. J.* 16°. VIII + 70 S. Herder, Freiburg 1917. Br. M 1.20.

Das Büchlein will einen Beitrag zur kräftigen Abwehr der großen Säuglingssterblichkeit liefern. In einer 1916 erschienenen Broschüre[1]) hatte *Anna* Gräfin *von Spreti* auf Grund statistischer Erhebungen die große Säuglingssterblichkeit in Niederbayern (27·6 %) auf die Vernachlässigung des Stillens vonseiten der Mütter zurückgeführt; hier soll vor allem aus der Natur der Sache der Zusammenhang zwischen der Vernachlässigung dieser Pflicht und dem häufigen Sterben der Säuglinge klar gelegtwerden.

Ein Vergleich des Wachstums des neugeborenen Menschen mit dem mehrerer Säugetiere, sowie der Zusammensetzung und

[1]) Die Säuglingssterblichkeit in den altbayerischen Landesteilen (München 1916, Verlag des Caritasverbandes).



biologischen Eigenart der Menschenmilch mit der jener Tiere zeigt klar, wie die Milch des Mutterorganismus genau den Bedürfnissen des kindlichen Organismus angepaßt ist. Bei der wunderbaren Zweckmäßigkeit, die sich überall in der organischen Natur zeigt, ist ja auch nichts anderes zu erwarten. Der Organismus des Neugeborenen bedarf einerseits wegen seines starken Wachstums großer Substanzmengen, um sich aufbauen zu können, andererseits sind die Organe der Verdauung und überhaupt des Stoffumsatzes noch äußerst zart und dürfen daher in keiner Weise mit weitgehender Umbildung der aufgenommenen Nahrung oder etwa Ausscheidung von Überflüssigem belastet werden. So braucht also der Neugeborene eine Nahrung, in der das Verhältnis der organischen Verbindungen Eiweiß, Fett und Zucker seinen Bedürfnissen genau entspricht, und in der ihm diese Verbindungen in einer seiner Eigenart möglichst ähnlichen Form geboten werden. Und das ist eben bei der Muttermilch der Fall. Diese Übereinstimmung wird von *M.* im Einzelnen dargelegt.

Der neugeborene Mensch wächst im Verhältnis zu verschiedenen Säugetieren langsam. Er braucht zur Verdoppelung seines Geburtsgewichtes 180 Tage, das Rind erreicht dies im 4. Teil, das Kaninchen sogar im 30. Teil dieser Zeit. Da nun für das Wachstum der lebenden Substanz vor allem die Eiweißkörper in Betracht kommen, braucht der neugeborene Mensch davon verhältnismäßig weniger als das Rind und Kaninchen. Tatsächlich weisen die entsprechenden Milcharten ähnliche Verhältnisse auf: Kuhmilch enthält an Eiweiß mehr als das Doppelte, die des Kaninchens das Siebenfache der Eiweißmenge der Menschenmilch.

Von anorganischen Stoffen (Salzen) sind für das Wachstum Kalk und Phosphorsäure von besonderer Bedeutung. Sie sind denn auch in der Kaninchenmilch in bedeutender Menge vorhanden, in der menschlichen viel weniger. Umgekehrt verhält es sich mit den Chloralkalien. Sie sind für die Ausscheidung wichtig. Eine Harnstofflösung würde beim Fehlen oder bei ungenügender Menge dieser Stoffe die Wandzellen der Harnkanäle angreifen. Das langsame Wachstum des Menschen erfordert nicht diese große Menge von Kalk und Phosphorsäure und so verschiebt sich das Verhältnis nach den Chloralkalien hin. Tatsächlich hat Menschenmilch Chlor 19·7% von der Gesamtasche, Kaninchen nur 8·8%.

Ferner wäre zu viel Fett eine gefährliche Belastung für die Verdauungsorgane; viel Milchzucker gibt der Milch einen angenehmen Geschmack und befördert die Verdauung in einem für das Leben des Neugeborenen außerordentlich wichtigem Maße; und wirklich unter-

scheidet sich Menschenmilch von anderen wieder durch geringen Gehalt an Fett und bedeutenden an Milchzucker.

Ja die Muttermilch weist sogar in verschiedenen Perioden eine verschiedene Zusammensetzung auf und zwar in der Weise, daß sie den jeweiligen mit den Perioden des Wachstums auch sich ändernden Bedürfnissen des Neugeborenen am besten entspricht. Derartige von der Natur getroffene Einrichtungen werden sicher nicht ohne großen Schaden für das junge Menschenleben außer acht gelassen.

Im weiteren wird der Zusammenhang zwischen Säuglingssterblichkeit und Vernachlässigung der Stillpflicht durch verschiedene statistische Ergebnisse erhärtet und auch auf andere mehr seelisch begründete Vorteile hingewiesen, die dem Kinde und auch der Mutter zufließen, falls sie selbst das Kind stillt. Auch der Zusammenhang zwischen der Häufigkeit der Geburten und natürlicher Stillung der Kinder wird berührt: die rasche Folge der Geburten nimmt zwar ab, wenn die Mutter ihr Kind dessen Bedürfnis entsprechend, also etwa ein Jahr lang, stillt, aber die Sterblichkeit selbst der spät geborenen Kinder ist bedeutend herabgedrückt. Es wird eben bei einem derartigen Vorgehen der Natur entsprechend der mütterliche Organismus ganz in den Dienst des Neugeborenen gestellt, dabei ruhen die Zeugungsorgane, um später mit neuer und ungeteilter Kraft wieder ihrer Aufgabe gewidmet zu werden.

Dem Einwurfe, daß heutzutage besonders infolge des übermäßigen Alkoholgenusses vonseiten der Mutter oder deren Eltern viele Mütter nicht mehr fähig wären, das Kind zu stillen, wird mit der Feststellung begegnet, daß diese Degeneration jedenfalls noch nicht sehr verbreitet ist und daß erfahrungsgemäß die Stillfähigkeit gesteigert werden kann.

Das Büchlein ist für weitere Kreise bestimmt. Es sucht nicht nur den Sachverhalt objektiv darzulegen, sondern wendet sich auch mit eindringlichen Worten an die Herzen der Mütter: „Dem Kinde hilft nur eines, nur die Eine"; es wird gewiß gehörig verbreitet großen Nutzen stiften.

Der Moraltheologe findet in demselben die notwendigen Aufklärungen, auf Grund deren er den Grad und die Art der Verpflichtung feststellen kann, die eine Mutter hat, ihr Kind zu stillen

Innsbruck. Franz Hatheyer S. J.

Ehe und Volksvermehrung. M. Gladbach, Volksvereins-Verlag 1916, 1. **Ehe und Kindersegen** vom Standpunkt der christlichen Sittenlehre. Von Prof. Dr. *J. Mausbach.* 61 S. M 1.20. — 2. **Geschlechtsleben und Fortpflanzung** vom Standpunkt des Arztes. Von Prof. Dr. med. *Georg Sticker.* 64 S. M 1.20.

Die so wichtige und vielseitige Frage der Volksvermehrung hat, wie nicht anders zu erwarten ist, auch das Zentralkomitee der Katholikenversammlungen Deutschlands beschäftigt. Da nun während des Krieges die großen Veranstaltungen nicht stattfinden konnten, sollte wenigstens in einer erweiterten Sitzung des Zentralkomitees das Thema: „Christliche Familie und Bevölkerungspolitik" besprochen werden.

Entsprechend den 3 Hauptgesichtspunkten wurde die Bearbeitung der Frage je einem Vertreter der Theologie, der Medizin und der Sozialwissenschaft anvertraut. Die beiden ersten Referate liegen hier vor, das dritte von Prof. *Hitze* erstattete sollte in erweiterter Form folgen, ist aber bis jetzt noch nicht erschienen.

1. Prof. *Mausbach* schickt als Grundlage für die rechte Beurteilung des Geburtenrückgangs in sittlicher Hinsicht eine Darlegung des Wesens der Ehe und seiner sittlichen Folgerungen voraus. Und mit Recht; denn nur von hier aus kann die Verurteilung jener naturwidrigen Erscheinung in einer Weise erfolgen, die keinen Widerspruch mehr duldet; und daß das Übel mit so gewaltigem Erfolg fortschreiten konnte, hat nicht zuletzt seinen Grund in gegnerischer Entstellung oder grober Verkennung des Wesens der Ehe und der daraus sich ergebenden Folgerungen, der Einheit, Unauflöslichkeit, der Fruchtbarkeit und der Ausschließlichkeit, d. h. des unbedingten Verbotes jedes außerehelichen Geschlechtsverkehrs.

In anziehender Art versteht es Mausbach, die Kernfrage nach allen Seiten zu beleuchten; er verschließt sich nicht den seelischen Konflikten, die oft die treue Erfüllung dieser Pflichten zu wahrem Heroismus machen können; aber mit den wirksamsten Gründen wird der Standpunkt der Kirche, wie sie ihn von jeher festhielt und dadurch sich als festes Bollwerk gegen die anstürmenden Fluten der völkerverheerenden Unsittlichkeit erwies, gerechtfertigt und werden die praktischen Schwierigkeiten, soweit sie nicht sozialer Natur sind und im dritten Heft behandelt werden sollen, ihrer scheinbaren Unlöslichkeit entkleidet.

2. Für das zweite Heft von Dr. *Georg Sticker* wäre eigentlich ein Mediziner als berufener Besprecher am Platze. Doch wird

es den Verfasser freuen, wenn auch die katholischen Theologen ihm für sein mannhaftes Auftreten gegen so manche Vorurteile und Einseitigkeiten unter seinen Standesgenossen danken. Er behandelt den Geschlechtstrieb, die Fortpflanzung, die Liebe, die Scham, die Ehe, Wollustleiden und Geschlechtskrankheiten, und dann die Verminderung der Nachkommenschaft durch betrügerisches Eheleben; endlich kommt er auch auf die Vorwände zu sprechen, die gerade von ärztlicher Seite und neuestens von den sogenannten Eugenikern für eine willkürliche Zuchtwahl ins Feld geführt werden, und auf die Vorschläge, die von nationalen Beweggründen aus gemacht werden, und weist beide zurück. Als bestes Mittel für zahlenmäßige Hebung und Gesundung der Bevölkerung gibt er ganz übereinstimmend mit dem Naturgesetz die Förderung der Frühehe an, allerdings auch nicht in der extremen Forderung Luthers u. Aa., sondern vor allem eine solche, daß es dem jungen Mann nicht allzu schwer gemacht wird, rein und stark zu bleiben, und das junge Mädchen noch seinen ganzen Schatz von wahrer Liebe und echtem opferwilligem Heroismus mitbringt. Vielleich werden manchem Leser die verschiedentlich eingestreuten Ausführungen über Verirrungen und Anlagen, wie Ungeschlechtlichkeit und Irrgeschlechtlichkeit u. dgl. etwas zu weitläufig sein. Doch kann dies für den Seelsorger seinen Nutzen haben.

Wir möchten die beiden Hefte den Seelsorgern besonders für den Brautunterricht dringend empfehlen; allerdings werden sie für einfachere Verhältnisse das hier gebotene Material selbst verarbeiten und in einfachere Form prägen müssen; Gebildeteren oder der ohnehin mehr in die Frage eingeführten Stadtbevölkerung kann man die Hefte selbst auch in die Hand geben.

Innsbruck. Alb. Schmitt S. J.

Erziehung und Selbsterziehung. Hauptgesichtspunkte für Eltern und Lehrer, Seelsorger und Jugendpfleger von *Fr. W. Foerster.* Zürich 1917, Schulteß & Co. VIII + 393 S. M 6.—, geb. M 7.—.

Mit Rücksicht auf die erhöhte Bedeutung der Erziehungsarbeit — „nach dem Kriege wird sie unter all den dringenden Aufgaben des kulturellen Wiederaufbaues wohl unsere größte Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen“ (Vorw.) — und infolge mehrfacher Anregungen aus Erzieherkreisen hat *Foerster* in diesem neuen Buch seine „in verschiedenen Schriften verstreuten pädagogischen Ansichten kurz zusammengefaßt und die betreffenden Darlegungen zugleich auch in Bezug auf einige besonders wichtige Prinzipienfragen und praktische Anwendungen zu ergänzen gesucht“ (ebda). So erhalten

wir zum erstenmal ein zwar noch nicht lückenlos geschlossenes, aber doch verhältnismäßig abgerundetes System der Pädagogik *Foersters*, während seine früheren Schriften meistens je eine besondere Erziehungsangelegenheit erörterten. Indessen darf diese Bezeichnung als „System" nicht so verstanden werden, als handle es sich um einen mechanisch verkünstelten Aufbau mit vielen Ab- und Unterteilungen. Vorherrschend in den 3 Abschnitten[1]) ist das Bestreben, die Pädagogik vor den vielen ihr drohenden Einseitigkeiten zu bewahren und die anscheinenden Gegensätze, mit denen die Erziehungskunst zu rechnen hat, auszugleichen, z. B. Idealismus — Realismus, Selbständigkeit — Anpassung, Strenge — Milde, Autorität — Freiheit, Kraft — Liebe (vgl. bes. S. 92 f); und Schritt für Schritt zeigen dabei die wieder ganz induktiv geführten Beweisgänge, wie die Notwendigkeit einer solchen Harmonisierung von selbst zur religiösen Durchgeistigung der erziehlichen Arbeit drängt. Ohne Religion werden Erziehung und Erzieher von einem Extrem ins andere geraten und nicht viel zu leisten vermögen zur Milderung der Seelen-Not, in die das moderne Geschlecht durch das „Übermaß der äußeren Lebenstechnik mit all seinen Ansprüchen an Schule und Haus, Intellekt und Willen" und mit seinen charakterzerstörenden Einwirkungen geführt worden ist (S. 387 f).

Obschon in dem Buche oft Gedanken wiederkehren, die aus den früheren Schriften *F.s* bekannt sind, so kann man ihrer doch nicht überdrüssig werden; vielmehr gewinnen sie in der jetzigen planmäßigen Zusammenfügung und durch die Herausstellung der tragenden Grundsätze noch bedeutend an Überzeugungskraft. Manches, so gleich der erste Abschnitt über Hemmungen der Erziehung (Vererbung, krankhafte Erscheinungen), wirkt außerordentlich klärend, wie man es bei anderen Büchern nur selten erlebt. Die zahlreichen praktischen Anwendungen ergeben eine Fundgrube von Anregungen für das Partikular-Examen des Pädagogen und der Pädagogik. Einige der aktuellsten pädagogischen Streitfragen, z. B. die militärische Vorbildung der Jugend, werden einer ganz zufriedenstellenden Lösung so nahe gebracht, als das eben bei derartigen Angelegenheiten, bei denen die verschiedensten Rücksichten sich begegnen, möglich ist.

---

[1]) Hemmungen und Möglichkeiten der Erziehung S. 17—64, die obersten Zielsetzungen 65—123 und die Einzelaufgaben der Erziehung 124—390: Willensbildung, weibliche Erz., Erz. zur Männlichkeit, äußere Gewohnheiten, soziale, politische Erz., Wahrhaftigkeit, Sexualpädagogik, Jugendfürsorge, Gehorsam, Selbsterz., Religiöse Erziehung.

Vielleicht wird mancher Leser des Buches meinen, daß darin die Religion nicht nur wie eine Art letztes „Postulat“ zur Geltung kommen, sondern wie die Grundlage alles stützen sollte. Gewiß wäre eine solche Forderung an ein Lehrbuch zu stellen, das von vornherein eine vollständige Darstellung der christlichen Erziehungskunst sein will. *Foersters* ausgesprochene Absicht geht aber nicht so hoch; er möchte auch den irrenden oder ratlosen nichtgläubigen Erziehern helfen, zunächst wenigstens das Unzulängliche und Widersprechende in der modernen Pädagogik zu erkennen. Das allein ist zweifellos auch schon eine große Aufgabe, und daß ihr *F.* gewachsen ist, haben seine Schriften aufs beste bewiesen. Ein einigermaßen urteilsfähiger Leser wird bei Beachtung dieser von *F.* wiederholt ausdrücklich ausgesprochenen Absicht unmöglich an dessen Arbeit Anstoß nehmen können.

Das Mißtrauen gegen die „reservatio mentalis“ (S. 291) wird wohl doch nur auf einer noch nicht vollständigen Kenntnis der kaholischen Morallehre über diesen Gegenstand beruhen. — Zwei Bedenken drängen sich bei den letzten Abschnitten und insbesondere bei der Erörterung über soziale Erziehung auf (S. 252 ff): 1. Die allzuvielen Hinweise auf die amerikanische Pädagogik erwecken — trotz der ausdrücklichen Einschränkungen des Lobes — den Eindruck, als ob es in der neuen Welt mit der Erziehungskunst recht oder sogar ungewöhnlich gut bestellt wäre. In Wirklichkeit steh die Sache doch nur so, daß bei der überaus bunten und schrankenlosen „Freizügigkeit“ auch auf pädagogisehem Gebiet ganz gewiß auch manches Vorteilhafte zum Vorschein kommen muß; der Durchschnitt der amerikanischen Jugendbildungskunst wird aber von zuverlässigen Kennern immer bestimmter als nicht so zufriedenstellend bezeichnet, daß wir dort unsere Muster zu suchen hätten. — Ferner werden die kriegspolitischen Ansichten in dem Abschnitt über die soziale Erziehung und am allermeisten wohl die deutlichen tadelnden Anspielungen sogar auf unsere Friedensangebote dem ganzen Buche sicher nicht von Vorteil sein; sie hätten umso unbedenklicher weggelassen werden sollen, als sie gegenwärtig kaum irgendwo nützen, aber leicht auch gegen den Willen des Verf.s arg mißdeutet werden können.

Innsbruck. F. Krus S. J.

Theoduli eclogam recensuit et prolegomenis instruxit Prof. Dr. *J. Osternacher*. Additae sunt singulae schedae vetustissimorum codicum arte zincographica expressae. (Fünfter Jahresbericht des bischöfl. Privat-Gymnasiums am Kollegium Petrinum in Urfahr 1901/2. 59 S.) — Quos auctores Latinos et sacrorum Bibliorum

locos **Theodulus** imitatus esse videatur. Locos e quibus argumenta erueret, perscrutatus est Prof. Dr. *J. Osternacher*. Additae sunt schedae codicum ι et υ arte zincographica expressae. (Separatdruck aus dem Programm des Collegium Petrinum. Urfahr 1907. 56 S.). — Rekonstruktion der **Theodulhandschrift Bernhards von Utrecht.** Vorgenommen von Prof. Dr. *J. Osternacher*. Gleink-Urfahr 1915 (18 S. 6 Facsimiles.) — Die **Überlieferung der Ecloga Theoduli.** Von *J. Osternacher* (Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 40. Bd. [1915/16] 2. Heft S. 331—376).

Dem Verfasser der vorstehenden vier Schriften über Theodul ist die Bearbeitung der „Ecloga" für die „Poetae Latini aevi Carolini" IV 2 übertragen (vergl. Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften 1914 S. 413, 1914 S. 521, 1916 S. 1336). Unter der Renaissancebewegung wurde die „Ecloga" mit andern mittelalterlichen Lesebüchern allmählich stark zurückgedrängt; trotzdem fanden sich aus den Jahren 1481 bis 1520 noch etwa 40 Drucke vor. Durch eingehende Studien brachte *Osternacher* den Beweis, daß die Ecloga wahrscheinlich aus der Mitte des 9. Jahrh. stammt; *P. von Winterfeld* konnte bald hernach auf Gottschalk (θεοῦ δοῦλος), den Mönch von Fulda-Orbais-Hautvillers († 868/9), als Verfasser hinweisen (Archiv für d. Stud. d. neueren Sprachen und Literaturen 114 S. 68—69 im Aufsatz „Hrotsvits literarische Stellung"). Theodul, ein sächsischer Grafensohn, hat die letzten 20 Lebensjahre in strenger Klosterhaft verbracht (*Schrörs*, Hinkmar, Erzbischof von Rheims, S. 88—108). Der begabte, eigensinnige Verfasser und sein Geschick waren bald vergessen, die Ecloga, seine Poesie, erwies sich als praktisch beim Latein-Unterricht; jede zweite Strophe brachte Ereignisse aus dem Alten Testament, der Gesamtinhalt verfolgte apologetische und didaktische Ziele, es wurde die Erhabenheit der christlichen Offenbarung vor dem Aberglauben des Heidentums dargetan. Der Name Ecloga ist wohl nach dem Vorbilde Virgils gewählt. Handschriftlich sind die Dichtungen überkommen mit den Dicta Catonis, Aviani Fabulae, Maximiani Elegiae, Claudianus minor, Statius Achilleis und andern (Ovid). Dreihundert Jahre nach dem Tode des Dichters schrieb der Kleriker Bernhard von Utrecht den ersten Kommentar. *Osternacher* hat mit viel Scharfsinn die dem Bernhard vorliegende Handschrift zu rekonstruieren versucht, die wichtige Londoner Handschrift hat wegen des Krieges allerdings nicht eingesehen werden können. Die aus dem Kommentar erschlossenen Lesarten führen zu einem Text, der sich nicht unter den 176 nachgewiesenen Handschriften findet. Derselbe verdient

aber unter den 20 besten Codices für die Ausgabe der Ecloga aufgeführt zu werden. Im allgemeinen hat *O.* den Kasseler Kodex dem Salzburger aus guten Gründen vorgezogen. — In einer eigenen Schrift ist *O.* all den Zitaten nachgegangen, die sich bewußt und unbewußt in der Ecloga finden. Sicher hat der mittelalterliche Dichter nicht alle erwähnten Schriften gekannt, aber eine große Belesenheit in abgeleiteten Quellen seiner Zeit muß ihm bestimmt zuerkannt werden; er war hochbegabt, wenn auch recht eigensinnig, wie es seine Schicksale des nähern dartun.

In den vier Schriften hat *O.* weit ausgreifende Vorarbeiten für die „maßgebende Ausgabe" erledigt. Mit Spannung, aber auch mit großem Vertrauen wird jeder, der sich für das Mittelalter interessiert, diesem Werke entgegensehen.

Innsbruck. H. Bruders S. J.

Die allerjüngsten Ereignisse scheinen das bestätigen zu wollen, was manche Kenner der gegenwärtigen Wirren ausgesprochen haben: eine der wichtigsten kirchlichen Zeitfragen sei das Geschick der **unierten Ruthenen** (über 80% der etwa 4 Millionen zählenden griechisch-unierten Katholiken). Anderseits konnte gesagt werden, die Ruthenen, insgesamt weit über 30 Millionen, seien erst vor wenig Jahrzehnten „entdeckt" worden; tatsächlich ist die Kenntnis über sie in sehr weiten Kreisen noch eine ganz mangelhafte. Auch aus den gedruckten „Behelfen" waren bis in die letzten Jahre arge Irrtümer zu holen. Sehr zeitgemäß erschien darum das Buch „**Die Reußische Welt.** Historisch-politische Studien. Vergangenheit und Gegenwart" von Prof. Dr. *Stanislaus v. Smolka,* Mitglied des Herrenhauses (Wien 1916, Zentral-Verlagsbureau des Obersten Polnischen Nationalkomitees. XV + 460 S. gr. 8°. K 10.—). Der Titel wird nicht jedem verständlich sein; er ist aber historisch sehr berechtigt, was übrigens selbst der offizielle Titel der Zaren „aller Reußen" bestätigt, während sich hinter dem Namen „Russen" auch gewalttätige Intriguen bergen. Etwa ein Drittel der gesamten Reußen bilden die Ruthenen (Klein-Russen, Ukrainer). — *v. Smolka* schreibt (S. XI): „Es gereicht mir zu großer Genugtuung, an meinem Lebensabend, nach mehr als dreißigjährigen, diesem Gegenstande gewidmeten wissenschaftlichen Forschungen . . . in einem so ernsten Augenblick die Gedankenarbeit der vielen verflossenen Jahre in diesem Bande zusammenfassend vorlegen zu können". Zweifellos gebührt dieser Frucht so langer Studien das Lob, daß sie über viele überaus verworrene Fragen so viel Licht verbreitet, wie es bisher auch

mit Zuhilfenahme vieler Schriften nicht zu gewinnen war. Allseitig wird in dem Werke zuerst (1—175) das gegenwärtige ruthenische oder ukrainische Problem dargestellt, darauf (177—460) werden einige Einzelfragen (Gebiet, Bevölkerung, Sprache, Kulturelles) und die Geschichte der 3 reußischen Volksstämme (Groß-, Klein-, Weiß-Russen) eingehender erörtert, am ausführlichsten die Geschichte der „Kleinrussen" oder Ruthenen (228—315). Die kirchlichen Verhältnisse finden sorgfältige Beachtung. — Man lasse sich vom Studium des Buches, das der Verf. übrigens noch weiter zu ergänzen gedenkt, durch die mitunter etwas schwerfällig umständliche oder sogar fehlerhafte sprachliche Fassung nicht zurückhalten; man liest sich in seine Darstellungsart bald ein und dann ist man erfreut über die Fülle von Aufschlüssen. Soweit es auf die Mitteilung der Tatsachen ankommt, dürfte das Buch sich als sehr zuverlässig erweisen; die Bedenken ruthenischer Kritik werden wohl nur so weit begründet sein, als *v. S.* trotz bester Absicht in den Abschnitten über die Gegensätze zwischen Ruthenen und Polen hie und da etwas temperamentvoll wird und die seitens der letzteren doch auch begangenen Fehler verhältnismäßig weniger hervorhebt.

Innsbruck. Fr. Krus S. J.

Wie steht es mit den naturwissenschaftlichen Beweisen für die **tierische Abstammung des Menschen?** Von *Anton Ruf.* Sonderheft (7/8) des „Magazin für volkstümliche Apologetik" (Herausg. *E. H. Kley*) 14. Jahrg. Mergentheim, Verlagsbuchhandlung Karl Ohlinger. 62 S. Preis M 1.—.

Der Verfasser behandelt die Frage „an der Hand reicher, dem einzelnen oft nur schwer zugänglicher Quellenwerke und dankbar benützter erstklassiger Literatur". Diese Worte, mit denen die Schrift empfohlen wird, sind durchaus gerechtfertigt und so bildet sie auch für den Apologeten, der sich mit der Frage befassen muß, ein sehr bequemes und vollends vertrauenswürdiges Nachschlageheft. Der Verfasser geht nicht nur auf eine Reihe der wichtigsten wirklichen oder behaupteten Tatsachen ein, die einen Beweis für die tierische Abstammung des Menschen liefern sollen, sondern er beleuchtet auch vortrefflich das Unlogische, das die meisten dieser Beweise auszeichnet.

Nur über die Behandlung des biogenetischen Grundgesetzes, genauer gesagt, des embryologischen Beweises könnte man geteilter Meinung sein. Es scheint der Fall denkbar, daß ein embryologisches

Faktum, auch für sich allein betrachtet, Entwicklung nahelege. Wenn sich nämlich in der Embryonalentwicklung Stadien nachweisen ließen, die in der Richtung von der Keimzelle zum fertigen Organismus zweifellos einen Umweg darstellten und überdies Ähnlichkeit aufwiesen mit dem fertigen Zustande eines anderen Organismus, dann böte die Annahme einer Entwicklung über eine derartige Form wohl die einzige probable Erklärung. Eine andere Frage freilich ist es, ob bis jetzt auch nur ein einziger derartiger Umweg mit Sicherheit aufgedeckt wurde.

Innsbruck. Franz Hatheyer S. J.

Das Übersinnliche im Weltkriege. Merkwürdige Vorgänge im Felde und allerlei Kriegsprophezeiungen, darunter die auf die Auferstehung Polens bezüglichen, nunmehr in Erfüllung gegangenen Vorhersagen. Von *Bruno Grabinski.* Hildesheim 1917, Verl. Borgmeyer. 190 S. gr. 8°. M 2.—.

Der Verfasser gibt in einem einleitenden Kapitel einiges Allgemeine über Prophezeiungen, zweites Gesicht und ähnliche Erscheinungen, wobei er sich vielfach *Kemmerich*[1]) und P. *Beßmer*[2]) anschließt und diese Autoren auch weitläufig zitiert.

Auf Einzelheiten eingehend berichtet *Gr.* zunächst „merkwürdige Vorgänge im Felde und Daheim", verschiedene Fälle von Todesahnungen, Voraussehen von Todesfällen, Anmeldungen in der Stunde des Todes, Visionen im Felde u. s. w. Seine Quellen sind zum großen Teile die „Psychischen Studien" und das „Zentralblatt für Okkultismus", und daher ist der kritische Wert der berichteten Fälle eben auch so ziemlich der jener Organe des Okkultismus. Die berichteten Tatsachen sind zum Teil wirklich auffallend. — Das Kapitel: „Allerlei Kriegsprophezeiungen" weist bei Benützung der diesbezüglichen Literatur eine große Reichhaltigkeit auf und bringt manche bemerkenswerte Einzelheiten, so zur Beurteilung der „Seherblicke", einer von Eschweiler aus verbreiteten Fälschung, auch zur Erklärung der seherischen Begabung der *Madame de Thebes* in Paris, die „nicht nur eine Wahrsagerin großen Stils, sondern eine ebenso raffinierte politische Intrigantin war" (S. 128). — Das letzte Kapitel handelt über „Die Wiederherstellung Polens im Lichte der Prophetie". Die bekannte Prophezeiung, die auf den seligen Andreas Bobola zurückgeführt wird, findet eine ausführliche Besprechung. Sie scheint dem Verfasser noch am ehesten einen übernatürlichen Charakter zu tragen.

---

[1]) „Prophezeiungen". München, A. Langen, 1916. 2. Aufl.

[2]) Das zweite Gesicht. Stimmen aus Maria Laach. Bd. 76, 1909.

Das Buch bietet jedenfalls eine interessante Lektüre. Es fehlt nicht an guten Bemerkungen, die sich ebenso von einer kritiklosen Hinnahme als einer Hyperkritik fernzuhalten suchen. Immerhin wäre eine noch kritischere Auffassung des Erzählten sowie eine selbständigere und gründlichere Behandlung der ganzen Frage notwendig, falls das Buch auf wissenschaftlichen Wert Anspruch erheben sollte. Es ist nun freilich bei dem großen Dunkel, das über diesem Gebiete herrscht, überaus schwer, hier wissenschaftlich voranzugehen.

Innsbruck. Fr. Hatheyer S. J.

Sanctificate ieiunium. Bemerkungen zur heutigen Enthaltsamkeitsbewegung u. zum Kampf gegen die Trunksucht. Von Weihb. Dr. *Sigmund Waitz.* Salzburg 1917, Kath. Vereinsbuchhandlung. 39 S.

Das Schriftchen, ein Separatabdruck aus der Salzburger Katholischen Kirchenzeitung (1917 Nr. 8, 9 u. 10) ist durch seine Klarheit, ruhige Sachlichkeit und den Geist der Liebe, den es atmet, in hohem Grade geeignet, zur Milderung und Schlichtung der Streitigkeiten beizutragen, welche die Enthaltsamkeitsfrage neuestens selbst in katholische Kreise gebracht hat. Eine „heilige Sachlichkeit“ und „unbestechliche Wahrheitsliebe“ hat sich der Verf. zum leitenden Grundsatz gemacht.

„In solchen Erwägungen muß jede irdische Rücksicht zurücktreten. Es darf deshalb auch nicht eine gewisse Voreingenommenheit dazwischentreten, weder eine persönliche Vorliebe für Lebensgenüsse oder irdische Lebensgewohnheiten, noch auch übertriebene Strenge aus Rechthaberei“ (S. 7). Für die Abstinenten sowohl wie für jene, welche von der Gabe Gottes Gebrauch machen wollen, „gilt das Wort: Sanctificate ieiunium (Joel 1,14), Heiliget das Fasten! Heiliget Euch durch das Fasten. Wir fügen hinzu, heiliget auch die Erörterungen über das Fasten, gebt ihnen heilige Ziele“ (ibid.).

Von diesem übernatürlichen Standpunkte, vom Standpunkte der übernatürlichen Nächstenliebe aus wird die ganze Frage erörtert. „Der Kernpunkt in der jetzigen Enthaltsamkeitsbewegung ist nicht das, ob die geistigen Getränke, in geringem Maße genossen, schädlich oder unschädlich, verboten oder erlaubt sind. Nicht das, ob beim letzten Abendmahle gegorener oder ungegorener Wein verwendet wurde. Nicht das, ob bei der Hochzeit von Kana das Wasser in wirklichen Wein oder in Most verwandelt wurde. Sondern das, wie man die Liebe gegen den Nebenmenschen übe in einer Zeit, wo ihm große Gefahr droht“ (S. 9).

Es wird die Berechtigung und Nützlichkeit der Totalabstinenz als eines der wirksamsten Mittel gegen das Verderben der Zeit kurz nachgewiesen (S. 10 ff), darauf wird gezeigt, wie sich die Enthaltsamkeit mit den Ordensgelübden vergleichen läßt (S. 14 ff); auch die gewöhnlichen Schwierigkeiten aus der hl. Schrift werden beantwortet (S. 18 ff) und dann einige Mahnungen und Winke darüber gegeben, was einerseits der Eifer für diese Enthaltsamkeit vermeiden soll und inwieweit anderseits sich die etwaigen Gegner der Enthaltsamkeit mäßigen müssen (S. 30 ff).

Es sind herrliche Worte eines von glühendem Seeleneifer erfüllten Hirten; sie verdienen, von Freunden und Gegnern der Enthaltsamkeitsbewegung, die an sich höchster Anerkennung und Förderung wert ist, recht beherzigt zu werden.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

Von der zeitgemäßen Sammlung „Die Jugendfürsorge", hsg von Dr. *Buchberger* (vgl. oben S. 160 f), sind unter dem erweiterten Titel **„Die Jugendfürsorge und Fürsorge - Erziehung"** zwei weitere Hefte (Kempten, Kösel. 60 u. 51 S. Gr. 8°. Je 1 M) erschienen. Sie behandeln: (Nr. 2) Die Bedeutung der Vormundschaft in der Jugendfürs., Organisation u. prakt. Arbeit auf dem Gebiet der Vormundschaft (Amtsgerichtsrat *Riß*); die Fürsorge- (Zwangs-) Erziehung (Landgerichtsrat *Rupprecht*); die Fürsorgevereine, Fürsorger, das Vormundschafts- und Jugendgericht (Jugendrichter *Botzong*); Merkblatt für den Vormund, Pfleger und Beistand (Amtsrichter *Marschall*); die praktische Tätigkeit des Fürsorgers und der Fürsorgerin (Frau *Marie Pfeilschifter*). — (Nr. 3) Kleinkinderfürsorge — Seelsorge (Univ.-Prof. Dr. *Göttler*); Fürsorge für die schwachsinnigen und körperlich anormalen Kinder, bes. auf dem Lande (*A. Wagner*, Geschäftsführer des k. Jugendfürsorgevereins der Diöz. Augsburg); Ausbildung und Erziehung der Fürsorgezöglinge zu einem bestimmten Lebensberuf (Anstaltsdirektor *N. Moll*); Aufgabe, Einrichtung und Leitung von Fürsorgeheimen (Frau *M. Pfeilschifter*). — Wie schon die Inhaltsangabe zeigt, werden die einschlägigen Fragen nicht etwa bloß vom Gesichtspunkte der in Bayern tatsächlich geltenden Gesetze, sondern eingehend grundsätzlich erörtert; darum sind diese vorzüglichen Behelfe für die Jugendfürsorgebestrebungen in allen Ländern brauchbar.

Innsbruck. F. Krus S. J.



Analekten

Zwei offizielle Entscheidungen des römischen Stuhles um die Wende des 2. Jahrhunderts (Zephyrin und Kallist). Die Quellen über das juristisch-dogmatische Leben der römischen Kirche der ersten Jahrhunderte fließen spärlich, nicht etwa weil das juristisch-dogmatische Leben erst nach dem Erlöschen der charismatischen Begabungen entstanden ist, sondern weil durch die am intensivsten in Rom wütenden Verfolgungen, besonders von der decischen an, diese Quellen planmäßig zerstört wurden. Dem Afrikaner Tertullian verdanken wir den Text des berühmten *edictum peremptorium*, das von den einen Kallist, von den anderen Zephyrin zugeschrieben wird. Hier sollen zwei weitere Entscheidungen, die derselben Zeit angehören, vorgelegt werden. Sie finden sich im 9. Buche der Philosophumena Hippolyts (11. u. 12. Kap.). Die Texte selbst sind bekannt, unseres Wissens aber noch niemals als offizielle bezeichnet worden. War die Beschäftigung mit dem dogmatischen Inhalt so stark, daß die formelle Seite in den Hintergrund trat, oder war die nicht ganz treffende Übersetzung in der *Duncker-Schneidewin*'schen Ausgabe (*palam populo* und *coram populo* für δημοσίᾳ) der Grund, daß man nicht auf die Eigenart der uns überlieferten Äußerungen aufmerksam wurde?

Die erste Stelle lautet im Zusammenhang: αὐτὸν δὲ τὸν Ζεφυρῖνον προάγων δημοσίᾳ ἔπειθε λέγειν· ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γενητὸν καὶ παθητόν· ποτὲ δὲ λέγων οὐχ ὁ πατὴρ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ὁ υἱός, οὕτως ἄπαυστον τὴν στάσιν ἐν τῷ λαῷ διετήρησεν (Hipp. Philos. 9,11 GchrS Hipp III 246,1—4).

Daß es sich hier um eine offizielle Entscheidung des römischen Stuhles handelt, geht aus dem Wort δημοσίᾳ hervor, das richtig nur mit *publice* zu übersetzen ist. Zephyrin hat sich als Oberhaupt einer Gemeinde in einer Amtssache öffentlich geäußert.

Zu dieser, weil eben offiziellen und darum folgenschweren Stellungnahme bedurfte es nach Hippolyt eines Druckes seitens Kallists.

Wenn wir nun mit dieser Entscheidung die schon bekannte, von Tertullian überlieferte, vergleichen, ist die Ähnlichkeit zwischen beiden auffallend. Audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium. Pontifex scilicet Maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto. Tert. de Pudicitia c. 1 (CSEL 20,220). Beide in der ersten Person der Einzahl, feierlich mit Ἐγὼ — ego — eingeleitet, enthalten in einem einzigen Satz den ganzen Entscheidungsinhalt. Auf die Identität des Autors (Zephyrin) läßt sich aus der übereinstimmenden Form nicht schließen, wohl aber auf einen schon damals bestehenden „Kurial“stil. Und ein solcher legt den Gedanken an eine Kanzlei nahe.

Während wir nun hier für die eine Entscheidung eine textähnliche aufführen können, fehlt uns eine solche für die zweite, die kallistinische Entscheidung. Hippolyt erwähnt sie zweimal, zuerst im Anschluß an die zephyrinische: οὗ τὰ νοήματα γνόντες ἡμεῖς οὐ συνεχωροῦμεν, ἐλέγχοντες καὶ ἀντικαθιστάμενοι ὑπὲρ τῆς ἀληθείας· ὃς εἰς ἀπόνοιαν χωρῶν διὰ τὸ πάντας αὐτοῦ τῇ ὑποκρίσει συντρέχειν, ἡμᾶς δὲ οὔ, ἀπεκάλει ἡμᾶς διθέους, ἐξεμῶν παρὰ βίαν τὸν ἐνδομυχοῦντα αὐτῷ ἰόν (Hipp. Philos. 9,11 GchrS Hipp. III 246,4—8). Die Kennzeichnung als Ditheisten, die Kallist[1]) den An-

---

[1]) *D'Alès* (La théologie de Saint Hippolyte, Paris 1906) scheint anzunehmen, daß die Bezeichnung der Anhänger Hippolyts als Ditheisten durch Kallist vor seiner Erhebung zur Bischofswürde stattfand (p. 11 l. c.). Dies ist jedoch unrichtig. Die Kennzeichnung als Ditheisten erfolgt, weil alle seiner Heuchelei nachliefen, wir aber nicht, dies setzt Kallist schon als Hauptperson, und nicht als Hintermann Zephyrins voraus; auch Hipp. 9,12 (GchrS Hipp. III 248, 21—23) rückt diesen Ausspruch in die Zeit des Kallist'schen Pontifikates, der ἰὸς ἐγκείμενος ἐν τῇ καρδίᾳ dieser Stelle korrespondiert mit dem ἰὸς ἐνδοχυμοῦς αὐτῷ. Ersteres Wort bezieht sich unbestreitbar auf die Zeit nach der Erhebung zum Pontifikat, letzteres steht in engster Beziehung zu der Schmähung als Ditheisten; also ist auch die Schmähung als Ditheisten in die Zeit des Pontifikates Kallists zu setzen. — Übrigens scheint sich *D'Alès* bei der zuerst behandelten Stelle auch zu irren, wenn er das: οὐχ ὁ πατὴρ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ὁ υἱὸς dem Zephyrin zuschreibt: es wird von Hippolyt dem Kallist in den Mund gelegt (p. 10 l. c.); er ist es eben auch, der den unaufhörlichen Streit im Volke verursacht; diese Privatäußerung fällt zweifellos in die Zeit vor Erlangung der Bischofswürde.

hängern Hippolyts gegenüber ausspricht, ist der Inhalt der zweiten offiziellen Entscheidung. Hippolyt führt sie wörtlich (aber wohl nicht vollständig) bald darauf an und erklärt den Ausspruch Kallists wieder als ein δημοσίᾳ λέγειν (εἰπεῖν): ἅμα δὲ καὶ αἰδούμενος τὰ ἀληθῆ λέγειν, διὰ τὸ δημοσίᾳ ἡμῖν ὀνειδίζοντα εἰπεῖν Δίθεοί ἐστε (Hipp. 9,12, GchrS Hipp. III 248,21—23).

Auch hier spricht der Zusammenhang noch überdies für eine offizielle Kundgebung. Kallist habe sich gescheut, die Wahrheit zu sagen, weil er ja öffentlich (offiziell), um Hippolyt zu schmähen, gesagt hatte: Ihr seid Ditheisten. Es fühlte sich also Kallist an diese Äußerung, weil si δημοσίᾳ erfolgt war, gebunden.

Die Zitation bei Hippolyt ist zweifellos ein Bruchstück, scheint aber das Wesen der Entscheidung wiederzugeben und brannte heiß in Hippolyts Seele. — Wenn eine Konjektur angefügt werden soll, so möchte wohl ein Satz mit εἰ ... und der Charakterisierung des Hippolyt'schen Subordinatianismus vorangegangen sein, eine ähnliche Bildung, wie wir sie bei den Entscheidungen des römischen Konzils unter Damasus finden, z. B. 10: Si quis non dixerit, semper Patrem, semper Filium et semper Spiritum Sanctum esse A. S., oder 23: Si quis de Patre et Filio bene senserit, de Spiritu autem Sancto non recte habuerit, haereticus est (*Coustant* 513 u. 515). Die Anredeform, in der die Kallistinische Entscheidung abgefaßt ist, spricht für die Lebhaftigkeit der Kämpfe und, was ja längst als feststehend betrachtet werden kann, dafür, daß diese Kämpfe an einem Ort, in Rom, sich abspielten.

München. Dr. Konrad Graf Preysing.

Der „decimus ordo“ des Weihbischofes Andradus Modicus (vgl. oben S. 407). Im weiteren Verlaufe meiner Theodulstudien kam ich darauf, daß Andrad selber in den vor noch nicht drei Dezennien veröffentlichten Fragmenten des 849 dem Papste Leo IV überreichten „Carmen de sancta Trinitate“ seine Stelle aus dem Carmen in honore s. Petri apostoli VI v. 7 ss. kommentiert und die Richtigkeit unserer gesamten Auffassung bestätigt (PL III, 738—745). Lib. II v. 5 ss:

(Pater) . . *Angelicosque choros* fecit laudemque paravit
Ac sibi cum genito iussit cantare decorem.
Hisque **novem** laeti gaudent se subdere iussis
Factorique suo laudes sine fine referre:
Hos deus aeternus stabili perfudit honore;
Sed **decimus** cecidit nolens laudare tonantem,
Seque creatori similem quia dixit, in imis
Damnatus miseram servat sine luce gehennam.

Daß die Menschheit zur Füllung der Lücke berufen war, erhellt aus den Versen 19 ff:

„Quam (legem divinam) si sprevisset, pateretur protinus atram
Mortem, *servando* numquam moreretur in aevum,
Longam sed claro vitam transscenderet actu
Et *repararet* eum, **decimus** quem perdidit **ordo,**
Angelicum laudisque chorum cantusque decorem
Vocibus aeternis patri natoque referret.

Der erste Mensch versagte; erst die apostolische Kirche ersetzt den *decimus ordo* wirklich. Leider ist das dritte Buch von Vers 18 an verloren. — Als *Traube* 1896 dies Supplement herausgab, waren schon zehn Jahre seit der Publizierung des I. T. des III. Bandes vergangen. Er führt sogar zwei mittelalt. Autoren an, die die gleiche Auffassung haben: Ekkeharti versus ed. *Kieffer* p. 5 v. 2 und *Strauch* zu Enikels Weltchronik v. 327.

Urfahr bei Linz. Dr. Johann E. Osternacher.

Heroische Lebensauffassung? Man hat wie zu allen Zeiten der Geistesgeschichte auch unmittelbar vor dem Krieg die Frage nach dem Sinn des Übels mannigfach erörtert. Alle Weltanschauungen wetteiferten, von sich den Vorwurf abzuwälzen, als ob sie auf die große Frage keine Antwort zu geben wüßten.

Aber wer ahnte, daß eine so furchtbare Belastungsprobe ihrer Antworten vor der Türe stand? Fehlt doch nun, am Ende des dritten Kriegsjahres, kaum noch etwas, daß wir auf unsere Tage das Wort des Herrn anwenden müssen: „Es wird dann eine große Bedrängnis sein, wie vom Anfang der Welt bis jetzt keine war“.

Die Niedergeschlagenheit, die sich vieler Seelen angesichts der wachsenden Kriegsübel bemächtigt, ihre Zweifel an Weltordnung und Vorsehung, ihr Widerwille gegen das Leiden machen lebhaft an eine der Leidensphilosophien zurückdenken, die sich in der neuesten Zeit als allen andern, auch der christlichen, überlegen empfahl, die geradehin das Leiden zu lieben, nach Kampf zu lechzen, mit dem Gräßlichen, wie wir es jetzt erleben, spielen zu wollen vorgab. Es war die sogenannte „heroische“ Lebensauffassung, die „heroische“ oder „tragische“ „Religion“.

Sonderbar, wie die Propheten jetzt schweigen! Gerade jetzt, wo die Menschen der Aufrichtung so sehr bedürften! Ihr Schweigen beweist, wie lebensfremd ihre Verkündigung war. Dennoch soll ihnen nicht abgestritten sein, was man ihnen zugestehen kann:

sie sprachen zwischen die Irrtümer, Übertreibungen, Unausführbarkeiten hinein manches schöne Wort; man wird auch mit Fug annehmen, daß ihnen im Grund ein wahrer und edler Gedanke vorschwebte.

1. **Thomas Carlyle** wählte bereits in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts den Heroismus zu einem Angelpunkt seiner Geschichtsphilosophie. Im Gegensatze zur kollektivistischen Auffassung behauptete er, die Geschichte der Welt sei eigentlich die Biographie der Helden, d. h. der großen Menschen, die auf Erden gewirkt haben[1]). Doch nahm er den Begriff des Heroischen, zumal wo er zum Heldentum ermunterte, so wenig eng, daß er seinen Lesern ohne viel Unterschied Heldenberuf zutraute, ja zuweilen von Völkern oder einer Welt von Helden sprach. „Wenn Held bedeutet: aufrichtiger Mensch, warum kann nicht jeder von uns ein Held sein?“[2]). „Es braucht nicht eine große Seele dazu, Helden zu machen; es braucht eine gottgeschaffene Seele, die einen ihrem Ursprunge treu ist; das wird eine große Seele sein“[3]). Carlyles Gedanken sind auch außerhalb Englands in weite Kreise getragen worden.

Nach Carlyle muß sich der Held in wackerem Wirken erproben, aber auch in Tapferkeit und Kampfesfreude gegenüber Widerständen und Feinden. Man führe die Erfolge der Religion Muhammeds zu Unrecht darauf zurück, daß es eine leichte, bequeme Religion sei. „Als ob wirklich eine Religion oder von Religion abhängige Sache dadurch Erfolg haben könnte!“ Es sei eine Verleumdung des Menschen, wenn man sage, daß er durch Leichtigkeit oder durch Hoffnung auf Vergnügen, Süßigkeit, Glück sich zu Heroischem erheben lasse; das widerlege die auch dem gemeinen Soldaten über allem stehende „Soldatenehre“, ja der sogenannte „Ehrenpunkt“ der frivolen Klassen. Der ärmste Sohn Adams sehne sich, wenn auch dunkel, darnach, edle und wahrhafte Dinge zu tun und sich unter Gottes Himmel als gottgeschaffenen Menschen auszuweisen. „Zeige ihm den Weg, das zu tun, und der stumpfste Taglöhner wandelt sich flammend in einen Helden . . . Schwierigkeit, Abtötung, Martertum, Tod sind die Lockungen, die auf das Menschenherz wirken . . . Eine Religion kann nicht dadurch Anhänger gewinnen, daß sie unsern Gelüsten schmeichelt, sondern dadurch, daß sie das Heroische weckt, das in jedem Herzen schlummert“[4]).

---

[1]) On heroes, hero-worship and the heroic in history, lect. I (London 1904) p. 1,11.

[2]) Ebd. lect. IV p. 105. [3]) Ebd. p. 119.

[4]) Ebd. lect. II p. 58.

In seinen zwanziger Jahren hatte Carlyle sich einmal mit einem festen Ruck pessimistischen Stimmungen entrissen. Er schildert den Vorgang genau, wie er selbst zugesteht, an einer bekannten Stelle seines „Sartor resartus". Als er eines Tages bei Edinburg in verzweifelten Gedanken seines Weges ging, kam ihm plötzlich die Frage: „Was fürchtest du denn? Was piepst und wimmerst du in einem fort, kauerst dich hin und zitterst wie eine Memme? Verächtlicher Zweifüßler! Was ist das Schlimmste, das vor dir liegt, alles zusammen? ... Hast du nicht ein Herz; kannst du nicht leiden, was immer es sei, und als ein Kind der Freiheit, wenn auch ein verstoßenes, die Hölle selbst unter die Füße treten, während sie dich verzehrt?" „Und wie ich so dachte, da brauste es gleich einem Feuerstrom über meine ganze Seele dahin, und ich schüttelte niedrige Furcht von mir auf immer. Ich war stark mit ungekannter Stärke, ein Geist, beinahe ein Gott. Von jener Zeit an war für immer der Charakter meines Jammers verändert: nicht Furcht oder weinende Trauer war es mehr, sondern Entrüstung und grimmer, feueräugiger Trotz"[1]). So sei sein ganzes Ich gegen das „ewige Nein" aufgestanden in ursprünglicher, gottgeschaffener Majestät, und habe, was das wichtigste Geschäft des Lebens sei, seinen Protest erhoben.

Da indessen Trotz und Entrüstung „nicht die friedfertigsten Mietsleute" sind, führt Carlyle den Helden des Sartor resartus alsbald auf eine höhere Stufe: dieser gewinnt einen gewissen Gleichmut gegen alles irdische, im Grunde so kleinliche Geschick, „Bah! was ist dieses elende kleine Hundehaus von einer Erde, und was bist du, der da winselnd sitzt?" Jeder, der vom negativen zum positiven Pol wandert, müsse diesen Punkt erreichen: das „Zentrum der Indifferenz"[2]).

Die eigentliche „Bekehrung" endlich ist die „Verehrung des Leidens". „Wie, wenn du geboren und vorbestimmt wärest, nicht glücklich, sondern unglücklich zu sein? Bist du denn nichts anderes als ein Geier, der durch das All fliegt und etwas zu fressen sucht und kläglich krächzt, weil dir nicht genug Aas gegeben wird? ... Es ist im Menschen etwas Höheres als die Liebe zum Glück ... Liebe nicht Vergnügen, liebe Gott! Das ist das ewige Ja, wo aller Widerspruch sich löst ... Ein geringes ist, daß du die Erde mit ihren Kränkungen unter die Füße treten kannst, wie dich der alte Grieche Zeno erzog. Du kannst die Erde lieben, während sie dich kränkt und sogar weil sie dich kränkt. Dazu bedurfte es aber eines Größern als Zeno, und auch dieser ward gesandt. Kennst du jene Verehrung

---

[1]) Sartor resartus, book II, chap. VII (London 1904) p. 115.

[2]) Ebd. chap. VIII, p. 125.



des Leids?"[1]) Als Feind des dogmatischen Christentums fügt Carlyle bei, daß der vor 18 Jahrhunderten begründete Tempel zwar in Trümmern liege, daß man aber in einer tiefen Gruft den Altar und die heilige, ewig brennende Lampe immer noch finde.

Noch manche vereinzelte Äußerungen Carlyles könnten angeführt werden. Er ermuntert, die Pflicht zu tun, die uns, glänzend oder nicht, zunächst liegt. „Deine Lage ist nur der Stoff, aus dem du irgend ein Ideal bilden sollst. Was liegt daran, ob sotaner Stoff von dieser oder jener Art sei, wenn nur die Form, die du ihm gibst, heroisch, poetisch ist?"[2]) Carlyle lobt Georg Fox, der den Entschluß faßte, alle Rücksicht auf das materielle Leben zu verachten und in die Einsamkeit zu ziehen. „Es hat mir oft scheinen wollen, als ob ein solches Aufblitzen des menschlichen freien Willens, damit er mehr und mehr die chaotische Nacht, in deren Hindernissen und Schrecken er unterzugehen drohte, in hellen Tag wandle, eigentlich die einzige Größe wäre, die es in der Geschichte gibt"[3]).

Um diese ganze Verkündigung des „Heldischen" nicht unrecht zu verstehen, muß man vor Augen behalten, daß Carlyle, obwohl oft zu pantheistischen Formeln neigend, doch ein entschiedener Gegner alles Materialismus war. Er hat dies oft und mit wachsender Bestimmtheit ausgesprochen. Schon gegen Benthams Utilitarismus bemerkt er, daß ein Mann, nach dessen Meinung Gott aus unsern Begriffen vom Weltall verschwinden sollte, notwendig über alle Dinge in der Welt falsch denke[4]). Zu einem amerikanischen Freunde sprach er: „Ach es ist traurig und schrecklich,

---

[1]) Man erinnert zu Carlyles Ausdrücken (sanctuary of sorrow, divine depth of sorrow, worship of sorrow: Book II chap. IX, 129 ff) an die gleichlautenden Wendungen in „Wilhelm Meisters Wanderjahren" von Goethe (2. Buch, 1. und 2. Kap.; Kürschners Deutsche Nationalliteratur 97, 161, 168 f: Heiligtum des Schmerzes, göttliche Tiefe des Leidens, Verehrung des Widerwärtigen, Verhaßten, Fliehenswerten), welches Werk Carlyle bekanntlich übersetzt hat. Es ist jedoch gewiß, daß Carlyle es mit diesen Dingen ernster genommen hat als Goethe, der sie nur in dem spielerischen und utopistischen Zusammenhang der „pädagogischen Provinz" aufführt, sie deren Zöglingen nur nebenher und „ausstattungsweise" ins Leben mitgeben will, ihnen das „Heiligtum des Schmerzes" mit sehr seltenen Ausnahmen verschlossen hält und die Verehrung des Schmerzes nur als Vorstufe zur „Ehrfurcht vor sich selbst" behandelt, welche „eigentlich die wahre Religion" sei.

[2]) Ebd. p. 133 f.

[3]) Book III, chap. I, p. 143.

[4]) On heroes lect. V, p. 142.

fast eine ganze Generation von Männern und Frauen, die alle gebildet sein wollen, so stockblind herumlaufen und keinen Gott in der Welt finden zu sehen . . . Und das ist das Resultat: Alle Dinge vom Froschlaich; ein Evangelium des Schmutzes die Tagesordnung! Je älter ich werde — und ich stehe nun am Rande der Ewigkeit — desto klarer, voller und tiefer wird mir der Satz im Katechismus, den ich lernte, als ich ein Kind war: Was ist das Endziel des Menschen? Gott zu verherrlichen und sich seiner zu freuen auf ewig"[1]).

2. Dagegen bekennt sich der „Wirklichkeitsphilosoph" **Eugen Dühring**[2]) zum Materialismus mit dessen Verneinungen der Seele, der Unsterblichkeit, des Gottesglaubens und mit der Behauptung, daß die Materie Träger und Inbegriff alles Wirklichen, daß Fühlen und Denken lediglich Erregungszustände der Materie seien. Nur müsse man auf diesem bloß theoretischen Piedestal eine praktische Welt- und Lebenslehre aufbauen, welche aber um keinen Preis religiös sein dürfe. Dühring kämpft mit äußerster Heftigkeit, auch Gehässigkeit gegen das Christentum.

Dieser Materialist ist sich bewußt, durch die rücksichtslose Leugnung alles Überstofflichen die Frage schwierig zu machen, welcher Wert unserm mit dem Tode ringenden Leben noch zuerkannt werden könne. Er wehrt sich indes gegen den Pessimismus und wünscht statt lebensfeindlicher Ansichten eine „heroische Behandlung des Seins". „Es gilt, einer heroischen Lebensauffassung und Lebensbehandlung Bahn zu machen"[3]).

Manche von Dührings allgemeinen Rechtfertigungen des Übels stehen zwar auch bei andern Philosophen, ohne auf den Ehrentitel „heroisch" Anspruch zu machen. Man soll nach der „Wirklichkeitsphilosophie" die Summe des Übels nicht für größer ausgeben als sie ist. Wie ungeachtet aller krankhaften Abweichungen oder Ausnahmen im Menschenleben die Gesundheit vorwaltet, so liegt allen Übeln ein wesentlich regelrechtes, auf die Befriedigung des Lebensgefühls angelegtes Gefüge zu Grunde. Ferner ist das Übel nicht eine dem Guten gleichwertige Macht, sondern dient nur als Einzelerscheinung der Verwirklichung des Gesamtguten.

„Heroischer" schon, richtiger: Menschenkraft übersteigend, ist es, daß wir uns darein finden sollen, alle die Ideale als falsch zu betrachten und in Gleichmut beiseite zu stellen, die sich innerhalb der

---

[1]) *Th. A. Fischer*, Thomas Carlyle, Leipzig 1882, 132 f.

[2]) Der Wert des Lebens. Eine Denkerbetrachtung im Sinne heroischer Lebensauffassung. [7]Leipzig 1916.

[3]) Wert des Lebens V, 1.

materialistischen Weltanschauung nicht verwirklichen lassen, ebenso, daß es uns genügen soll, wenn bei unserm persönlichem Tode wenigstens das Ganze nicht stirbt, möglicherweise nicht einmal im allgemeinen Erdentode!

Dühring entwickelt aber auch jene Hochschätzung gerade der Widerstände, die man jetzt gewöhnlich „heroische" Lebensauffassung nennt.

Aller Lebensgenuß sei an die Kraftäußerungen geknüpft, welche den einzelnen Lebensfunktionen entsprechen, und dessen Hauptreiz liege im „Wirksamkeitsgefühl", indem man nämlich den Genuß als Ergebnis der Kraft zum Leben und Schaffen empfindet; darum gehörten auch Arbeit und Genuß immer so enge zusammen. Nicht etwa an zu erreichenden Zielen, sondern an den Funktionen des Lebens selbst hafte der Lebensreiz.

Kraftäußerung setze aber stets Antagonismus und Differenz voraus; die Grundgestalt alles Lebens beruhe auf der Notwendigkeit von Kraftäußerungen, durch die irgend welche Widerstände zu überwinden sind. So stehen denn auch Art und Größe der Freude im Verhältnis zu Art und Größe des überwundenen Widerstandes; die geringste Gattung des Genusses findet sich beim selbstgewählten Hindernis im Spiel, eine höhere bei der Arbeit des Lernens, die höchste bei der Tätigkeit des wirklichen Lebens. Selbst der Zufall schaffe den Reiz eines mannigfach durchkreuzten Spielraumes; gerade daß ihm sogar unser Leben zum Opfer fallen kann, biete den höchsten Reiz: nämlich die Erprobung der Chancen des Daseins und das Bewußtsein, mit Selbständigkeit in das Spiel der Kombinationen eingreifen zu können.

Obwohl man darum den Menschen nicht über das Maß seiner nicht eben riesengroßen Kräfte belasten soll, wäre das Dasein ohne Bedürfen und Mangel nicht interessant und anziehend. „Möchte auch immerhin ein überweiser Verstand die Ruhe als Glück empfehlen, der unwillkürliche Trieb würde richtiger urteilen und die Reize des stürmischen Daseins ergreifen, wo er sie findet"[1]). Warum erscheint den Menschen die tragische Gestalt des Lebens als die gehaltvollste? „Man würde nicht an den Ernst der großen Leidenschaften glauben, wenn sie sich nicht an dem Tode endgültig bewährten ... Der Tod ist daher ein Element, welches im Ganzen des Lebens nicht fehlen dürfte, ohne daraus ein schales, langweiliges Treiben zu machen"[2]). Und zwar solle man nicht etwa nur in der Kunst die „von den weinerlichen, den tränenspielerischen Griechen so hoch ausgebildete Sitte der tragisch

[1]) Wert des Lebens 268. [2]) Ebd. 290 f.



angenehmen Sinnes- und Leidenschaftserregung" hochschätzen, sondern sich im wirklichen Leben und Sterben bewähren. Ja, Dühring versteigt sich so hoch, daß er zur Empfehlung der materialistischen Unsterblichkeitsleugnung behauptet, erst durch diese würden wir auf die rechte Höhe der Lebensauffassung gehoben; der Unsterblichkeitsglaube sei zu den moralischen Gebrechen der bisherigen Menschheit zu zählen!

Wir werden die Gedankengänge Dührings, die schon bei Carlyle[1]) deutlich hervortraten, bei den nunmehr zu behandelnden Schriftstellern weiter entwickelt finden.

3. Die im letzten Jahrzehnt aufgetretenen Lebensauffassungen, die sich im Gegensatze zur christlichen als „heroische" anpriesen, hängen zumeist mit **Nietzsche** zusammen.

Daß Nietzsche heftig auf Carlyle schmähte, ihn einen philosophischen Wirrkopf oder den „Pessimismus als zurückgetretenes Mittagessen" nannte, ist kein Beweis dafür, daß er von Carlyle keine Eindrücke empfangen habe. Die mehrfache Übereinstimmung zwischen dem „Philosophen des Übermenschen" und dem Verkünder des Heroenkultus ist oft festgestellt worden. Auch Dührings „Wert des Lebens" hat Nietzsche im Sommer 1875, also in seiner positivistischen Zeit, gelesen und sich dessen entschiedener Bekämpfung des damals unter Schopenhauers Einfluß umgehenden Pessimismus gefreut. Zwar sagte dieses Buches erste Auflage von 1865, die Nietzsche vorlag, im Untertitel und den einleitenden Abschnitten noch nichts von „heroisch".

Wenn man versucht, die über die verschiedenen Schriften zerstreuten, nicht selten einander widersprechenden Worte Nietzsches in ein System zu bringen, ergibt sich als Obersatz für seine „heroische" Lebenslehre die höchste Wertung des „Willens zur Macht". Der ganze Nietzsche steht unter dem Banne dieser Wertung. In einem größern Werke „Der Wille zur Macht" wollte er seine Gedankenwelt zusammenfassen, als ihn 1889 der Irrsinn überfiel; die zahlreichen Schnitzel, die er dafür bereit liegen hatte: Andeutungen, Entwürfe, fertige kleine Stücke, sind 1901 herausgegeben worden.

Nietzsche ist von Schopenhauer ausgegangen, der als das Wesen der Welt pessimistisch den unseligen und blinden Willen lehrte. Auch Nietzsche denkt übel von der Welt. „Der Mensch,

---

[1]) *Carlyle* sagt, wo es sich um „heroische" Literaten handelt, man solle Byron zumachen und Goethe öffnen; *Dühring* findet gerade Byron „heroisch" und spricht von Goethe mit unüberbietbarer ringschätzung.



eine kleine überspannte Tierart, die — glücklicher Weise — ihre Zeit hat; das Leben auf der Erde überhaupt ein Augenblick, ein Zwischenfall, eine Ausnahme ohne Folge, etwas, das für den Gesamtcharakter der Erde belanglos bleibt; die Erde selbst, wie jedes Gestirn, ein Hiatus zwischen zwei Nichtsen, ein Ereignis ohne Plan, Vernunft, Wille, Selbstbewußtsein, die schlimmste Art des Notwendigen, die dumme Notwendigkeit"[1]). Die Welt ist verteufelt; es gibt keine Gerechtigkeit in der Geschichte, keine Güte in der Natur; die furchtbaren Seiten des Daseins sind die wahrern, in denen sich sein Wille deutlicher ausspricht; dieselben Dinge kehren mit derselben Unlogik in ewiger Wiederkunft zurück[2]). Was aber Nietzsche an Schopenhauer auf die Dauer widerstrebte, war dessen Schluß, daß man den Willen verneinen müsse. „Um dieselbe Zeit [gegen 1876] begriff ich, daß mein Instinkt auf das Gegenteil hinauswollte als der Schopenhauers: auf eine Rechtfertigung des Lebens, selbst in seinem Furchtbarsten, Zweideutigsten und Lügenhaftesten: — dafür hatte ich die Formel ‚dionysisch' in Händen" (XV 470). „Dionysisch" bedeutet bei Nietzsche den leidenschaftlichen Lebens- und Machtwillen, der zu dem „apollinischen", d. h. intellektuell nach Maß, Ordnung, Harmonie strebenden Trieb im Gegensatze steht. Nietzsche will einen „dionysischen" „Pessimismus der Tatkräftigen", „der Stärke", der auch zu einem Übergewicht von Leid noch Ja sagt, ja dessen bedarf; diese Lehre sei ihm ganz zu eigen[3]).

Allem Geschehen liege der Machtwille zu Grunde. „Meine Theorie wäre..., daß alle ‚Zwecke', ‚Ziele', ‚Sinne' nur Ausdrucksweisen und Metamorphosen des Einen Willens sind, der allem Geschehen inhäriert, des Willens zur Macht; daß Zwecke-, Ziele-, Absichten-haben, Wollen überhaupt, soviel ist wie Stärker-werden-wollen, Wachsen-wollen — und dazu auch die Mittel wollen; daß der allgemeinste und unterste Instinkt in allem Tun und Wollen eben deshalb der unbekannteste und verborgenste geblieben ist, weil in praxi wir immer seinem Gebote folgen, weil wir dieses Gebot sind" (XV 333). Insbesondere gehört es zum Begriff des Lebendigen, das aber bloß ein Einzelfall des allgemeinen Machtwollenden sei, daß es seine Macht erweitern und folglich fremde Kräfte sich einverleiben muß. Was der Mensch, ja schon der kleinste Teil eines Organismus will, ist ein Plus an Macht; aus Willen zur Macht streckt das Protoplasma seine Pseudopodien aus, und die Bäume des Urwaldes kämpfen mit einander um Macht.

---

[1]) Werke XV (Leipzig 1901, Naumann) 174, vgl. 412.

[2]) XV 397, 447, 483.

[3]) I 2; V 527; XV 32, 334, 470 ff.

Leben heißt: grausam und unerbittlich gegen alles Schwache, ohne Pietät gegen Sterbende, Elende und Greise, es heißt: immerfort Mörder sein. Auch das höhere Leben des Menschen in Geist und Herz, übrigens millionenfach unwichtiger als die animalischen Funktionen, ist nur ein Mittel zur Machterweiterung. Mit Wohl- und Wehetun will man nichts, als seine Macht an andern ausüben; was wir Gehorsam, Ergebung u. s. w. nennen, sind nur Heucheleien des Unvermögens zur Macht. Nietzsche will an kein Recht glauben, das nicht auf der Macht ruhte, sich durchzusetzen[1]).

Noch mehr: nach unserm Philosophen wäre Macht auch der einzige Wert. „Es gibt nichts im Leben, was Wert hat außer dem Grade der Macht" (XV 23). Nietzsche beansprucht, den Menschen zu schätzen nur nach seinem Quantum Macht; die Machtquantitäten seien rangbestimmend; nur die Kraftskala sei Wertskala; alle andere Wertschätzung nach Geistigkeit, Sittlichkeit u. s. w. bedeute Naivetät. Die mächtigsten Affekte seien die wertvollsten, insofern es keine größern Kraftquellen gibt; Vollkommenheit heißt: außerordentliche, alle Ränder überschäumende Erweiterung des Machtgefühls. Absurd wäre, den Wert des Machtwillens kritisieren zu wollen; denn auch die Kritik ist Wille zur Macht: indem wir zum Machtwillen nein sagten, täten wir immer noch, was wir sind (XV 333 f, 367 f, 386, 440, 480).

Von hier aus erfließt für Nietzsche eine Umwertung aller Werte: es gibt kein Gut und kein Gutes außer dem Willen zur Macht. „Was ist Glück? — Das Gefühl davon, daß die Macht wächst, — daß ein Widerstand überwunden wird" (VIII 218). Lust ist ein Plusgefühl von Macht, ein Gesamtgefühl von überschüssiger, überflüssiger Macht; Unlust ist teils ein agacierender stimulus des Machtwillens, teils die Folge eines machtvergeudenden Sieges. Lust und Unlust sind nur ein in Form des Gefühls redendes Urteil: „nützlich" oder „schädlich", daher etwas Intellektuelles, „an sich gibt es keinen Schmerz"! Wir suchen weder dem Ideal der „Herde" gemäß Lust, die ist bloß Folge und Begleiterscheinung der Macht; wir vermeiden nicht die Unlust, sondern den Schaden; wir handeln nicht aus Bedürfnis, sondern aus sich entladender Fülle. Aber wenn nur ein einziges Mal unsere Seele wie eine Saite vor Glück gezittert und getönt hat, so war alle Ewigkeit in diesem einzigen Augenblick unseres Jasagens gutgeheißen, erlöst und gerechtfertigt (XV 325 ff, 484, 513 f).

„Was ist gut? — Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? — Alles, was aus der Schwäche stammt" (VIII 218). Nietzsche stellt sich „jenseits von Gut und Böse"; er rühmt sich als Immoralisten.

---

[1]) V 50 ff, 68; VI 165 ff; XV 325 ff, 330, 335 f, 356, 360 ff, 447.



Der Machtinstinkt findet nicht seine Rechnung dabei, ein „Tugend-Esel“ zu sein; „wir finden nichts groß, wo nicht ein großes Verbrechen einbegriffen ist“ (XV 447, vgl. 445). Die bösesten Geister haben die Menschheit immer am meisten gefördert: indem man den Menschen böser macht, macht man ihn besser. Wenn in der jetzigen Gesellschaftsordnung der Verbrecher verkümmert, gereicht dies nur ihr zur Unehre; in der Renaissancezeit gedieh der Verbrecher und erwarb sich seine eigene Art von Tugend — Tugend im Renaissancestil freilich, moralinfreie Tugend. Korrupte Zeiten eines Volkes sind gerade seine Herbstzeiten: da fallen wie Äpfel die starken Individuen vom Baum. Die Gesellschaftsmoral ist nur Machtmoral; der Staat ist die organisierte Unmoralität[1]).

Selbst die Schönheit löst sich für Nietzsche in Macht auf; die Künstler, wenn sie etwas taugen, seien Krafttiere. Wenn Nietzsche von Gott reden wollte, so würde er nur die höchste Macht meinen; Güte oder Weisheit gehörten keinesfalls in den Gottesbegriff hinein. Ein Volk, das auf sich halte, brauche einen Gott, der Neid, List, Gewalttat, der die ardeurs des Sieges und der Vernichtung kenne. Nietzsche kann sich nicht genug tun in Lästerungen des Gottes, an den wir Christen glauben, den er freilich, ehe er ihn lästert, oft zu einem Wahngebilde verzerrt. Kurz, aller Wert sei Macht, alles wertvolle Streben sei Wille zur Macht[2]).

Nun aber — damit folgt Nietzsches Untersatz: der Wille zur Macht bedarf des Übels. „Jedes Geschehen setzt einen überwundenen Widerstand voraus (XV 326); Unlust als Hemmung des Willens zur Macht ist ein normales Faktum, das normale Ingrediens jedes organischen Geschehens. So braucht wegen des Willens zur Macht auch der Mensch etwas, das sich ihm entgegenstelle. Gerade so viel Kraft hat man, als man Widerstand, Schmerz, Tortur aushält, als man dem Leiden, der Selbstverachtung, der Krankheit, dem Laster entgegengeht, mit dem Fragezeichen, ob man darüber Herr werde, ja als man sogar das Mitleid ertöten, Schmerz zufügen, ein Vernichter sein kann. Man muß Tyrannen gegen sich haben, um frei zu werden. Es ist kein kleiner Vorteil, wenn hundert Damoklesschwerter über einem schweben; „damit lernt man tanzen“. Es ist ein Instinkt der Macht und Herrlichkeit im tragischen Künstler, daß er die furchtbaren und fragwürdigen Dinge darstellt. Im Gesellschaftsleben ist das allerletzte Mittel, die große Tradition hinsichtlich des obersten Typus Mensch aufzunehmen oder festzuhalten, die Aufrechterhaltung des Militärstaates. Überwindung und Sieg allein ist Beweis der Stärke.

[1]) V 41, 66; VIII 157; XV 349 f, 354, 373.

[2]) VIII 232; XV 376 ff, 382, 397, 472.

Das Bravourstück, die große Gefahr reizt unsere Neugier in Bezug auf das Maß unserer Kraft, unseres Mutes. Geringzuschätzen hingegen wären Friede und Gleichmaß; Nietzsche bewirft namentlich in seinem „Antichrist" mit niedrigen Schmähungen das Christentum, als ob es nur Elend und Mißratenheit züchte, Kraft und Größe hintanhalte[1]).

Wenn aber dem allem so ist: Jedes Streben geht nur auf Macht, Macht aber kommt nur aus Übel — dann ergibt sich unweigerlich der Schluß: Also müssen wir das Übel lieben!

Die geistigsten Menschen ehren nach Nietzsche das Leben gerade darum, weil es ihnen seine größten Gegensätze entgegenstellt. Vollkommenheit komme in der Geschichte eben dort zum Ausdruck, wo die Absenz der Gerechtigkeit mit großartiger Naivetät sich zeigt, und in der Natur dort, wo ihr böser und indifferenter Charakter sich nicht verhehlt. Der Geschmack am Friedlichen, Hübschen, Zierlichen gehört den Schwachen zu; die Starken wollen Sieg, überwundene Gegner, und zwar stolze und starke; sie sagen ein dionysisches Ja zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl. Man bejaht die bisher verneinten Seiten des Daseins um ihrer selbst, nicht bloß um der bisher bejahten Seiten willen, deren Komplement oder Vorbedingung sie sind[2]). Mochte der primitive Mensch das Übel fürchten und in Gottesglauben oder Moral Rechtfertigung dafür suchen, der höchstkultivierte schafft das Übel ab, ja hat solchen Siegesübermut, daß die Lust am Ungewissen, am Zufall und Plötzlichen als Kitzel hervorspringt; da perhorresziert man das Rechtfertigen und die „Lösungen", man genießt das Übel pur, cru, man findet das sinnloseste Übel als das interessanteste. Es entzückt eine Welt-Unordnung ohne Gott, in der das Furchtbare, das Zweideutige, das Verführerische zum Wesen gehört; man spielt den advocatus diaboli. „In einem solchen Zustande bedarf gerade das Gute einer ‚Rechtfertigung', d. h. es muß einen bösen und gefährlichen Untergrund haben oder eine große Dummheit in sich schließen: dann gefällt es noch" (XV 472). So sehr triumphiert jetzt der Geist, daß er einen geistreichen und glücklichen Übermut zu Gunsten des Tieres im Menschen empfindet. Man sagt absolut Ja zu der Welt, aber um der Gründe willen, auf die hin man ehedem zu ihr Nein gesagt hat. Man liebt nicht mehr die Gewißheit, sondern die Ungewißheit. Man liebt die sinnlose

---

[1]) V 246; XV 350 f, 358, 365, 382, 387, 440, 467.

[2]) Dieser schroffe Ausdruck (XV 483) steht dem Wortlaut nach im Widerspruch zu den Stellen, wo das Übel als wünschenswert um der Macht willen (325 ff) oder um des Ganzen willen (399), des Seins willen (490) gerühmt wird.



Wiederkehr aller Dinge: amor fati; brünstig preist Nietzsche den hochzeitlichen Ring der Ringe, die ewige Wiederkunft[1]).

Die Liebe zum Übel schreitet zum Wunsch des Übels fort. Der Machtwille sucht Widerstände; jede Art Unvollkommenheit und das Leiden an ihr gehört ihm in die höchste Wünschbarkeit hinein. Wir suchen ein potenziertes Leben, das Leben in der Gefahr; so wählt ein Philosoph richtigen Temperaments die Abenteuer der Spekulation und wagt sich gerade an die verruchten und verabscheuten Dinge, der starke Tugendhafte wählt die Immoralität. Entsagung und Resignation sind verdächtige Anzeichen (XV 325, 465, 469, 482). „Ihr sollt den Frieden lieben als Mittel zu neuen Kriegen. Und den kurzen Frieden mehr als den langen" (VI 67). „Wo sind die Barbaren des zwanzigsten Jahrhunderts?" (XV 423) „Solchen Menschen, welche mich etwas angehn, wünsche ich Leiden, Verlassenheit, Krankheit, Mißhandlung, Entwürdigung, — ich wünsche, daß ihnen die tiefe Selbstverachtung, die Marter des Mißtrauens gegen sich, das Elend des Überwundenen nicht unbekannt bleibt: ich habe kein Mitleid mit ihnen, weil ich ihnen das Einzige wünsche, was heute beweisen kann, ob Einer Wert hat oder nicht, — daß er Stand hält . . ." (XV 461).

Nietzsche behauptet, sich nicht vor den bösen Kehrseiten der guten Dinge zu fürchten (XV 475). „Ich rechne dem Dasein nicht seinen bösen und schmerzhaften Charakter zum Vorwurf an, sondern ergreife die Hoffnung, daß es einst böser und schmerzhafter sein wird als bisher . . ." (XV 440).

Keine größere Freude endlich als Gefahr und Leid. Das Geheimnis, „den größten Genuß vom Dasein einzuernten, heißt: gefährlich leben! Baut eure Städte an den Vesuv! Schickt eure Schiffe in unerforschte Meere! Lebt im Kriege mit euresgleichen und mit euch selber!" (V 215). „Das Lustgefühl liegt gerade in der Unbefriedigung des Willens, darin, daß er ohne den Gegner und Widerstand noch nicht satt genug ist" (XV 332). Unmittelbar vorher heißt es, die Ursache der Lust sei dies, daß der Wille immer wieder Herr über das wird, was ihm im Wege steht. Als Sieger schwelgen wir in den Gefühlen der Sicherheit und Überlegenheit, im Herrschaftsgefühl der Kraft.

Das ist Nietzsches „heroische" Lebensauffassung. Er selbst hat sie so benannt. Es seien die „heroischen" Menschen, zugleich die großen Schmerzbringer der Menschheit, denen der Schmerz ihre größten Augenblicke gebe. Zum „Heroismus" gehöre die Lust am Abenteuer. Die „heroischen" Geister sagen zu sich auch in der tragischen Grausamkeit Ja; sie sind so hart, um das Leid

[1]) VI 334 ff; XV 404, 412, 483.

als Lust zu empfinden. Nietzsche nennt den „heroischen" Menschen auch „tragisch", wie das Tragische hinwieder „dionysisch". Wer Leid aufsucht, d. h. der „heroische" Mensch, preist mit der Tragödie sein Dasein; ihm allein kredenzt der tragische Dichter den Trunk dieser süßesten Grausamkeit[1]).

4. Ein Anhänger Nietzsches ist **Ernst Horneffer.** Demgemäß verkündet auch er eine „heroische" Weltauffassung, eine neue „heidnische Religion" des „tragischen Heroismus" und ermahnt in seinen Schriften fortwährend, „Held zu sein".

Zwar hat Horneffer, wie er sich ausdrückt[2]), Nietzsches wildem „dionysischen" Sturm, den er ursprünglich anrühmte, späterhin „apollinische" Elemente beigemischt. Nietzsche habe in den Geistern trotz äußern Erfolges so wenig ausgerichtet, weil in ihm mehr ein vager Rausch der Gefühle als ein klarer Wille wirkte; er sei auch durch seinen bloßen Machtwillen nicht aus der Schopenhauerschen Blindheit des Urgrundes herausgekommen, da ja reiner Machtwille ebensowohl vernichten wie schaffen kann[3]). Im übrigen wird man durch Horneffers Gedankengänge und Ausdrücke ständig an Nietzsche erinnert.

Besser als der Wille zur Macht gefällt Horneffer der „Wille zur Form". „Als letzten Zug an den Erscheinungen möchte ich deshalb den Willen zur Form festhalten". Auch die Welt „ist ein Wille, ein ‚Wille zur Form', aus der Unordnung zur Ordnung, aus dem Chaos zur Schönheit"[4]). Das All nämlich, oder wie Horneffer auch zu sagen beliebt: „Gott", berge gleich dem Menschen im Grunde auch Haß, Zorn, Neid, Wüste, Chaos, Zwiespalt, Ohnmacht, wildesten Kampf, Wille zur Unform[5]). Dies alles zu bändigen, sei der Sinn jeden Geschehens; auch die Menschheit sei darnach abzuschätzen, wie viel Form und Maß sie in sich habe. Sich Form und Maß zu geben, sei zugleich der Erweis der Macht. Damit biegt Horneffer wieder zu Nietzsche ein. Wie sonst Nietzsche alle Werte in Macht, so läßt Horneffer sie in Form, Gestalt, Schönheit als zeitunabhängige Selbstwerte aufgehen[6]). Tugend sei Wollen, Wollen aber sei Formen, Gestalten. „Du kannst nicht

---

[1]) V 242 f; VIII 81, 136, 173; XV 398, 490, 514.

[2]) Am Webstuhl der Zeit (Leipzig 1914) 238 f.

[3]) Ebd. 11, 33 f.

[4]) Die künftige Religion (Leipzig 1909) 120.

[5]) Nach *Dühring* (Wert des Lebens [7]305 f) macht man die Absurdität zum Fundament der Dinge, wenn man im Ganzen des Weltsystems zwei mit einander streitende Prinzipien annimmt.

[6]) Vom starken Leben (Leipzig 1912) 140 ff.

wollen, ohne Schönes zu schaffen"[1]). Auch das Glück kommt einzig aus der Schönheit. Horneffer gibt zu, daß die große Frage, die an der Spitze aller Religionen und ganz unleugbar in unser aller Bewußtsein und Streben steht: Ist Menschenglück möglich? gebieterisch eine bejahende Antwort heischt; doch fügt er rigoristisch bei: „Du darfst das Glück nicht wollen; du darfst auch die Schönheit nicht wollen. Du darfst nur — wollen"[2]).

Nun aber habe der Wille zur Form die Unform nötig, aus der er die Form herausarbeiten könne. Auch Horneffer huldigt nämlich der vielverbreiteten Meinung: „Alle Dinge entspringen aus ihrem Gegensatz und Widerspiel"[3]). Auch sei das Wesen der Welt und die notwendige Bedingung des Glückes das unfertige Werden der Schönheit, nicht die fertige, vollkommene Schönheit; die einzige Freude wäre die Künstler- und Schöpferfreude. Die Sterne und die Pflanzen und alles sind „ein großer Rausch[4]), ein seliger Taumel im Schöpferglück. Wir können das Glück nicht ohne Unglück denken, das Glück nur als den überwundenen Schmerz, die gelöste Qual, die Kraft der Tat"[5]).

Damit ist wiederum die „heroische" Lebensauffassung gegeben: Man muß das Leid lieben. Horneffer sucht es Nietzsche an ungeheuerlichen Behauptungen des Willens zum Leid, zum Rätsel, zum jauchzenden Untergang gleichzutun. „Darum müssen wir die ganze Welt auflösen in Kampf ... Unser Busen ist heiß. Nur in dem ewigen Kampf finden wir Kühlung für unsre siedenden Kräfte"[6]). Das Christentum sei abzutun: das Kindesverhältnis zu Gott ist uns „Heutigen" zu weich, für Gnade sind wir zu stolz. Der Mensch von heute „lechzt nach Schauer, nach Schrecken, nach Schicksal, nach Not ... Hart will er sein Lager, hart und schwer den Lebenskampf. Darin allein ahnt er die Entzückung des Lebens" (Ebd. 163). „Man sage dem Menschen, er *sei* ein Held, und er *ist* ein Held! ... Wer ihm das höchste Ziel stellt, das Letzte von ihm erwartet, der wird niemals enttäuscht und betrogen werden. O nein!" (Ebd. 383).

5. **Max Maurenbrecher**, vor 1913 Angehöriger der sozialdemokratischen Partei und bis vor kurzem freireligiöser Prediger in Mannheim, schloß bei seiner Empfehlung der „heroischen" Lebensbetrachtung wieder mehr an Nietzsches Willen zur Macht

[1]) Die künftige Religion 138.

[2]) Ebd. 137, 139.

[3]) Am Webstuhl 300.

[4]) Der „Rausch" gehört zur Phraseologie der Nietzscheaner.

[5]) Am Webstuhl 398. [6]) Ebd. 36.

an. Er hat vor seine Schrift „Das Leid“ (Jena 1912) eine Widmung an das „Ineinanderströmen von Karl Marx und Friedrich Nietzsche“ gesetzt.

Maurenbrecher schmäht mit Nietzsche das Christentum, weil es, obwohl nicht seicht optimistisch wie der moderne, Erdenparadiese versprechende Monismus, doch nach Glück wenigstens im Jenseits giere und damit Sklavenstimmung offenbare. Edler sei schon die indische Religion mit ihrer Ertötung des Strebens. Aber die eigentliche Religion der Kulturmenschheit kann nach der Abschaffung des Christentums nur die vertiefte tragische Religion des Aeschylus und Euripides[1]) sein, obwohl auch bei diesen die Helden Prometheus und Herakles sich noch zu seufzer- und tränenreich gebärden.

Mit Nietzsche und unter Berufung auf ein Wort Schopenhauers[2]): „Es gibt eigentlich gar keinen Genuß anders als im Gebrauch und Gefühl der eignen Kräfte“, betont Maurenbrecher, das Gefühl der Kraft, des Wachstums dieser Kraft im Kampf und im Streben nach Größerm, der Stolz, die Hoheit des Charakters auch in schmerzlichen Zuckungen bewahrt zu haben, sich vom blind vernichtenden Schicksal nicht vernichten zu lassen, dies alles sei ein Reiz, ein Genuß, eine Freude, die ihren Wert schon in sich selbst haben und sich selbst in jeder Sekunde, ohne Späteres, rechtfertigen. Die tragische Kraft sei die einzige Aufgabe, der Sinn und Selbstzweck des Lebens. Nicht nach der Erreichung der Ziele des Willens dürfe man fragen — diese würden nie erreicht, sondern nur nach der Willensfunktion an sich. Das ringende Menschenkind selbst ist Wert und Zweck, nicht bloß individuell, sondern auch sozial: die Kulturarbeit schafft nur Gram, Gefahr, Leid, aber damit eben Wachsen des Charakters. „Der tragische, kämpfende Held als Sinn und Ziel der Menschheitsgeschichte!“[3]). Wir wollen den Schmerz, die Vorbedingung der Kraft; wir „Heutige“ halten dafür, Leid- und auch Schuldgefühl seien dazu da, um überwunden zu werden; wir sind zu stolz,

---

[1]) *Dühring* (Wert des Lebens [7]432) verwirft nachdrücklich die Beibehaltung des Wortes Religion, wenn man den Jenseitsglauben ablehnt, als unwahr. — Die griechische Tragik faßt als „heroische“ Leidensauffassung neuerdings auch *L. Ziegler* (Vom Leid und seiner Überwindung: Frankfurter Zeitung 24. Dezember 1916, Nr. 356, 1. Morgenblatt).

[2]) Welt als Wille und Vorstellung I 4, § 55; Sämtliche Werke, hrsg. von *J. Frauenstädt* II[2] (Leipzig 1891) 360.

[3]) Das Leid 170.



uns verzeihen oder Erlösung schenken zu lassen; wir biegen das Stöhnen in Kraft und damit in Glück um. Wohl habe der Sozialismus der ersten Generation noch gehofft, durch den großen Kladderadatsch das Glück selbst zu erleben; das Problem des Sozialismus der zweiten Generation aber sei, daß er das Ende des Leidens gar nicht mehr erleben wolle. Andemonstrieren freilich könne man diese „heroische" Stimmung niemand, der nicht auf sie abgestimmt sei.

Wie Horneffer und Maurenbrecher äußert **Gustav Wyneken**, gleichfalls ein Verehrer Nietzsches, Vorliebe für die zarathustrische Meinung, als ob die Welt aus einem zwiefachen, einem guten und einem bösen Prinzip stamme. Daraus erfolge eine männliche und aktive Frömmigkeit, die nämlich des guten Gottes sich annehmen und für ihn kämpfen, statt passiv bei ihm Schutz suchen wolle. Übrigens könnten wir mit Verstand und Wissenschaft nichts darüber ausmachen, ob es einen Gott gebe und das Leben nicht eine Beute des allverschlingenden Todes, völlig sinnlos sei. Da gelte es, mit dem höhern „Rausche" des beweisüberlegenen „Geistes" — „alle höheren geistigen Güter sind dem Menschen zuteil geworden auf dem Wege der Kultur des Rausches" [1]) — dem Übel und der Ungewißheit ein stolzes Dennoch entgegenzuschleudern, Kants „heroisches Als-ob — handle so, als ob die Welt einen vernünftigen Gesetzgeber hätte" [2]) — zu ergreifen und trotz allem den Umkreis des eigenen Daseins mit Sinn zu erfüllen. Wer diese „heroische" Moral und Religion in seinen Willen aufgenommen hat, der vermag „das Leben zu ertragen, ja zu lieben, eben weil es ihn zu diesem Stolze nötigt" [3]).

* * *

---

[1]) Schule und Jugendkultur (Jena 1913) 160 f.

[2]) Ebd. 179.

[3]) Ebd. S. 161. S. verwandte Ausführungen Wynekens in der „Tat", April 1915, 89 ff. Ein Beitrag ebd. Mai 1915, 186 ff, der sich in einigem gegen Wyneken wandte, rühmte „aktive" Frömmigkeit als „prometheische". — Eine Schriftstellerin hatte Muße, in einem Erguß The bright side of war: The North American Review, June 1916, 887 zu schreiben, daß wir noch zu viel von der alten, düstern, niederdrückenden Religion mittelalterlicher Zeiten mit uns schleppten und daß wir besser uns einem sonnigeren Heidentum (a sunnier paganism) zuwendeten, welches nämlich der Wahrheit näher bringt, daß, eben während angstfromme Frauen sich in verdüsterten Kirchen vor dem kerzenbeschienenen Bild eines Christus in Todesangst beugen, die Männer, um die sie trauern, tapfer, ja fröhlich in den Tod gehen

Ein gesunder Gedanke geht durch alle diese Auffassungen vom Kampf mit dem Übel: der siegreiche Kampf enthält Werte, die von einziger Art, in einer Beziehung die höchsten sind. Der Gedanke ist aber mangelhaft vorgetragen.

Mängel liegen schon in der Begründung. Unhaltbar sind die Aufstellungen, wonach alles Geschehen in der Welt, gar alle Werte und alle Freude im Willen zur Macht oder zur Schönheit zu suchen wäre. Das sind Einseitigkeiten und Übertreibungen. Es gibt gewiß in der Welt Willen zur Macht und zur Schönheit, aber daneben auch Willen zu anderm — wenigstens wenn man in streng philosophischer, nicht in dichterischer Bildsprache reden will. Horneffer hat recht, Nietzsches blind tobenden Machtwillen als oberstes Gesetz zu verwerfen — Nietzsches Folgerungen: jenseits von Gut und Böse, von Häßlich und Schön, von Glücklich und Unglücklich, von Wahr und Unwahr, sind in der Tat schauerlich — aber Ähnliches läßt sich auch von Horneffers Formwillen und jeder andern unbegründeten Verallgemeinerung sagen.

Ebenso übertrieben ist die Behauptung, Macht oder Schönheit oder Glück komme nur aus dem Widerstande; Feinde, Unform, Unglück seien ihnen vorausgesetzt. So verbreitet solche Meinungen bei Neuern sind, sie lassen sich nicht aufrechthalten. Es gibt Werte — Gott ist der höchste von ihnen — die auf keinerlei Unwert, in keiner Weise, beruhen. Es gibt Kräfte, die von Natur aus mehr vermögen, als andere durch Übung an Widerständen. Wahr ist: Wenn eine Macht, die andere oder sie selbst nicht mit Gewißheit in ihr selbst erkennen, sich erweisen, erproben, bewähren soll, muß sie zur Tat schreiten. Aber auch da muß es nicht eine Tat wider einen Gegner im strengen Sinn des Wortes sein. Verstand bewährt sich, indem er erkennt, obwohl er keinen Irrtum überwindet; Wille bewährt sich, indem er will, auch wenn er nichts überwindet als das Nochnichtwollen. Es gibt ohne Zweifel Wesen, die so anregungsbedürftig sind, daß sie ohne drängende Notwendigkeit, ohne Feind ihre Kraft nicht entfalten; diese sind freilich stärker mit Kampf als ohne Kampf. Aber darf man, was von ihrem Mangel gilt, auf jede Kraft übertragen? Obwohl es ferner wahr ist, daß die Betätigung der eigenen Kraft Freude in sich schließt, ist es doch unwahr, daß Freude einzig

---

ein Lied auf den Lippen! — Münchener Vorträge von *Johannes Müller* im verflossenen Mai empfahlen, innere Überlegenheit über alles Geschehen dadurch zu gewinnen, daß wir auf alles gefaßt sind und „das Leben kühn als ein heroisches Abenteuer, das wir zu bestehen haben, leben".



am Ringen mit Gegnern hange. Die Freude hängt am Besitz des Guten, ob des kampflos gegebenen, ob des hart erstrittenen, ob des schwer behaupteten; nur eine schöne Färbung, eben die Kampfbewährtheit, hängt am Kampf. Aber die Kampfbewährtheit ist wie nicht der einzige, so nicht unter allen Voraussetzungen der höchste Vorzug und Genuß. „Der Heroismus, den man im Anschluß an Nietzsche in einer tragischen Weltanschauung gefunden hat, die es erlaubt, trotz aller Übel und Unwerte zu leben und das Leben zu lieben, entspringt einer Übertreibung der Bedeutung, die Leid und Entsagung für die Entwicklung der Kultur haben“[1]).

Die wohlabgewogene Schlußfolgerung kann darum auch nicht lauten: Wir müssen den Kampf mit dem Übel als das einzige Gut lieben. Richtig ist nur: Auch der Kampf mit dem Übel verdient Schätzung und Liebe.

Obwohl alle Menschen Siegeskronen schätzen und auch lieben sollen, kann man ihnen doch die Liebe zu Leid und Streit nicht als Gebot auflegen, sondern nur als Rat anempfehlen. Der Mensch hat nicht eine Pflicht, alles Gute oder das höchste Gute zu leisten. Und keiner hat das mindeste Recht, den Schwächern, die sich nicht „Heroen“ dünken, Luft und Leben zu verbieten. Nietzsches Acht- und Bannsprüche gegen alle, die nicht nach Übermenschenmanier das Absurde. das Gefährliche lieben, seine Todesurteile gegen die Schwachen sind verbrecherisch. Hat doch auch Nietzsche seine Forderungen nach Übermenschentum mit der Zeit mehr eingeschränkt und den Übermenschen als Ausnahme hingestellt. Mit welchen Gefühlen liest man jetzt, mitten im schweren Kriegsleid, Horneffers herzlose Ratschläge an die „Nicht-Schöpferischen“?[2])

---

[1]) *O. Külpe*, Einleitung in die Philosophie[7] (Leipzig 1915) 257

[2]) „Aber alle die Scheiternden, Fallenden, die nicht ihre Schönheit, ihr Glück erreichen? Wir sagten, die Welt ist keine Allmacht. Wer tröstet die Enterbten, die ihr Ziel verfehlten? Die Welt ist eine Jagd nach dem Glück der Schönheit. Wer fällt, muß freudig fallen. Er darf dem Leben nicht fluchen. Er muß die Glücklichen segnen, muß ihnen noch ein fröhliches herzliches Auf! Weiter! zurufen, wie der fallende Krieger der Schlacht noch an dem Glück der siegenden Kameraden sich labt, mit diesem Siegesgefühl selig stirbt. Das Leben ist keine Kinderei, kein Spaß, kein Spiel. Es ist ein Wagnis. Auf, lasset uns dieses Wagnis wagen! Wer scheitert, scheitere gern; mußte er doch wissen, was er tat, als er das Leben begann. Das Leben ist für Helden gemacht und nicht für Feige. Wir müssen es uns verbitten, daß die Verunglückten, Gebrochenen über das Leben richten. Lange genug haben sie den Wert des Lebens bestimmt. Die Gesunden sollen nicht

Kein verständiger Geistesführer verlangt stets und überall eine gefühlsmäßige Liebe zu Schmerz und Mühe, sondern unterscheidet sorgfältig zwischen unfreiem Gefühl und freiem Willen. Er versäumt nicht, darauf hinzuweisen, daß Kreuz immer Kreuz bleibt und Kreuzesliebe nicht eine zauberhafte Kraft ist, um Leid in Jubilieren zu wandeln. Jenes fast perverse Schwelgen im Übel, wie es die obgenannten Schriftsteller vielfach fordern, Tanzen unter Qualen, Rausch im Weh, Jauchzen im Untergang, jene friedehassenden „heißen Busen" und hochmütigen Absagen an die Freude, jenes Sterbenwollen vor Schöpfer- und Siegerglück — „ein Tummelplatz des Glückes soll uns das Leben werden, Gefilde der Seligen"[1]) — ohne Widerwillen liest diese Lebensfremd-

---

nur Mitleid haben mit den Kranken, sondern die Kranken auch mit den Gesunden. Sie sollen nicht fordern, daß diese in ihr Leid mit einstimmen. Wer Schmerz hat, der trage den Schmerz in der Stille. Er verunglimpfe das Leben nicht. Er lasse nicht die ganze Welt widerhallen von seinem Schmerz. Ihm muß das Leben heilig sein. Er koste seinen Schmerz aus; aber er erscheine fröhlich, daß er nicht auch die Glücklichen erschreckt, verfinstert. Er habe Scheu vor ihrem Glück. Er breche nicht verwüstend ein in den Garten ihres Glücks. Wohl, dazu gehört Größe. Aber das Leben ist für die Größe gemacht, für hochgewachsene Geister, für Heiden (so!). Wer stolz ist, der will kein Mitleid. Sein Glück will er mit jedem teilen. Sein Unglück behält er für sich allein. Wenn diese Gesinnung herrscht, behält das ganze Leben seinen Glanz, seinen Adel. Aus dem Leben fallen viele heraus. Jedes Leben ist ein Versuch. Aber die Geretteten, die Siegreichen stehen aufrecht, ein stolzes Triumphlied im Busen, alles Dasein mit ihrer Schönheit verschönend, mit ihrem Glück beglückend". *E. Horneffer*, Die künftige Religion (Leipzig 1909) 143 f. Hiezu eine Vorlage bei *Nietzsche* XV 461.

[1]) *Horneffer*, Am Webstuhl 3. — Derselbe, Die künftige Religion 146 f behauptet: „Selig ist der Rausch der Schönheit. Aber fast erträgt ihn nicht das Herz. Und einen Schritt weiter noch, so wünscht es selbst den Tod... Der Glückliche wandelt trunken auf der Scheide zwischen Tod und Leben, immer zu beidem bereit. Vor dem Tode bangt, wer im Leben nicht satt ward, wer seinem Willen nicht ganz Genüge tat, wer in seinem Innern irgend ein Heiliges, Edles hat verkümmern, vermodern lassen. Der allein bangt vor dem Tode: hat er doch nie das Glück seiner Schönheit, den Rausch seiner rhythmischen Vollendung nie gekannt, vermöge welcher seine Seele bis in ihr Unterstes, Tiefstes hinein erklingt. Wie sollte er nicht noch hungrig sein! Der Wille aber, der ganz durch Form zum Ausdruck

heiten nicht, wer je sich oder andere zu wirklicher und dauernder Kreuzesliebe zu erziehen strebte.

Es ist auch unrecht und verhängnisvoll, die Liebe zum Kampf als höchste Sittennorm hinzustellen. Nicht jeder Kampf ist wahr, nicht jeder gut; es gibt lügenhafte, schlechte, fluchwürdige Kämpfe. Nietzsche hat durch seine Maßlosigkeiten den Feinden Deutschlands bedauerlichen Anlaß zu schweren Anklagen wider sein Vaterland, dessen angeblichen Gewalt-vor-Recht-Rausch und Kriegswillen gegeben.

Wenn endlich der Kampfesruhm ein Beweggrund zur Kampfesliebe sein soll, so muß man ihn nicht verstümmeln. Kreuztragen ist schwer, oft an und für sich, weil fast Übermenschliches den armen Schultern aufgelegt wird, oft wegen der Dauer, wegen der Verborgenheit und Verkanntheit, womit gelitten werden muß. Da wird der Kampfesruhm, der nur diesseitig aufgefaßt wird, als Beweggrund meistens versagen, und zwar, wenn wir billig wägen, mit Recht. Man muß die Vollendung und den ewigen Ruhm, den der Himmel verbürgt, hinzunehmen; erst seine Siegesfreude und seine Kronen wiegen das Unerträgliche des Erdenleides auf. Was Carlyle vom Benthamismus sagt, können wir auf jede Gattung von Materialismus und Monismus anwenden: es mag „heroisch" sein, sich mit ihren Trostgründen zufrieden zu geben, z. B. man solle stolz sein, daß man in derselben Weise Zerrissenheit leidet wie das in sich gespaltene Alleins, aber es ist ein unverständiger, ein blinder, darum ein in Drang und bitterer Wirklichkeit haltlos zusammenbrechender Heroismus[1]).

Dieses Ungenügen verrät sich bei den Verkündern des Diesseits„heroismus" oft genug. Zwischen verflogensten Überidealismus hinein lesen wir überrascht den nüchternen Seufzer, daß man sich doch auch wieder einmal nach Liebe und Frieden sehne, oder stoßen auf eine mehr oder minder törichte Anleitung, den

---

kam, der sich siegreich aus seinem Chaos zur Schönheit erhob, der sein ganzes Genüge fand, ein solcher Wille geht trunken in den Tod. Er ist überladen vom Glück der Schönheit. Er zerbricht an diesem Überglück. So breitet er dem Tode freudig seine Arme aus". — Hingegen bemerkt *Dühring*, Wert des Lebens [7]477: „Es wäre aber doch ein schlechter Spaß, ein Hohn auf den Grundtrieb und die Grundanschauung, statt von Lebens- von Todesreizen reden zu wollen". *R. Wahle*, Die Tragikomödie der Weisheit (Wien 1915) 22: „Das Ideal Nietzsches, der untrübbare, sonnige, ewig lachende Held, ist ein Narr".

[1]) A heroism with its eyes put out . . . an eyeless heroism. On heroes, lect. V, p. 142.

Schmerz aus dem Leben dadurch zu verbannen, daß man den vergangenen Augenblicken des Glückes durch Erinnerung Dauer verleihe, oder: Der beste, einzige und wahrste Trost ist das Beispiel, oder: Die einzige Erlösung ist die Freundschaft, oder das mitten im Lobe der tragischen Euripidesreligion sonderbare Zugeständnis: „Froh aber macht auf die Dauer der Zeit nur eine sinnvolle Arbeit, eine herzliche Hoffnung und der feste Besitz eines stillen, unverlierbaren Glückes. Die hatte er (Euripides) nicht. Der Zusammenbruch des Staates, den er früher als andere herannahen fühlte, raubte jede Möglichkeit einer zukunftgestaltenden Arbeit und einer sinnvollen Hoffnung. Seine Religion war Kampf ohne Zukunft und damit schließlich doch Kampf ohne Sinn“ [1]). Sonderbar ist auch das, daß man diese Welt, weil Kampfplatz, aufs höchste preist, aber im selben Atemzug behauptet: Gegen einen persönlichen Gott, der uns in diese verruchte Welt gesetzt hätte, könnte man nur in Lästerungen ausbrechen; daß man in allen Tönen die unwiderstehlichen Reize der Dunkelheit, des Geheimnisses für uns klarheitfliehende Geistesforscher rühmt, und zugleich mit Entrüstung die Geheimnisse, die der Glaube lehrt, als für uns „Heutige“, Alles-begreifen-wollende gänzlich unwürdig ablehnt.

Die genannten Vertreter einer „heroischen“ Lebensauffassung, Carlyle ausgenommen, sind Feinde des Christentums und überhäufen es mit Vorwürfen, als ob es Sinn weder für Kraft noch für Schönheit noch für Kampf, nicht einmal für den Kampf des Menschen mit seinen eigenen verwerflichen Neigungen habe. Ihre Vorwürfe beruhen aber teils auf ihren eigenen Übertreibungen, denen das Christentum allerdings mit Recht entgegentritt, teils auf Zerrbildern des Christentums, das man lästert, ohne sich gewissenhaft Mühe zu nehmen, es kennen zu lernen oder richtig darzustellen. In Wirklichkeit ist das Christentum eine heroische Lebensauffassung, wenn es je eine gab. Seine heiligen Urkunden sind voll von den Ideen der Erprobung und Bewährung, von dem Lobe des Sieges und der Verheißung ruhmreicher Kränze. Seine Lehrer haben immer zur Schätzung, ja zur Liebe des Leidens geraten, unter vielen Gründen auch deshalb, weil es ein Anlaß zur Kraftentfaltung, zu einzig schönen Tugenden, zu sonst unerreichbaren Würden und Freuden, auch Ehren für Gott selber sei. Daß es seine Leidenslehre weise abwägt und nichts vorträgt, was nicht die Probe der Jahrhunderte bestanden hätte, kann ihm bei Verständigen nicht zum Vorwurf gereichen.

München. Otto Zimmermann S. J.

---

[1]) *Maurenbrecher*, Das Leid 74.

Friedrich II und die Aufhebung der Gesellschaft Jesu. Ein von *Lehmann* in seinem Werke „Preußen und die Katholische Kirche seit 1640", Leipzig, Hirzel 1885, in Band 5 nicht abgedrucktes Dokument findet sich im Original in der Bibliothek des früheren Jesuitengymnasiums zu Glatz, das für die Geschichte des Ordens in Preußen nicht ohne Bedeutung ist. Es ist ein Brief des Ministers Friedrichs II v. Carmer an P. Reinach (in besonderem Umschlag). Da er möglicherweise noch nicht abgedruckt worden ist, soll er hier im Wortlaut wiedergegeben werden:

P. S. an H. P. Reinach

Ich finde in denen Statutis des ordens verschiedene sehr starke argumenta die angebliche Befugnis des Hl. Vaters zur Aufhebung des Ordens zu widerlegen. Es kommt alles darauf an; ob der P. General sich aus Furcht submittere und sein amt niederlegen, oder aber muth genug haben werde, sich des Ihm diesseits angebotenen Schutzes zu bedienen. Ist er zu letzterem entschlossen, so ist es nothwendig, daß er zu uns komme; Sollte er aber sein Generalat niederlegen wollen, so wäre gut, wenn er sich bald erklärte, damit man auf diessen Fall sich wegen eines neuen Generals vereinigen könnte. Ich ersuche Ew. Hochwürden nochmals sich bey bewanden Umständen, nach der Intention des Königs, in eine unmittelbare Correspondenz mit dem General oder dessen Assistenten einzulaßen und propter periculum in mora, alle ander Betrachtung und Subordinations-Verfassung für dieses Mal aus den Augen zu setzen. Ihr dermaliger Provinzial ist der Mann, welcher der Sache gewachsen wäre, nach meiner Ansicht gar nicht: und das vorzügliche Vertrauen des Königs auf dero Person verdient unterhalten zu werden. den 10. Sept. 73

v. Carmer.

Kleine Mitteilungen. 1. Das Mai-Heft der „Stimmen der Zeit" 1917 wird anläßlich der **Aufhebung des Jesuitengesetzes** also eingeführt:

Zum Dank und Gruß.

Der 19. April 1917 brachte der deutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu die langersehnte Aufhebung des sogenannten Jesuitengesetzes.

Vor der Freude, die uns erfüllt darüber, daß wir wieder als gleichberechtigte Mitbürger auf dem Heimatfelde unserer Berufsarbeit obliegen dürfen, schwindet der Gedanke an alles Harte und Bittere, das die mehr als 44jährige Verbannung uns gebracht hat.

Unauslöschlich aber ist die Erinnerung an die Liebe und Teilnahme, die wir seit dem Jahre 1872 in weiten Kreisen unseres Vaterlandes erfahren haben. Wie beim Scheiden der damalige Ordensprovinzial P. Augustin Oswald in den „Stimmen aus Maria-Laach“, so danke ich bei der Heimkehr von derselben Stelle aus.

Mit den Mitbrüdern aus fremden Ordensprovinzen bereiteten uns hochherzige Freunde in ihren im Ausland gelegenen Besitzungen ein Heim, und viele halfen uns es so einzurichten, daß für die Noviziate, Studien, Bibliotheken und andere wissenschaftliche Hilfsmittel auch in der Verbannung gesorgt war.

Man vergaß uns nicht. Manch einer suchte für einige Tage die Häuser der Verbannten auf, um in den geistlichen Übungen sich zu sammeln; viele vertrauten unsern Erziehungsanstalten ihre Kinder an. Bücher und Zeitschriften, die als Boten aus der Verbannung die Freunde begrüßten, fanden einen großen Leserkreis; die einzelnen Patres, welche, soweit es die Verhältnisse erlaubten, zu Vorträgen oder andern Berufsarbeiten in die Heimat kommen durften, wurden als alte Freunde aufgenommen. Den schönsten Beweis ihres unverminderten Vertrauens gaben uns viele deutsche Familien dadurch, daß sie uns ihre Söhne schenkten, die dann auch Verbannte wurden, ihres heiligen Berufes halber, aber selbst in fernen Missionen die Liebe zur Heimat bewahrten und für Erhaltung und Ansehen deutschen Wesens wirkten.

Und wie viele bemühten sich seit etwa dreißig Jahren unablässig, den Fall des harten Ausnahmegesetzes herbeizuführen! Die herrlichen Reden auf den Katholikentagen, die zahllosen, von geistlichen und weltlichen Herren geleiteten Versammlungen, die treue Anhänglichkeit des katholischen Volkes, die unermüdliche Tätigkeit der katholischen Presse und die Zustimmung mancher sonst Andersdenkender, das rastlose Bemühen der Zentrumsfraktion, das hochherzige Eintreten des hochwürdigsten deutschen Episkopates, der neunmalige Beschluß des Deutschen Reichstages: das alles mußte uns erfreuen und beschämen. Es erreichte aber endlich seinen Zweck: das Jesuitengesetz wankte und fiel. Der Bundesrat trat der letzten Entschließung des Reichstages bei, und noch am gleichen Tage geruhte Seine Majestät der Kaiser den Beschluß zum Gesetze zu erheben.

Von ganzem Herzen sagen wir allen, die sich unserer Verbannung erinnert und unsere Heimkehr herbeigeführt haben, innigen Dank und, im Bewußtsein unserer eigenen Unzulänglichkeit, ein aufrichtiges, tief empfundenes Vergelt's Gott, das wir täglich im Gebete und am Altare wiederholen.

Wie schon auf den Ruf des höchsten Kriegsherrn gleich seit

dem ersten Kriegstage Hunderte von unsern Ordensmitgliedern aus der Verbannung herbeieilten, um in ernster Pflichterfüllung oder freiwilliger Nächstenliebe dem Vaterlande zu dienen, von denen inzwischen viele ihre Treue mit Blut und Tod besiegelt haben, so freuen wir uns jetzt alle zu Friedenswerken mithelfen zu können, die Wunden zu heilen, welche der Krieg geschlagen, sowie das Gute zu sichern und zu entwickeln, das er geschaffen hat.

Wir freuen uns, im Gehorsam gegen Gott und darum in religiöser Achtung vor jeder Autorität, kirchlicher wie staatlicher, an der Seite des hochwürdigen Welt- und Ordensklerus, mit dem die gleiche Liebe zu Kirche und Heimat uns verbindet, in brüderlichem Zusammenwirken mitarbeiten zu dürfen als katholische Priester im Geiste Christi und seiner Kirche, im Geiste der Wahrheit und Liebe, und darum, so hoffen wir zu Gott, zur größeren Ehre Gottes und zum wahren Wohle unseres Vaterlandes.

Aachen (Schildstraße 7), den 27. April 1917.

Ludwig Kösters S. J.
Provinzial der deutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu.

2. Nur in der Form eines vorläufigen Hinweises sei hier schon jetzt auf ein Werk aufmerksam gemacht, das zu den bedeutendsten literarischen Erscheinungen der Kriegszeit zu zählen ist. Es führt den Titel: **Des deutschen Volkes Wille zum Leben.** Bevölkerungspolitische und volkspädagogische Abhandlungen über Erhaltung und Förderung deutscher Volkskraft. In Verbindung mit *J. Braun, H. Dransfeld, A. Düttman, Chr. Faßbender, I. Gonser, J. Graßl, A. Heinen, J. Joos, F. Kleinschrod, H. A. Krose, E. Kruchen, H. Muckermann, A. Rademacher, K. Rupprecht, A. Schmedding, B. Schmittmann, G. Schreiber, K. Stern, F. Walter, J. J. Wolff, B. Wuermeling* bearbeitet und herausgegeben von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. *Martin Faßbender,* Mitglied des Deutschen Reichstages und des Preußischen Abgeordnetenhauses. (Mit 24 Abbildungen. gr. 8°. XX u. 836 S. Freiburg 1917. Herdersche Verlagshandlung. M 13.50; in Pappband M 15.—). Schon die Namen der Mitarbeiter und die Titel ihrer Beiträge (Dr. *M. Faßbender:* Wertung von Tatsachen u. Ursachen der Bevölkerungsentwicklung in Deutschland; Dr. *F. Walter,* Sexualethische Probleme der Bevölkerungsfrage; *H. Muckermann S. J.:* Biologische Grundlagen der Bevölkerungsfrage; Dr. *Chr. Faßbender:* Medizinisch-hygienische Richtlinien für die Maßnahmen der Bevölkerungspolitik; Dr. *G. Schreiber:* Kirchliche Maßnahmen bevölkerungspolitischer Natur in Vergangenheit und Gegenwart; *A. Heinen, Joh. Jos. Wolff,* Dr. *Ed. Kruchen:* Der Kampf gegen den Geburtenrückgang und die Volkspädagogik; *Jos. Joos:* Indu-

strielle Arbeiterfrage und Bevölkerungsfrage; Dr. *Graßl:* Säuglings- und Mutterschutz; Dr. *Rademacher:* Christl. Ehe u. christl. Familie als Hort und Jungbrunnen der Volkskraft; usw. usw.) zeigen, daß es sich nicht um irgend eine leichtpopuläre Sammlung handelt; vielmehr bietet sich das Buch als Wegweiser den Volksvertretern in Staat und Gemeinde an, den Geistlichen, Lehrern, Ärzten, Verwaltungsbeamten, Juristen. Möge das Werk die Beachtung finden, die ihm wegen des reichhaltigen gründlich verarbeiteten Materials zu der so ernsten Angelegenheit der Volksrettung gebührt! Eine eingehendere Würdigung soll ihm auch in dieser Zeitschrift noch zuteil werden.

3. Zur Frage vom **Alter der Menschheit** bringt die Linzer theologisch-praktische Quartalschrift 1917 (70. Jahrgang) S. 255—275 einen beachtenswerten Beitrag von Dr. theol. und phil. nat. *Jakob M. Schneider* in Altstätten (Schweiz), Mitglied verschiedener naturforschender Gesellschaften. Er knüpft an die bekannte Berechnung des Alters der Station am Schweizersbilde bei Schaffhausen durch Dr. *Jakob Nüesch* an. Dieser bestimmte das Alter der obersten, d. i. der Humusschicht von 40 cm Mächtigkeit, mit 4000 Jahren, da sie der vorgeschichtlichen Metallzeit angehört. Aus dem hier gewonnenen Maßstabe von 1 cm Bildung auf 100 Jahre berechnete er dann die Bildungsdauer der übrigen Schichten und bekam so für die unterste, Kulturreste führende Schicht, die vom Paläolithmenschen der letzten großen Kältephase der postglazialen Epoche stammt, ein Alter von rund 20000 Jahren, gibt aber selbst zu, daß an dieser Rechnung wohl Korrekturen anzubringen seien, da sich die Schichten kaum gleichmäßig abgelagert haben dürften. Der bekannte Professor Dr. *Hugo Obermaier* (Der Mensch aller Zeiten I S. 335) hält zwar diese Rechnung nicht für zuverlässig, weist aber doch jener Station ein Alter von 16000 Jahren zu. *Schneider* gibt nun die 4000 Jahre für die Bildung der obersten Schicht durchaus zu; allein für die folgenden Schichten verlangt er statt 12000 bezw. 16000 Jahren nur — 400 Jahre. Diese auf den ersten Blick geradezu unglaubliche Reduktion begründet er so solid und einfach, daß man seiner Berechnung eine hohe Wahrscheinlichkeit nicht gut absprechen kann.

Die untere Kulturschicht stellt nämlich allem Anscheine nach eine Lager- und Arbeitstätte des paläolithischen Menschen dar: nur gleichartige Steingeräte, Knochengewirr, Feuer-, Sitz- und Amboßstellen ohne Unterbruch; 50 Jahre reichen vollständig aus, um auf diese Weise eine Schichte 30 cm dick, einige Meter lang und breit, zu bilden. Ähnlich erfordert auch die obere, neolithische Kulturschicht keine größere Bildungszeit als 50 Jahre, da sie hauptsächlich ein

menschlicher Begräbnisplatz und eine Stätte für Aschenablagerung war. Die dazwischen gelegene Breccienschicht ist eine durch und durch gleichmäßige Bildung, überdies ohne jeglichen Einschluß von Pflanzenresten; sie muß sich also rasch gebildet haben, und 300 Jahre reichen dafür vollständig aus. Also hat die Niederlassung ein Alter von 4400 Jahren und der Mensch, der dort am Ausgang der Eiszeit hauste, lebte etwa 2500 Jahre vor Christus. Eine ähnliche Reduktion erfährt dann durch Dr. *Schneider* auch die Berechnung der Erhöhung des Bodens vom Muotadelta am Vierwaldstätter See.

Mag vielleicht auch manchem diese Herabsetzung des Alters des Schweizerbildes zu radikal erscheinen, so ist sie doch zum mindesten ebenso gut, wenn nicht besser begründet als die hohen Zahlen, die andere anführen, und wir können erwarten, daß ein genaueres Studium auch die enormen Zeiten, die man für andere prähistorische Fundorte aufstellt, bedeutend herabsetzen werde. H.

4. **Erfreuliche Mitteilungen über das „Corpus Catholicorum“** (Sammlung der Werke bedeutender Vorkämpfer für die Kirche im 16. Jhdt.) macht Prof. *Greving* in der „Theol. Revue“ vom 30. Mai 1917 (Nr. 7/8) 145 ff. „Als ich“, schreibt er, „1915 in der Nov.-Nummer der Theol. Revue meinen Plan für ein ‚Corpus Catholicorum‘ entwickelte und die Absicht aussprach, eine ‚Gesellschaft zur Herausgabe des Corp. Catholicorum‘ zu gründen, hoffte ich trotz des Satzes *Inter arma silent musae* auf ein günstiges Ergebnis. Die kühnsten Erwartungen sind aber weit übertroffen worden. Mitten im furchtbarsten Kriege ist es ... möglich geworden, dieses friedliche Unternehmen stiller Wissenschaft grundzulegen und seiner Reife entgegenzuführen“. Der Plan fand nämlich so allgemeine Zustimmung, daß sich schon etwa 50 Mitarbeiter, über 500 Subskribenten und eine unerwartet große Zahl von Mitgliedern der zu gründenden Gesellschaft angemeldet haben (43 ‚Stifter‘ mit je 1000 M Beitrag, 48 ‚Gönner‘ mit jährlichen 100 M, 40 ‚ständige Teilnehmer‘ mit einmahliger Zahlung von 100 M und 549 Teilnehmer mit jährl. 5 M; noch andere bedeutende Spenden liefen ein). Der Haupttitel „Corpus Catholicorum“ (im Gegensatz zu „Corp. Reformatorum“) soll bleiben, der Untertitel wird aber anstatt des anfangs geplanten „Quellen zur Gesch. der religiösen Bewegung in Deutschland von 1500—1563“ lauten: „Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung“; damit sind die zeitlichen, geographischen und nationalen Grenzen des Werkes weniger eng geworden. Für die Schriftleitung hat Dr. Greving folgende Fachgelehrte gewonnen: *Engelkemper* und *Meinertz* für A. u. N. Testament, *Lux* für Kirchenrecht, *Grabmann* für schol. Theologie und Philosophie, *Weyman* für Patristik u. lateinische

Sprache, *Frings* für Germanistik, Bibliothekar *Schottenloher* für Bibliographie. — Zur Herausgabe eines Nomenclators der zu berücksichtigenden Autoren scheint die Zeit noch nicht gekommen; vorläufig genügen die guten Vorarbeiten von *Falk* (Katholik 1891/I 450 ff), *Paulus* (Kath. 1892/I u. 1893/II), *Janssen* (Gesch. d. deutsch. Volkes VII), *Laemmer* (Die vortrid.-kath. Theologie des Ref.-Zeitalters). Die von *Greving* angelegte Kartothek der Drucke bis 1618 zählt schon über 22.000 Zettel. Seine Erkrankung war Ursache, daß die erste Mitgliederversammlung noch nicht stattfinden konnte; doch hofft er nun, diese noch in der Sommerzeit 1917 zu Münster veranstalten und dort auch schon das erste Heft des Corpus Cathol. vorlegen zu können. K.

5. **Ein Gedenktag des großen Theologen Franz Suarez.** Ende des vergangenen Jahres hat sich in Granada, der Vaterstadt des berühmten *Franz Suarez* aus der Gesellschaft Jesu, ein aus Akademikerkreisen gebildetes Komite die Aufgabe gestellt, zum 300-jährigen Todestag des *Doctor eximius* († 25. Sept. 1617) dessen außerordentliche Verdienste um die Wissenschaft würdig zu feiern und der Welt bekannt zu geben. Zu diesem Zweck wird in Granada durch mehrere Tage ein internationaler Kongreß veranstaltet, der am 25. Sept 1917 beginnen soll. In den Versammlungen des Kongresses, sowie in eigenen Veröffentlichungen werden die Verdienste des Gefeierten auf den verschiedenen Wissensgebieten gewürdigt. Der Prospekt des Komites gibt folgende Übersicht: 1) P. *Suarez* Psychologia; 2) *S.* Scriptor asceticus; 3) *S.* theologus; 4) *S.* philosophus; 5) *S.* jurisconsultus; 6) P. *S.* Sociologia; 7) *S.* apologeta; 8) *S.* Juris internationalis magister; 9) P. *S.* paedagogia. Bis jetzt sind zwei Suarezhefte hier eingelangt, betitelt: Centenario del P. Suarez S. J. (Publicación periodica. Oficina: Secretaria de Cámara del Arzobispado, Granada). Sie unterrichten genau über den Fortgang der Vorbereitungen für die Zentennarfeier. S.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen

Die Etymologie des Wortes Gott

Von **Joh. B. Wimmer** S. J.—Innsbruck

Um die Etymologie eines Wortes zu finden, muß man vor allem auf die älteste historisch belegte Form desselben zurückgreifen. Im ahd. (althochdeutschen) lautet das Wort Gott got, im got. (gotischen) guþ, Genitiv guđis, im an. (altnordischen) građ und guđ, im as. (altsächsischen), ags. (angelsächsischen) und af. (altfriesischen) god.

Aus diesem Material ist leicht die urgermanische Form, die allen diesen germanischen Formen zugrunde liegt, zu rekonstruieren: der Anlaut ist auch im urgermanischen g. Der Vokal ist urgermanisch kurzes u; das ist ersichtlich aus der got. und an. Form des Wortes, aber auch aus dem o-Vokal der anderen angegebenen Wortgestalten; denn jedes kurze o der germanischen Sprachen ist aus u durch Umlaut entstanden; altes idg. (indogermanisches) o ist nämlich im germanischen nicht erhalten, sondern in a verwandelt. Der Schlußdental des Wortes ist urgermanisch đ, stimmhafter Spirant; das got. verwandelt diesen Spiranten im Auslaut und vor s in den tonlosen Spiranten þ; daher got. guþ, aber im Genetiv guđis. Die germanischen Sprachen haben den Vokal der Schlußsilbe verloren; wir müssen ihn, um die urgermanische Form unseres Wortes zu gewinnen, wiederherstellen.

Dieser Vokal war a, aus idg. o. Das ergibt sich aus dem Umlaut des Vokales der Wurzelsilbe, wie er in den meisten germanischen Sprachen vorliegt; denn nur nachfolgendes a verwandelt ein u der vorausgehenden Silbe in o; dasselbe ersieht man aus dem got., denn guþ wird nach der got. a-Deklination flektiert, hatte also ursprünglich a in der Schlußsilbe. Der Schlußkonsonant des urgermanischen Wortes, der nach germanischen Lautgesetzen ebenfalls geschwunden ist, kann nur m gewesen sein. Nachdem nämlich a, idg. o, als Vokal der Schlußsilbe festgestellt ist, kann die Schlußsilbe im idg. nur -os oder -om gelautet haben. Wäre sie -os gewesen, so würde das got. Wort für Gott nicht guþ, sondern guþs, das an. nicht gođ, sondern gođaʀ lauten.

Der Akzent des urgermanischen Wortes für Gott ruhte auf der Schlußsilbe; dies wird durch die Schwundstufenform des Wurzelvokales nahe gelegt (vgl. φυγεῖν neben φεύγειν, κλυτός neben κλέ[Ϝ]ος) und ist durch den germanischen Dental đ nach *Verners* Gesetz sicher.

Demnach lautet „Gott“ im urgermanischen *guđám[1]). Dieses Wort ist der Form nach ein Neutrum. Und wirklich wird got. guþ für heidnische Götter als Neutrum gebraucht, mit dem Neutrum Plural guđa, für den christlichen Gott aber als Maskulinum; ebenso hat an. gođ, guđ männliches und sächliches Geschlecht; im ahd. und mhd. ist das Kompositum abgot „Abgott, Götze“ Neutrum, sonst wird got unter dem Einfluß des Christentums überall als Maskulinum gebraucht, obwohl die Form die eines Neutrum ist. Das erinnert an das lateinische Neutrum numen zur Bezeichnung der Gottheit.

Die Schlußsilbe -đam in urgerm. *gu-đám geht auf die idg. Bildungssilbe -tóm zurück. Die Wörter auf idg. tós, -tóm sind zumeist passive Partizipien oder Verbaladjektiva wie κλυτός, in-clutus; στατός, status; λυτός, so-lutus. Es gibt aber auch zahlreiche Substantiva auf

---

[1]) Das Sternchen vor einem Wort bezeichnet dasselbe als nicht in der Literatur belegt, sondern als erschlossen auf Grund der Lautgesetze.



idg. -tóm, -tós, die eine Tätigkeit bezeichnen, z. B. ai. (altindisch) srutám „das Fluten, Fließen“, lat. fluentum, griech. ἄμητος „das Mähen“, ahd. mord „der Mord“ aus idg. mr̥-tom[1]). Es liegt am nächsten, germanisch *guđám nicht als Tätigkeitssubstantiv zu nehmen, sondern als substantiviertes Partizip oder Verbaladjektiv, so daß Gott das Wesen bedeutet, dem dasjenige angetan wird, was die Wurzel gu- besagt. Doch ob Partizip oder Tätigkeitssubstantiv, darüber unten mehr.

Das Wort *guđám ist in allen germanischen Sprachen zur Bezeichnung Gottes herrschend, während kein in anderen idg. Sprachen gebräuchlicher Name Gottes im germanischen Sprachgebiet verbreitet ist; nur einige Eigennamen von Göttern ahd. Ziō, an. Týr erinnern an lat. deus und griech. Ζεύς.

Zur etymologischen Aufklärung des Wortes *guđám und zur Feststellung seiner ursprünglichen Bedeutung müssen wir die wurzelverwandten Wörter in den idg. Sprachen zusammenstellen. Diese Anknüpfungspunkte für *guđám vorzuführen und daraus die Bedeutung des Wortes abzuleiten, ist Aufgabe dieser Zeilen.

So leicht und sicher die urgermanische Form des Wortes Gott nach den Lautgesetzen erschlossen und die idg. Bildungssilbe -tóm festgestellt werden kann, so schwierig und unsicher ist die Zurückführung des germanischen gu- auf ihre idg. Ausgangsform und folglich auch die Feststellung der etymologischen Bedeutung des Wortes *gu-đám. Diese Schwierigkeit und Unsicherheit hat zwei Gründe:

1. germanisch g im Anlaut ist die Fortsetzung einer idg. gutturalis media aspirata, also eines gh. Nun hatte aber die idg. Sprache drei verschiedene gh: ein palatales, von den Sprachforschern meist ĝh geschrieben, ein velares, mit gh bezeichnet, und ein labiovelares, $g^{u}h$ geschrieben. Jeder dieser drei Laute kann dem g in germanisch *guđám zugrunde liegen;

2. ebenso unsicher ist der idg. Vokal, auf den wir das u in *gu-đám zurückzuführen haben. Germanisch u

---

[1]) r̥ bezeichnet silbebildendes r.

ist hier gewiß idg. u; aber dieses kurze u stellt die Schwundstufe eines Vokales, genauer eines Diphthonges dar: wie in λιπεῖν gegenüber λείπειν und in φυγεῖν gegenüber φεύγειν der Vokal e geschwunden und nur i, beziehungsweise u geblieben ist, so ist auch in germanisch gu- ein Vokal geschwunden. Dieser Vokal kann a oder e oder o sein. Je nachdem man au oder eu oder ou für die Normalstufe ansetzt, hat man verschiedene Ausgangspunkte in der Ursprache. In der Schwundstufe sind sie gleichlautend, behalten aber die verschiedene Bedeutung.

So sind für die Bestimmung der Urform von germanisch gu- mehrere Möglichkeiten gegeben. Nach den Kombinationsmöglichkeiten sind sogar neun verschiedene Lautgebilde denkbar, auf die wir germanisch gu- zurückführen können. Ganz so schlimm steht es nun freilich in Wirklichkeit doch nicht, weil wir ja nicht mit möglichen Formen arbeiten können, sondern nur mit solchen, die in dem bekannten idg. Sprachschatz tatsächlich vertreten sind und deren Bedeutung eine Anknüpfung des Wortes Gott zuläßt. Aber auch so haben wir noch mit drei oder vier verschiedenen Ausgangsformen für germanisch *guđám zu rechnen.

Bevor wir diese Möglichkeiten zur Darstellung und Besprechung bringen, mag es des historischen Interesses halber gestattet sein, einige Etymologien des Wortes Gott zu erwähnen, die vor der genaueren Erforschung der Lautgesetze aufgestellt wurden, jetzt aber als unmöglich aufgegeben sind.

1. Man wollte Gott mit dem deutschen Wort gut verbinden; so noch *Schade* im altdeutschen Wörterbuch: er erklärt Gott als den gutmachenden, fügenden, ordnenden. Unmöglich, da der Vokal von gut, ahd. guot, auf urgermanisches ō, idg. ō oder ā zurückgeht; von ō oder ā gibt es aber keinen Übergang zu kurzem u.

2. *Ebel* in *Kuhns* Zeitschrift 5,236 stellt das Wort Gott zu κεύθω und erktärt Gott als „den verborgenen, unsichtbaren“ Aber das schwierige Wort κεύθω führt entweder auf ags. hȳdan „verbergen“, ahd. hutta „Hütte“ oder auf got. huzd, ahd. hort „der Hort“. *Boisacq,* dictionnaire étymologique de la lange grecque unter κεύθω; *Fick*, etymologisches Wörterbuch der idg. Sprachen[4] II 89 unter koudo-.

3. *Schweizer* in *Kuhns* Zeitschrift 1,157 referiert *Kuhns* Ansicht, wonach germanisch god zusammenhänge mit neupersisch

khoda, das aus av. (avestisch) quadata (xᵛaδata-) = svadata stamme, mit der Bedeutung „sich selbst schaffend“. Unmöglich wegen des Anlautes und wegen des Wurzelvokales; auch von *Schweizer* beanstandet.

4. *Schweizer* selbst verbindet ebendort Seite 158 god mit dhū-, θύω „erschüttern“, θέω „in stürmischer Eile laufen“, ai. dhūti „commotor, concussor“; darnach wäre Gott „der Stürmer, Donnerer“. Unmöglich wegen des Anlautes.

5. *Leo Meyer* in *Kuhns* Zeitschrift 7,16 ff stellt god zu ai. jyōtiṣ „Glanz“: aber jy- ist dialektisch für dy-. *Brugmann*, Grundriß der vergleichenden Grammatik der idg. Sprachen[2] I 525. Unmöglich wegen des Anlautes.

Die Etymologien von *guđám, die nach den jetzt bekannten Lautgesetzen und semasiologisch möglich sind und bis in die neueste Zeit Vertreter gefunden haben, sind folgende:

I. *Wood*, mod. lang. notes 16,130[1]) stellt germanisch gud zu aksl. (altkirchenslavisch) gověti „religiose vereri, venerari“. Andere slavische Wörter, die zu gověti gehören, sind nach *Berneker*, slavisches etymologisches Wörterbuch 1,338 abg. (altbulgarisch) gověnije „pietas, verecundia“, russisch gověju „ich bereite mich durch Fasten zum Abendmahl vor“, kleinrussisch hovíty „fasten, Andacht halten“, bulgarisch govějŭ „ich faste“, serbischkroatisch gòvjeti „obtemperare“, čechisch hověti „hegen, pflegen, schonen“, po-hověti si „sich gütlich tun“. Aus dem italischen rechnet *Berneker* a. a. O. dazu faveo, favere; ebenso *Brugmann*, Grundriß[2] I 600 und kurze vergleichende Grammatik S. 172 und 255; desgleichen *Falk* und *Torp* in *Fick*, vergleichendes Wörterbuch der idg. Sprachen[4] III 121. Zu favere gehört auch faustus; nach *Walde*, lat. etymologisches Wörterbuch[2] und *Sommer*, lat. Laut- und Formenlehre[2] S. 196 auch Faunus, nach *Walde* auch lat. Fones „dii silvestres“. Aber für favere selbst zieht *Walde* die von *Stockes* und *Bezzenberger* in *Ficks* vergleichendem Wörterbuch[4] II 163 vorgelegte Zusammenstellung mit keltisch bave „günstig sein“

[1]) Ich berichte über *Woods* Ansicht nach *Uhlenbeck* in *Paul Braunes* Beiträgen 30, 285, da ich *Woods* Ausführungen nicht einsehen konnte.



vor, eine Annahme, die lautgesetzlich bedenklich scheint. Auch das germanische hat eine Reihe von Wörtern, die zu aksl. gověti und lat. favere gehören. In *Ficks* vergleichendem Wörterbuch[4] III 121 geben *Falk* und *Torp* unter anderen an: an. gaum „Aufmerksamkeit", ahd. gauma „prüfendes Aufmerken", got. und ahd. gaumjan „beachten". Anders über gaumjan *Brugmann*, Grundriß[2] I 925. Die Schwundstufe des Wurzelvokals ist vertreten in as. far-gumōn „versäumen".

Unter Berücksichtigung der aufgezählten slavischen, italischen und germanischen Wörter ergibt sich als idg. Anlaut der Wortsippe die aspirierte labiovelare media g^{u}h; dieser Konsonant wird nämlich germanisch und slavisch im Anlaut zu g, im italischen zu f. Der Wurzelvokal ist im Hinblick auf altlateinisch fove gleich klassisch lat. fave als idg. o anzusetzen: *Brugmann*, kurze vergl. Grammatik S. 255. Daher lautet die idg. Urform für unsere Wortsippe mit Normalstufenvokal g^{u}hou-. Das germanische Wort *gu-đám, wenn es nach *Wood* zu dieser Wortgruppe gehört, ist von idg. g^{u}hou- das passive Partizip oder Verbaladjektiv mit regelrechtem Schwundstufenvokal und bedeutet demnach „das mit Aufmerksamkeit behandelte oder verehrte und zu verehrende Wesen", im Hinblick auf aksl. gověti ist gu-đám „das mit religiöser Scheu verehrte Wesen".

Gegen diese Etymologie bemerkt *Uhlenbeck* in *Paul Braunes* Beiträgen 30,285, sie sei nicht wahrscheinlich, da aksl. gověti, wie čechisch hověti und lat. favere beweisen, ursprünglich nicht eine so beschränkte Bedeutung „religiose vereri" hatte. Man muß zugeben, daß für idg. g^{u}hou- eine weitere, allgemeinere Bedeutung als die der religiösen Verehrung aus den angeführten italischen, germanischen und slavischen Wörtern zu entnehmen ist. Aber es ist auch ein zweifaches zu beachten, *erstens* daß das Wort nicht bloß im aksl., sondern auch im russischen, kleinrussischen und bulgarischen einen religiösen Sinn hat. Denn „sich durch Fasten auf die hl. Kommunion vorbereiten" geschieht aus Ehrfurcht vor dem Sakrament, aus „Andacht", wie das kleinrussische hovíti bedeutet. Dazu kommt noch, daß auch die italischen Götternamen Faunus

und Fones von g^uhou- sich herzuleiten scheinen; und zwar sind auch das Partizipien oder Verbaladjektiva; denn Faunus ist aus *fau̯enos entstanden durch Synkope. Die Bildungssilbe -no- bildet vorzugsweise Verbaladjektiva, ähnlich wie -to-, sagt *Brugmann,* Grundriß² II 1,255. Wenn also idg. g^uhou- im slavischen mehrfach religiöse Verehrung bedeutet und italische Götternamen davon abgeleitet sind, so kann es wohl kaum als unwahrscheinlich betrachtet werden, daß auch germanisch *gu-đám das Wesen bedeutet, das mit Ehrfurcht und religiöser Scheu verehrt wird. Lautgesetzlich steht dieser Deutung nichts im Wege und die Bedeutung von idg. g^uhou- ist dieser Herleitung nicht ungünstig. Sodann *zweitens* ist es auch gar nicht notwendig, daß die religiöse Bedeutung der Wurzel, auf die man *guđám zurückführt, weit verbreitet oder ursprünglich sei. Dies lehrt das slavische bogŭ „Gott". Idg. bhag-, worauf bogŭ zurückzuführen ist, bedeutet in allen Sprachen, in denen die Wurzel lebendig ist, nur „Anteil geben, Glück zuteilen" ohne religiöse Färbung; z. B. ai. bhag- „Anteil haben", av. bag- „Anteil geben", aksl. bogatŭ „reich", griech. φαγεῖν „genießen". Und doch hat idg. *bhagos, das nur „Glückspender, Wohltatenspender" bedeutet, in slav. bogŭ, av. baγa-, altpersisch baga- die spezialisierte Bedeutung „Gott" erhalten, mit einem kirchlichen Ausdruck „is de cuius plenitudine omnes nos accepimus", während ai. bhágas bei der ursprünglichen allgemeinen Bedeutung „Zuteiler" geblieben ist. *Hirt* erklärt in der 5. Auflage von *Weigands* deutschem Wörterbuch die Verbindung des Wortes Gott mit lat. favere wenigstens für möglich.

II. *Brugmann* hat im Bericht der kgl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse 1889 einen interessanten Erklärungsversuch für das Wort Gott vorgelegt. Er sucht zuerst das griechische θεός, das er als θεϝός annimmt, mit ai. ghō-rá-s in Verbindung zu bringen; ghōrás ist im vedischen im Sinn von „schrecklich, scheueinflößend, ehrfurchtgebietend" öfters Epitheton der Götter. Die Götter heißen im vedischen auch ghōravarpas- „schreckliche, ehrfurchtgebietende Gestalt habend".

Manche Sprachforscher stellen zu ai. ghōrás, das in der nachvedischen Literatur die Bedeutung „furchtbar, grausig, schaurig“ hat, got. gaurs „betrübt“, ahd. gōrag „traurig“, zu ai. ghōrátā „Grausenhaftigkeit“ das got. Wort gauriþa „Betrübnis“. So *Fick*, vergleichendes Wörterbuch[4] I 41, 203, 417 und III 122. — ϑεός im Sinn von „Furcht und Scheu einflößend“ wäre hiernach (so *Brugmann* a. a. O.) ursprünglich ziemlich gleichwertig mit δεινός, das öfter bei Homer als Beiwort von ϑεός auftritt.

An diese Darlegung knüpft dann *Brugmann* — und das ist es, was uns hier interessiert — eine Zusammenstellung des deutschen Wortes Gott mit ϑεός und ai. ghōrás. Dann wäre germanisch *guđám als passives Partizip „das gefürchtete oder mit ehrfurchtsvoller Scheu betrachtete Wesen“. Das erinnert an Psalm 46,3 „quoniam Dominus excelsus et terribilis“.

Als idg. Grundform mit Normalstufenvokal für ϑεός, ai. ghōrás, germanisch *gu-đám wäre anzusetzen g^{u}heu-. g^{u}h wird im Griechischen vor e-Vokalen zu ϑ, im ai. ist die Entsprechung nach den Lautgesetzen gh, im germanischen g. Was den Vokal anbelangt, ist idg. eu im griechischen ευ vor Konsonanten, εϝ vor Vokalen, wobei dann ϝ schwindet; das germanische hat Schwundstufe des Vokals, wie es im Partizip auf idg. -tos zu erwarten ist, also idg. u gleich germanisch u, im ahd. durch a-Umlaut zu o geworden.

Nun hat aber *Solmsen* in *Kuhns* Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 32, 514 ff im Jahre 1893 nachgewiesen, daß der Ansatz ϑεϝός für ϑεός, auf den *Brugmann* seine Etymologie für ϑεός gründet, unrichtig ist: er zeigt dies aus kretisch ϑιός = ϑεός, indem er dartut, daß im kretischen Dialekt idg. e vor ϝ nicht in ι verwandelt wird. Auch *Brugmann* selbst, Grundriß[2] I 118, anerkennt das nachträglich, indem er genauer sagt: ε ging im kretischen vor Vokalen in ι über; dieser Wandel vollzog sich vor dem intervokalischen Schwund von ϝ. Nach diesem Schwund war die Wirksamkeit des Lautgesetzes erloschen; daher in jenen Mundarten ῥέοντα aus ῥέϝοντα, υἱέος aus υἱέϝος. So muß ϑεός aus der Zusammenstel-

lung mit ai. ghōrás und germanisch *gudám ausscheiden. Damit, so bemerkt *Osthoff* in *BB.* (*Bezzenbergers* Beiträge zur Kunde der idg. Sprachen) 24, 192, hat die Erklärung *Brugmanns* für germanisch *gudám ihren Reiz verloren. Man kann auch sagen, sie habe ihre hauptsächlichste Stütze verloren. Denn *Brugmanns* Vorschlag hatte sich besonders dadurch empfohlen, daß auch das griechische Wort für Gott von der gleichen idg. Wurzel sich herleite wie das germanische. *Brugmann* selbst hat seine Deutung fallen lassen.

Aber auch das muß zugegeben werden, unmöglich ist die Verbindung von *gudám mit ai. ghōrás und got. gaurs durch die Ausscheidung von θεός aus dieser Sippe nicht geworden. Es steht kein Lautgesetz im Wege: ai. gh ist die lautgesetzliche Fortbildung von idg. *g*h oder g^uh; aus beiden Konsonanten wird im germanischen g; ai. ō ist die Fortsetzung von idg. au oder eu oder ou; die Schwundstufe zu diesen drei Diphthongen ist idg. u, germanisch u. So ist von Seite der Lautgesetze keine Schwierigkeit. Auch die Bedeutung bietet keinen Anlaß zu ernsten Bedenken; denn wenn im ai. die Götter „furchtbar, ehrfurchtgebietend" genannt werden, wenn Homer in der Ilias 6, 380 die Athene θεὸς δεινή nennt und wenn die hl. Schrift den wahren Gott oft terribilis nennt z. B. Exod. 15,11; Deut. 10,17; Ps. 46,3 und öfter; Eccli. 43,31 u. s. w., warum sollte nicht auch das germanische Partizip *gu-dám „das gefürchtete, ehrfurchtgebietende Wesen" bedeuten können? Daß die Bedeutungsentwicklung von idg. *g*ha^{x}u- oder g^uha^{x}u in got. gaurs „betrübt", ahd. gōrag „traurig" eine andere Richtung genommen hat, wird kaum geeignet sein, die Möglichkeit dieser Etymologie zu erschüttern; sehen wir ja doch eine ähnliche Bedeutungsverschiebung auch im ai.: ghōrás bedeutet im vedischen „furchtbar, ehrfurchtgebietend", nachvedisch „grausig, schaurig".

III. *Osthoff* stellt in den Morphologischen Untersuchungen auf dem Gebiet der idg. Sprachen 4. Teil S. 84 f germanisch *gu-dám zu vedisch hūtás „angerufen", sanskrit hu-tas „angerufen", avestisch zū-tá- „angerufen". hūtás und hutas sind in der Bedeutung „angerufen" Attribute von Göttern; ebenso die Komposita ai. abhi-hutas

„herbeigerufen, angerufen“, ā-hutas „herangerufen, angerufen“. Der Gott Indra hat das Beiwort puru-hutas „der viel angerufene“. Auch das av. hat ähnliche Komposita: mit ā- „herangerufen“, mit upa- „angerufen“ mit us- „herausgerufen, excitatus“. Alle diese und eine Reihe anderer verwandter Wörter werden mit Vorliebe vom Anrufen der Gottheit gebraucht. Die angeführten Formen sind passive Partizipien mit Schwundstufenvokal; sie sind die lautgesetzliche Fortsetzung der idg. Partizipien *ǵhū-tós und *ǵhu-tós. Denn ai. h und av. z sind idg. ǵh. Auch germanisch *gu-đám kann auf idg. *ǵhu-tóm zurückgeführt werden; idg. ǵh wird im germanischen zu g. Demnach ist germanisch *gu-đám „das Angerufene, das angerufene Wesen, das Wesen, das man anruft“.

Es folgen noch einige andere Wörter dieser Sippe, damit die weite Verzweigung derselben hervortrete, zunächst mit Schwundstufenvokal: ai. hv-ātar-, av. zb-ātar- „der Rufer, Anrufer“ (der Gottheit), ai. hū-tis „Ruf, Anrufung“, deva-hūtis „Anrufung der Götter“ ai. hv-ā-, av. zb-ā- „rufen“ (Wurzel mit ā-Erweiterung), av. zb-ā-ta- „angerufen“, ai. hv-áya-ti. av. zb-ayẹ-iti ist 3. Person sgl. „er ruft an“, ai. á-hv-at „er rief, rief an“. Auch im slavischen Sprachgebiet ist die Sippe weit verbreitet, wobei zu beachten ist, daß idg. ǵh im slavischen zu z geworden ist: aksl. zv-ati „rufen“; ebenso im slovenischen, serbischkroatischen, russischen, čechischen; aksl. zvatelĭ „der Rufer“, zvataj „der Rufende“. Formen mit Hochstufenvokal: ai. háv-atē „er ruft“, av. zav- „rufen“, zav-a^{i}ti „er ruft, ruft an“, ai. háv-ana-, av. zav-ana- „der Ruf das Anrufen“, av. zaoya- „invocandus“, aksl. zovą „ich rufe“, kleinrussisch zov „Aufruf“.

Daß auch die slavischen Sprachen ebenso wie das ai. und av. Wörter von dieser Sippe in religiöser Bedeutung von der Anrufung Gottes gebrauchen, zeigen folgende Belege, die ich dem Frater *Pokorný S. J.* verdanke: čechisch v-zývati Boha „Gott anrufen“, v-zývač „der Anrufer, Anbeter der Gottheit“, russisch vo-zvatĭ Boga „Gott anrufen“, serbischkroatisch za-zivati Boga und pri-zivati Boga „Gott anrufen“.

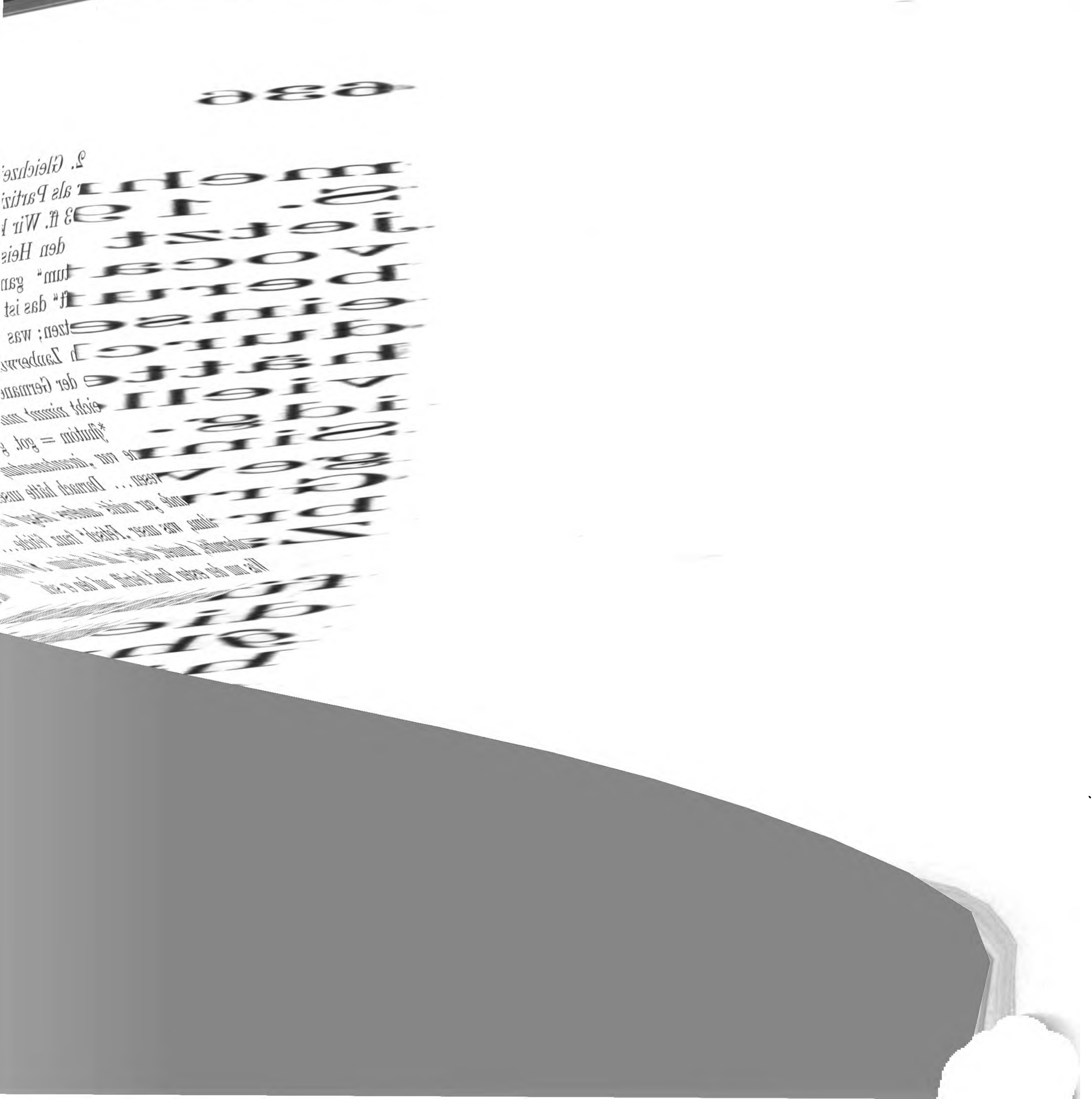
Aus den angeführten Formen ist leider der Normalstufenvokal zu idg. ǵhu- „rufen“ nicht erkennbar. Denn gerade die drei Sprachen, in denen unsere Wortsippe so

reichlich vertreten ist, lassen nach ihren Lautgesetzen idg. au, eu und ou in einen Vokal oder Diphthong zusammenfließen: ai. und av. in av, ao; slavisch in ov. Wir schreiben also das idg. Wort in Normalstufenvokalismus ǵha^{x}u-, wobei a^x den unbekannten Vokal bezeichnet, der a oder e oder o sein kann. Wir kommen unten darauf zurück.

Es ist kein Zweifel, daß sich diese Etymologie von germanisch *guđám gut empfiehlt. Lautgesetzlich ist keine Schwierigkeit ersichtlich, die Bedeutung „rufen" hat im ai., av. und slavischen die religiöse Verwendung „Gott anrufen". So ist es ganz glaubwürdig, daß gu- auch im germanischen die Bedeutung „anrufen, zu Gott rufen" angenommen hat. Ja die Übereinstimmung des slavischen mit dem arischen, wozu, wie wir sehen werden, noch das armenische und baltische kommt, legt die Annahme nahe, daß die Bedeutung „die Gottheit anrufen", nicht erst einzelsprachlich sich entwickelt hat, sondern schon der idg. Zeit angehört. Dieser Etymologie *Osthoffs* haben denn auch bedeutende Sprachforscher ihren Beifall gespendet, so *Brugmann* im Grundriß[1] II 212 und in den Berichten der kgl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse 41. Band, S. 52; ebenso *Kluge* im etymologischen Wörterbuch der deutschen Sprache[8] unter „Gott" und *Hirt* in *Weigands* Wörterbuch der deutschen Sprache[5] unter „Gott".

Nun hat aber *Osthoff* selbst diese seine Erklärung des Wortes Gott in *BB.* 24,177 ff nicht unwesentlich umgestaltet. Er bleibt freilich bei idg. ǵhu- „rufen", kommt aber durch zwei Annahmen zu einem anderen Ergebnis:

1. *Osthoff* zieht jetzt nicht mehr, wie er es früher getan, die Bedeutung „anrufen" in Betracht, sondern die durch Aberglauben daraus entwickelte Bedeutung „bezaubern, verwünschen". Zu diesem Zweck macht er aufmerksam auf av. zavaiti, das neben der Bedeutung „er ruft an" auch die hat „er flucht, er verwünscht", ferner auf die wurzelverwandten Wörter: armenisch n-zov-k' „Fluch", litauisch žawéti „bezaubern, incantare", lettisch sawēt „zaubern, hexen", sawetajs „Zaubermittel", sawekligs „zauberhaft" a. a. O. S. 182.



2. Gleichzeitig nimmt *Osthoff* germanisch *guđám nicht mehr als Partizip, sondern als „Verbalabstraktum" a. a. O. S. 193 ff. Wir können, sagt er, für das germanische *gu-đá-n jetzt den Heischebegriff „angerufenes Wesen, numen invocatum" ganz fallen lassen, und dafür den „was man beruft" das ist „incantatum, excantatum, adiuratum numen" einsetzen; was der Mensch durch Zauberkraft, insbesondere durch Zauberwort seinem Willen untertänig macht, das hätte der Germane mit „Gott" anfänglich bezeichnet. Und vielleicht nimmt man noch besser an, das alte Neutrum idg. *ǵhutóm = got. guþ sei ein Verbalabstraktum im Sinne von „incantamentum, das Berufen, Besprechung" gewesen ... Darnach hätte unser „Gott" in der Tat im Grunde gar nichts anderes besagt als das ai. Neutrum bráhma, was unser „Fetisch" franz. fétiche ... „Zauber, Zaubermittel, Amulett, Götze", lat. facticium. So *Osthoff*.

Was nun den ersten Punkt betrifft, auf den er sich für seine neue Deutung des germanischen guđám beruft, die abergläubische Bedeutung von Wörtern der Sippe idg. ǵhu-, ǵha^{x}u-, so ist zunächst zu bemerken, daß sie im Verhältnis zu den zahlreichen Wörtern, zu denen idg. ǵhu-, ǵha^{x}u sich entwickelt hat, nur wenig vertreten ist: gar nicht im ai. und slavischen, nur vereinzelt im av. und armenischen, spärlich im baltischen. Warum sollen nun gerade diese wenigen Wörter die Entscheidung über die Bedeutung des germanischen *guđám bringen und nicht die zahlreichen anderen Wörter derselben Sippe? Weil — dies setzt *Osthoff* voraus — die höhere religiöse Auffassung sich aus Aberglauben entwickelt hat. Vgl. a. a. O. S. 196 ff. So auch *Schrader* im Reallexikon für idg. Altertumskunde S. 599. Daß diese Voraussetzung ein Irrtum ist, braucht in einer theologischen Zeitschrift nicht erst bewiesen zu werden. Aber bleiben wir auf philologischem Boden und bei idg. ǵha^{x}u-, ǵhu-. Das ai. und slavische hat zahlreiche Wörter von dieser Sippe mit profaner und sakraler Bedeutung ohne abergläubischen Beigeschmack und kein einziges hieher gehöriges Wort in der Bedeutung „zaubern" oder dgl. Soll nun auch im ai. und slav. die religiöse Bedeutung von idg. ǵha^{x}u, ǵhu- sich aus der abergläubischen entwickelt haben?

Warum sind denn dann diese Wörter mit abergläubischem Sinn in den genannten Sprachen nicht erhalten, da es doch bei diesen Völkern nicht an Aberglauben fehlte? Die Sache liegt eben umgekehrt: die abergläubische Anwendung der betreffenden Wörter ist eine Entartung der religiösen Bedeutung, nicht die religiöse Verwendung eine Entwicklung oder Verfeinerung aus dem Aberglauben.

Osthoffs Ansicht über die Fetischverehrung stimmt gerade für die Germanen nicht zu *Tacitus* Germania Kap. 9. Hier gibt *Tacitus* zuerst einige Götter an, die bei den Germanen verehrt werden und fährt dann fort: „Ceterum nec cohibere parietibus deos neque in ullam humani oris speciem assimilare ex magnitudine coelestium arbitrantur; lucos ac nemora consecrant deorumque nominibus appellant secretum illud quod sola reverentia vident". Und in Kap. 10 sagt er, daß sie bei der Anrufung der Götter zum Himmel aufblicken: „paterfamiliae precatus deos coelumque suspiciens". Damit hatten die Germanen wahrlich keine Fetische vor Augen.

Auf daß die Beweiskraft dieser Stellen noch mehr hervortrete, vergleiche man dazu, was *Tacitus* Hist. 5 Kap. 5 von den Juden sagt: sie haben einiges mit den Ägyptern gemein, anderes verschieden: „Corpora condere quam cremare e more Aegyptio, eademque cura et de infernis persuasio; coelestium contra: Aegyptii pleraque animalia effigiesque compositas venerantur. Judaei mente sola, unumque numen intellegunt. Profanos qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant. Summum illud et aeternum neque mutabile neque interiturum. Igitur nulla simulacra urbibus suis, nedum templis sunt". Dazu Hist. 2 Kap. 78. „Est Judaeam inter Syriamque Carmelus, ita vocant montem deumque; nec simulacrum deo aut templum . . . aram tantum et reverentiam". Und diese Germanen, deren Anschauung über Gottheit und Gottesverehrung *Tacitus* in auffallender Übereinstimmung mit dem Glauben der Juden über Gott darstellt, sollen ihren Namen für das göttliche Wesen von Fetischdienst und Zauber hergeholt haben?

Was den zweiten Punkt betrifft, daß nämlich *guđám nicht ein Partizip, sondern ein Verbalsubstantiv mit Tätigkeitsbezeichnung sein soll, so hat *Osthoff* einen Beweis

für diese Annahme nicht versucht. Gewiß gibt es Tätigkeitsnomina auf idg. -tom. Ob aber ein Wort auf -tos, -tom Partizip oder Tätigkeitsbezeichnung ist, muß durch sprachliche Tatsachen entschieden werden. Nun aber bedeutet ai. hūtá-, huta-, av. zūtá- nur „angerufen", niemals „Anrufung". Auch im armen. und baltischslav. gibt es kein von idg. ǵha^{x}u- abgeleitetes Wort auf -tom in der Bedeutung „Anrufung" od. dgl. Warum soll also gerade germanisch *guđám zur Bedeutung „Anrufung, Zauberspruch" gekommen sein? Wenn man aber auch eine solche ursprüngliche Bedeutung annehmen wollte, wie kommt man von derselben zur Bedeutung „Gott", die das germanische *guđám tatsächlich hat? *Osthoff* scheint sich a. a. O. S. 193 ff den Übergang durch folgende Mittelglieder zu denken: Besprechen, Zauber, Zaubermittel, Amulett, Fetisch, Götze und daraus in entwickelter Kulturstufe Gott. Er verweist a. a. O. S. 196 auf seine Ausführungen über Fetisch in *BB*. 24, S. 111. Aber gerade dieses Wort spricht eher für das Gegenteil. „Fetisch" stammt durch romanische Vermittlung aus lateinisch facticium. Es bedeutet nicht zuerst oder ursprünglich „Spruch, Zauberspruch" mit späterem Übergang auf die Bedeutung „Zaubermittel, Amulett, Fetisch, Götzenbild", sondern es bedeutet in erster Linie ein von Menschenhand gemachtes Gebilde. Ferner daß Substantiva, die eine Tätigkeit bezeichnen, auf das Objekt dieser Tätigkeit übertragen werden, ist bekannt: mit spes und Hoffnung bezeichnen wir auch das, was wir hoffen; den Gegenstand, um den wir bitten, nennen wir „unsere Bitte". Analog kann man sich denken, daß jemand das, um was er ruft, seinen Ruf nennt. Daß aber jemand das Wesen, an das die Bitte oder der Ruf, die Anrufung gerichtet ist, seine Bitte oder seine Anrufung nennt, dafür gibt es wohl kaum einen Beleg oder ein Analogum. Wir müssen also den jüngeren *Osthoff* gegen den älteren verteidigen.

IV. Mehrere Gelehrte führen germanisch *guđám zurück auf idg. ǵheu-, ǵhu-. Die Bedeutung dieser „Wurzel" sieht man aus folgender Zusammenstellung: χέω, das ist χέϝω, χεύω „ich gieße"; χοὰς χέειν „ein Trankopfer dar-

bringen"; χέφνιβας χέειν „aquam lustralem fundere"; χεῦμα, χῦμα, χύμα, χύσις, χοή „Opferguß, Opferspende". ai. hōman- = χεῦμα „Opferguß"; ai. hō-tar-, av. zao-tar- „Priester"; ai. hō-trā- = av. zao-ϑrā- „Trankopfer"; av. zao-ϑra „Priesteramt"; ai. ju-hó-mi „ich gieße ein Trankopfer ins Feuer"; ai. havis- „Opfergabe"; ai. hávana- „Opferung"; ai. ā-huti- „Opferguß", ai. hutá- „geopfert". Lat. fundo, fūdi aus *foudi (mit d erweitert, das Praesens mit „Nasalinfix") hat auch sakralen Gebrauch: pateram vaccae inter media cornua fundere, humi merum fundere. Gotisch giutan, ahd. giozan „gießen" (mit d erweitert wie lat. fūdi); sakrale Bedeutung hat ahd. guzjan „eine Libation darbringen"; vgl. mhd. sîn leben giezen „sein Leben opfern", sîn bluet giezen „sein Blut hingeben"[1]).

Zu dieser Wortsippe haben nun mehrere Forscher germanisch *gu-đam gestellt. Es ist klar, daß dann *gu-đám der Form nach identisch ist mit χυτόν und ai. hutám. In der Deutung von *gu-đám stimmen aber diese Gelehrten nicht überein:

1. *Aufrecht* legt in *BB*. 20,256 die profane Bedeutung „gießen" zugrunde und erklärt *guđám als „das Gegossene, das aus Erz gegossene Bild" der Gottheit. *Uhlenbeck*, kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch der got. Sprache 64 lehnt diese Deutung ab; ebenso *Osthoff* in *BB*. 24,192. Selbst das Wort „Götze", sagt er, wird nicht von idg. ǵheu- stammen und nicht „das Gegossene" bedeuten. Es wird wohl ein Deminutivum von „Gott" sein; *Kluge*, etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache[8] unter „Götze".

[1]) Die wichtigsten Lautgesetze, die hier in Betracht kommen, sind folgende: idg. ǵh wird im griech. zu χ, im ai. zu h, im av. zu z, im lat. vor u zu f, im germanischen zu g. — idg. eu wird im griech. vor Vokalen je nach dem Dialekt zu ευ, εϝ, wobei ϝ im attischen schwindet (daher χέω), im ai. vor Vokalen zu av, vor Konsonanten zu ō, im avest. zu ao, im german. zu iu, io. — χοή und fūdi aus *foudi gehen auf idg. ǵhou- zurück, das eine Ablautform von ǵheu- ist; im ai. und av. fällt idg. ou mit eu zusammen. — Die Formen, die nur den vokal u haben wie χύμα, χύσις, ai. hut-, lat. fundo, ahd. guzjan sind Fortsetzungen der idg. Schwundstufengestalt ǵhu-, die ebenfalls eine Ablautform von ǵheu- ist.



2. *Meringer,* idg. Forschungen 16,153 erklärt germanisch *guđám, idg. *ĝhutóm, griech. χυτόν als „Trankopfer“. *Uhlenbeck* in *Paul Braunes* Beiträgen 30,285 lehnt auch diese Deutung als ganz unwahrscheinlich ab. *Meringer* scheint von dem gleichen Gedanken auszugehen wie *Osthoff* in *BB.* 24,193, daß *guđám kein Partizip, sondern ein Tätigkeitssubstantiv sei. Daher sind gegen seine Ansicht die gleichen Einwendungen zu erheben wie gegen *Osthoffs* Annahme oben unter III.

3. Mehrere Gelehrte gehen von der Bedeutung „ein Trankopfer darbringen“, dann weiter „opfern im allgemeinen“ aus, fassen dabei *guđám als Partizip auf und erklären es als „das Wesen, dem Opfer dargebracht werden“. So schon *Graff,* ahd. Sprachschatz 4. Band 147; *Bury* in *BB.* 7,79; in neuer Zeit *Streitberg,* urgermanische Grammatik § 122, S. 121; auch *Kluge,* etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache[8] unter „Gott“ hält diese Deutung für möglich.

Dagegen schreibt *Osthoff* in den Morphologischen Untersuchungen 4. Teil S. 84 f: „Wenn das Petersburger Wörterbuch wie auch schon *Bopps* Glossar dem hutá-, da wo es Epitheton der Götter selbst ist, neben seiner eigentlichen Bedeutung 'geopfert' eine zweite 'dem geopfert ist' vindiziert, so ist zweierlei dagegen zu bemerken. Erstens ... es läßt sich nicht wahrscheinlich machen, daß das Partizip der Wurzel ĝhu- 'gießen' ... etwas anderes als 'gegossen' griech. χυτός bedeutete. Zweitens bei sanskrit hu- 'Opfertrank gießen' erscheint seiner Grundbedeutung gemäß der Name des Gottes, dem geopfert wird, im Veda nie anders als im Dativ oder Lokativ; und in den Akkusativ kommt bei der Aktivkonstruktion allemal nur die Bezeichnung des dargebrachten Trankes oder sonstigen Opfers zu stehen ... Daher ist auch das Passivpartizip dieser Wurzel schwerlich eine Eigenschaft des Gottes selbst etwa 'der beopferte' auszudrücken fähig“.

So *Osthoff.* Aber die Herausgeber des Petersburger Wörterbuches der Sanskritsprache belegen ihre Angabe, daß hutá- nicht bloß „geopfert“ bedeutet, sondern auch den bezeichnen kann, „dem geopfert wird“, daher so viel

ist als „mit Opfer verehrt, beopfert“ durch zahlreiche Stellen wenn schon nicht aus dem vedischen, so doch aus der Sanskritliteratur und zwar nicht bloß bezüglich des simplex hu-, sondern auch für die Komposita mit abhi- und ā-. Ja dieselben Gelehrten geben an, daß bei hu- „opfern“, abhihu- „mit Trankopfer begießen, beopfern“, āhu- „mit Trankopfer angießen, beopfern“ in aktiver Konstruktion die Gottheit, der geopfert wird, auch im Akkusativ steht, das Opfer aber, das dargebracht wird, im Instrumental beigefügt wird, so daß sich das Gefüge ergibt „die Gottheit mit diesem oder jenem Opfer beopfern“ und auch das belegen sie durch Zitate aus der Sanskritliteratur. Petersburger Wörterbuch 7. Teil S. 1633—35; kürzere Ausgabe 7. Teil S. 278b. Es erinnern solche Konstruktionen an lateinische Fügungen wie donare alicui aliquid und donare aliquem aliqua re, diis victimas mactare und deos victimis mactare „die Götter durch Opfer verehren“. Auf die Literaturbelege, die das Petersburger Wörterbuch für seine Aufstellungen bringt, ist *Osthoff* nicht eingegangen, er führt gegen die Angaben des genannten Wörterbuches einen aprioristischen Beweis. Das muß in einer Frage, in der es sich um sprachliche Tatsachen handelt, bedenklich erscheinen.

Aber sehen wir uns den Beweis *Osthoffs* selbst an. Es ist bekannt, daß im griechischen zahlreiche intransitive Verba, die im Aktiv ein Genetiv- oder Dativobjekt haben, ein persönliches Passiv bilden, daß also bei passiver Konstruktion der Genetiv oder Dativ in den Subjektsnominativ übergeht.

Kühner-Gerth, ausführliche Grammatik der griech. Sprache 2. Teil, 1. Band, 3. Aufl. gibt S. 124 viele Belege dafür an. Darunter finden sich auch Partizipien, also gerade solche Beispiele, die sich mit unserm Fall decken: man sagt ἐφορμεῖν τινι, jemandem auflauern, ihn blockieren, aber *Thuk.* 8,20 heißt es νῆες ἐφορμούμεναι ὑπὸ Ἀθηναίων; man konstruiert ἐπιβουλεύειν „nachstellen“ mit dem Dativ, aber *Pl.* Civ. 417b findet sich der Satz καὶ ἐπιβουλεύοντες καὶ ἐπιβουλευόμενοι διάξουσι πάντα τὸν βίον; man sagt βασιλεύειν τῇ πόλει „über die Stadt als König herrschen“, aber *Pl.* Leg. 684a heißt es βασιλευομέναις πόλεσι; man konstruiert φθονεῖν τινι „jemand beneiden“, aber *X.* Comm. 4, 2, 33 liest

man φθονηθεὶς ὑπὸ τοῦ Ὀδυσσέως ἀπόλλυται (Παλαμήδης). Wenn *Kühner-Gerth* ebendort S. 125 Anm. 1 bemerkt, die entsprechenden lateinischen Formen wie persuadeor, parcor, invideor seien nicht im Wesen der lateinischen Sprache begründet, sondern beruhen bloß auf Nachahmung des griechischen, so ist das zu viel gesagt. Richtiger sagt *Brugmann*, Grundriß[2] II 3. Teil S. 703 § 620: „im lateinischen wurde diese Konstruktion durch den Einfluß des griechischen begünstigt". Derselbe Gelehrte führt a. a. O. S. 702 ein Beispiel aus Corpus inscriptionum latinarum 1,206, 160 an, das nicht als Nachahmung des griechischen aufgefaßt werden kann: quei lege plebeivescito permissus est ut leges daret. Mit Recht sagt *Brugmann* ebendort: „in beiden Sprachen (im lat. u. griech.) haben hier Synonyma mit älterer persönlicher Passivkonstruktion vorbildlich mitgewirkt". Damit gibt er ein Motiv für derartige Bildungen an, das in allen Sprachen wirksam sein kann.

Daß auch der ai. Sprache solche Konstruktionen nicht fremd waren, zeigt das passive Partizip upa-hūta-, das die doppelte Bedeutung hat „herbeigerufen, eingeladen" und „das wozu jemand eingeladen ist", Petersburger Wörterbuch 7. Teil S. 1682; in der verkürzten Ausgabe 7. Teil S. 288c. Hieher gehört ferner ai. haviṣya- mit der doppelten Bedeutung „zur Opfergabe bestimmt" und „der für den das Opfer bestimmt ist, dem das Opfer gebührt", Petersburger Wörterbuch 7. Teil S. 1572; hōtavya- bedeutet „das was zu opfern ist", aber auch „der dem zu opfern ist", ebendort S. 1665; aus der kürzeren Fassung des Petersburger Wörterbuches seien noch herausgegriffen: abhisṛta- „gekommen zu jemand" und „der zu dem man gekommen ist, besucht", 7. Teil S. 76a ganz unten und b; abhisṛṣṭa- „das was man jemand erlaubt hat" und „der dem man etwas erlaubt hat", ebendort S. 80c.

So ist gegen die Deutung von germanisch *guđám als „das Wesen, dem Opfer dargebracht werden", nichts einzuwenden. Tatsächlich haben mehrere Gelehrte trotz der Gegengründe *Osthoff's* an dieser Erklärung festgehalten.

Darnach ist germanisch *guđám wurzelverwandt zunächst mit ahd. guʒjan „Trankopfer spenden", weiter mit got. giutan, ahd. gioʒan „gießen". Nur ist in diesen germanischen Wörtern die Wurzel durch -d- erweitert: ǵheu-d-, ǵhu-d-; dieses -d- wird im got. zu t, im ahd. zu ʒ. Aus „Trankopfer" entwickelte sich dann die allgemeinere

Bedeutung „Opfer“ überhaupt schon in vorgermanischer Zeit, wie aus dem arischen zu schließen ist. Daß aber auch die Germanen wie andere idg. Völker Trankopfer hatten, sieht man nicht bloß aus dem ahd. guȥȥan, sondern wird auch ausdrücklich in der vita s. Columbani über die Sueven berichtet: „(Columbanus) reperit eos sacrificium profanum litare velle, vasque magnum quod vulgo cupam vocant, quod 26 modios amplius minusve capiebat cerevisia plenum in medio habebant positum. Ad quod vir dei accessit et sciscitatur, quid de illo fieri vellent. Illi aiunt: deo suo Wodano quem Mercurium vocant alii se velle litare“. Bei *Grimm*, deutsche Mythologie I³ 49.

V. Die unter III und IV besprochenen idg. Urformen *ĝ*haᵃu- „anrufen“ und *ĝ*heu- „gießen, Trankopfer darbringen“ sind nicht von allen Sprachforschern scharf getrennt worden, weder in der Form noch in der Bedeutung. *Fick*, vergleichendes Wörterbuch³ I 23 und 467 gibt beide Wurzeln als gleichlautend an und stellt zu der einen die Bedeutung „anrufen“ und „opfern“, zu der zweiten die Bedeutung „gießen“. Auch die 4. Aufl. desselben Werkes I 55 u. 217 verzeichnet beide Wurzeln als vollkommen gleichlautend mit e-Vokal, gibt aber der einen die Bedeutungen „opfern“ und „gießen“, die in der 3. Auflage getrennt waren, der andern die Bedeutung „anrufen“. *Brugmann*, Grundriß² I § 673 S. 607 gibt für „rufen“ idg. *ĝ*heu- an, gleichlautend mit idg. *ĝ*heu- „gießen“. Aber im 3. Teil des II. Bandes § 71 S. 121 korrigiert er seine frühere Aufstellung, indem er unter Berufung auf *Osthoff* in *BB*. 24 S. 186 ff *ĝ*hau mit a-Vokal als wahrscheinliche Wurzel für „rufen“ angibt; jedoch einige Seiten später § 94 S. 150 hat er in der Basis *ĝ*heu̯aᵃi̯- „rufen“ wieder den e-Vokal.

Für „gießen, Opferguß darbringen“ — diese beiden Begriffe gehören gewiß zusammen — ist der idg. Ansatz *ĝ*heu- mit e-Vokal außer Zweifel durch griech χέϝω und got. giutan, ahd. gioȥan. Für „rufen, anrufen“ kann, wie oben unter III bemerkt, aus dem ai., av. und baltischslav. kein Urteil über den Wurzelvokal gewonnen werden; wir schrieben darum *ĝ*haᵃu-.

Nun hat *Osthoff* in *BB.* 24,182 armenisch jaunem „ich weihe, bringe dar, widme“, jaun „Gabe“, jauni „einem Gott geweiht“ zur Sippe „rufen, anrufen“ gestellt und auf Grund des a-Vokales in armen. jaunem den idg. Ansatz für „rufen“ als *ĝ*hau- mit a-Vokal dartun wollen unter Hinweis auf *Bartholomae* in *BB.* 17,93—101 und auf *Hübschmann*, armenische Grammatik I S. 469.

Dazu ist zweierlei zu bemerken: *erstens* wenn wirklich zwei Wurzeln für „opfern“ und „anrufen“ anzusetzen sind, was wie gesagt nicht immer bei allen Sprachforschern klar hervortrat, und wenn jaunem zu einer dieser Sippen gehört, so liegt es nach der Bedeutung doch wohl viel näher, die armenischen Wörter jaunem „ich weihe, widme, bringe dar“, jaun „Gabe“, jauni „einem Gott geweiht“, in denen der Opferbegriff so klar enthalten ist, zur Sippe „opfern“ zu stellen als zur Sippe „anrufen“, so lange keine lautgesetzlichen Beweise für das Gegenteil erbracht sind. So hat auch *Brugmann*, Grundriß[2] I S. 552 armenisch jaunem mit ai. ju-hṓ-ti „er opfert“ und av. zao-ϑra „Opferspende“ verbunden. Es ist daher nicht abzusehen, warum *Hübschmann*, armenische Grammatik I S. 469 diese Zusammenstellung auch „wegen der Bedeutung“ für „unsicher“ erklärt. Der Hauptgrund, jaunem zur Sippe „rufen, anrufen“ zu stellen, ist für *Osthoff* der a-Vokal in jaunem, der nur aus idg. a entstanden sein könne; daraus folgert er dann, der idg. Ansatz für „rufen, anrufen“ sei *ĝ*hau- mit a-Vokal.

Das ist *das zweite*, was Bedenken erregt. Schon *Bartholomae*, auf den *Osthoff* a. a. O. verweist, nimmt zwar am a-Vokal in jaunem Anstoß, erklärt aber ausdrücklich, daß dieses Wort nicht beweiskräftig sei. „Im armenischen, sagt er, wäre join zu erwarten (nämlich wenn die Wurzel den Diphthong eu hat). Statt dessen finden wir jaun. Ich vermag eine befriedigende Erklärung nicht zu geben . . . Jedenfalls halte ich das Wort nicht für ausreichend, weder die Gleichung 'idg. ou = arm. oy' zu erschüttern, noch die Gleichung 'idg. o = arm. a' zu beweisen. Die Möglichkeit, daß die Wortsippe frühzeitig aus der e- in die a-Reihe übergetreten ist, läßt sich nicht leugnen. An Anlässen dazu fehlte es nicht und Analogien bieten alle verwandten Sprachen“. — Auch *Hübschmann*, armenische Grammatik I S. 469 Nr. 259 erklärt die Zusammenstellung von armen. jaunem mit ai hávis „Opfergabe“, hávana- „Opferung“, hōtar- „Priester“, hōtra- „Opfer“, hu „opfern“ von der idg. Wurzel *ĝ*heu- mit e-Vokal nur für „unsicher wegen der Bedeutung und wegen armen. au“, aber nicht für unmöglich. — In *BB.* 28,282 und 29,13 hat *Scheftelowitz* Studien zur altarmenischen Lautgeschichte veröffentlicht. Er führt armen. oi auf idg. eu zurück mit Ausschluß von idg. ou; so vergleicht er armen. lois

mit λευκός, nicht mit idg. *louqos; armen. p'oit „Eifer“ stellt er zu σπεύδειν, nicht zu σπουδή, a. a. O. Band 29, S. 59 Nr. 54. Aus idg. ou läßt er armen. au entstehen und leitet demnach jaunem von der Abtönungsform ǵhou- der Wurzel ǵheu- her; Band 29, S. 56 und 61. Daher stellt er Band 28, S. 299 armen. jaunem „weihen, opfern“, jaun „Weihegabe“ zu ai. havis „Opfergabe“, havana- „Opferung“, hótra „Opfer“, hu „opfern“, avest. zaotar „Priester“, zaoϑra „Opfergabe“, χέω „gieße“, χοή „Trankopfer“, got. giuta „ich gieße“, idg. ǵhou-: ǵheu-. — Auch *Boisacq*, dictionnaire étymologique de la langue grecque stellt armen. jaunem zu χέω. Trotzdem muß man gestehen, daß jaunem nicht sicher aufgeklärt ist, auch durch *Scheftelowitz* nicht: er bringt keine genügenden Belege für seine Gleichung „idg. ou = armen. au“. Der a-Vokal in jaunem bleibt dunkel. Aber das ist sicher gegen *Osthoff*: man kann den unbekannten Vokal der Wurzel ǵhaᵘu- „rufen, anrufen“ nicht sicher feststellen durch ein Wort, dessen a-Vokal ebenfalls unaufgeklärt ist und das, nach der Bedeutung zu urteilen, wahrscheinlich gar nicht zur Sippe „rufen, anrufen“ gehört, wenn überhaupt zwei verschiedene Wurzeln für „anrufen“ und „opfern“ anzunehmen sind. So viel gegen *Osthoffs* Wurzel ǵhau- „anrufen“.

Ich möchte nun versuchen, es als wahrscheinlich darzutun, daß die Wurzeln für „anrufen“ und „opfern“ identisch sind, daß also ein einziges idg. ǵheu-, ǵhou-, ǵhu- für „anrufen“ und „opfern“ anzusetzen ist und daß wir es bei „anrufen“ und „opfern“ nur mit Bedeutungsentwicklung zu tun haben.

1. Die beiden Begriffe „die Gottheit anrufen“ und „der Gottheit opfern“ hängen enge zusammen. Die kräftigste Anrufung Gottes ist ja das Opfer. Daß die Volkspsyche verschiedener Völker tatsächlich Wörter für „anrufen, verehren“ u. dgl. auf den Begriff „opfern“ übertragen hat und umgekehrt von „opfern“ auf „anrufen“, sowie daß ein und dasselbe Wort durch Bedeutungsdifferenzierung in einem Sprachgebiet die Bedeutung „anrufen“ oder ähnliches, in einem andern die Bedeutung „opfern“ entwickelt hat, das zeigt eine Reihe von Beispielen: λίσσομαι aus *λίτιομαι heißt „beten, flehen“ zu einem Gott oder zu einem Menschen, λιτή „das Beten, Bitten, Gebet“; die Lateiner haben das Wort litare von den Griechen in der Bedeutung „opfern“ übernommen. Den Übergang der Bedeutung sehen wir, wenn *Pindar*

das Adjektiv λιτός „bittend“ mit θυσία „Opfer“ verbindet: ναιετάοντες ἐδώρησαν θεῶν κάρυκα λιταῖς θυσίαις Ol. 6,132; ähnlich *Sophokles* Antig. 1019 f. κᾆτ᾽ οὐ δέχονται θυστάδας λιτὰς ἔτι θεοὶ παρ᾽ ἡμῶν. Aus den Worten in der Antigone sehen wir, daß mit dem Opfer Gebete verbunden waren, während *Pindar* von Bittopfer spricht d. h. von einem Opfer zu dem Zweck, etwas von der Gottheit zu erbitten, also von einem Opfer, das virtuell und der Intention nach ein Gebet ist. Auch die katholische Kirche bringt das hl. Meßopfer als „Bittopfer“ dar, da das Opfer das wirksamste Gebet ist.

Ein ganz ähnliches Beispiel für den Übergang der Bedeutung von „anrufen“ zu „opfern“ haben wir auf italischem Boden: precor heißt „bitten, flehen, anrufen, beten“; dazu gehört umbrisch persclu und pesclu, ablativ, „supplicatione“, oskisch pestlum „Tempel“, marsisch pesco „sacrum“. *Brugmann,* Grundriß[2] I 531. Das erinnert an das offertorium der missa pro defunctis: „hostias et preces tibi Domine laudis offerimus“, Gaben und Gebete opfern wir. — Ein weiteres Beispiel bietet die Sippe von idg. *g^u*er.; ai. gṛnā́mi „ich rufe, ich lobe“, ai. gir- „Lob, Lied“, ai. sa̧-giratē „er sagt zu, verspricht, gelobt“, ai. gūrtíṣ „Lob“, ai. gūrátē „er begrüßt, ai. gūrtás = lat. grātus „begrüßt, willkommen, angenehm“, oskisch brateis „gratiae“, pälignisch bratom „Dank“, av. gar- „preisen“, lit. gírti „loben“, lit. giriù „ich lobe“, preußisch girtwei „loben“, preuß. girsnan „Lob, Leumund“, slavisch žirą „ich opfere“ žrŭtva „das Opfer“, kroatisch žèrtva „das Opfer“, kroat. žèrtvovati „opfern“, altslav. žirĭcĭ „der Priester“. Daß hier die Bedeutungsentwicklung vom „loben“ zum „opfern“ gekommen ist, erinnert daran, daß die katholische Kirche das hl. Meßopfer als hostia laudis bezeichnet.

Einen anderen Weg von „anrufen“ zu „opfern“ zeigt folgende etymologisch zusammengehörige Wortgruppe: avestisch aog- „feierlich sagen, verkündigen, ansprechen, anrufen (den Richter)“, av. aoxtō-nāman „das Gebet“, wörtlich „das worin der Name des angerufenen Gottes besonders genannt wird“, εὔχομαι „feierlich sprechen, beten, geloben“; vovere „geloben“, votum „Gebet, Gelübde“; mit „geloben, Gelübde“ sind wir dem Begriff des „Opfers“ schon näher gekommen; man vergleiche *Cic.* fin. 5, 22, 64: nostri imperatores pro salute patriae sua capita devoverunt und *Sall.* or. Cottae: voveo dedoque me pro republica; im vedischen heißt dann vaghát- „der Beter, der Veranstalter eines Opfers, der Priester“. Um die etymologische Verwandtschaft dieser Wortsippe zu er-

kennen, beachte man den idg Ansatz eu̯egʷh- mit den Ablautformen u̯egʷh-, eu̯gʷh-, während εὔχομαι auf eu̯gh- zurückführt. *Boisacq*, dict. étymolog. de la langue grecque. — Die gleiche Bedeutungsentwicklung finden wir im slavischen Sprachgebiet: altslavisch obêtŭ „votum, εὐχή", obêtovati „polliceri", čechisch obět das „Opfer" obětovati „opfern". — Lehrreich, obwohl von anderer Art, weil die Bedeutung „anrufen" nicht vertreten ist, kann auch idg. iaǵ- sein: ai. yajñás av. yasnō, beide Wörter bedeuten „Verehrung" und „Opfer" zugleich; dieselbe Doppelbedeutung hat das wurzelverwandte ἅγος; ebenso das Verbum ai. yájatē, av. yazaite „er verehrt" und „er opfert"; ai. yájas = ἅγιος „venerandus"; ἁγίζειν „opfern", aber ἅζεσθαι aus *ἀγιεσθαι bedeutet „verehren", av. yazata- „verehrungswürdig, anbetungswürdig" bedeutet geradezu „Gott". — Den gleichen Fall bietet das germanische: got. blōtan „verehren", got. guþblōstreis „Gottesverehrer", aber ags. blōtan und ahd. bluoȝan „opfern", ahd. bluostar „das Opfer", ahd. bluoȝhūs „Tempel". — Hieher gehören auch einige Stellen der hl. Schrift: Gen 13, 3 f. καὶ ἐπορεύθη (Ἀβράμ) ὅθεν ἦλθεν ... ἕως τοῦ τόπου, οὗ ἦν ἡ σκηνὴ αὐτοῦ τὸ πρότερον ... εἰς τὸν τόπον τοῦ θυσιαστηρίου οὗ ἐποίησεν ἐκεῖ τὴν σκηνήν· καὶ ἐπεκαλέσατο ἐκεῖ Ἀβράμ τὸ ὄνομα κυρίου. Die Vulgata übersetzt: Reversus est (Abram) per iter quo venerat... ad locum, ubi prius fixerat tabernaculum ... in loco altaris quod fecerat prius et invocavit ibi nomen Domini. Die Anrufung findet also am Altar statt, offenbar durch Opfer. Gen 33,20 (Ἰακώβ) ἔστησεν ἐκεῖ θυσιαστήριον καὶ ἐπεκαλέσατο τὸν θεὸν Ἰσραήλ. Der Vulgatatext lautet: (Jacob) erecto ibi altari invocavit super illud fortissimum Deum Israel. Also Anrufung Gottes auf dem Altar das ist durch Opfer.

Durch diese sprachgeschichtlichen Tatsachen ist bewiesen, daß auch in unserem Fall „anrufen" und „opfern" zur selben Wortsippe gehören können, daß die Bedeutung kein Hindernis bildet, idg. ǵheu- „gießen, opfern" und idg. ǵha^{x}u- „anrufen" (mit unbekanntem Wurzelvokal) zu identifizieren, also für die beiden historisch vorliegenden Bedeutungen ein einziges idg. ǵheu- mit einer einzigen Urbedeutung anzusetzen.

Auch Sprachforscher nahmen keinen Anstoß daran, die Bedeutungen „anrufen" und „opfern" zu derselben Wurzel zu stellen: So vereinigt *Fick* im vergleichenden Wörterbuch[3] I 467 ai. hava- „Ruf", havana- „das Rufen", av. zava- „Ruf", zavana- „das Rufen" mit ai. hōtar- = av.

zaotar- „Priester", ai. hōtra- = av. zaoϑra- „Opfer". Freilich in der 4. Auflage I 55 und 219 f trennt *Fick*, wie schon oben bemerkt, „opfern" von „anrufen". Und *Osthoff* selbst, der am nachdrücklichsten einen andern idg. Ansatz für „rufen" und „opfern" (ĝhau-, ĝheu-) betont, findet keine Schwierigkeit, armenisch jaunem trotz der Bedeutung „ich weihe, widme, bringe dar, opfere" sowie armenisch jaun „Gabe" zu der von ihm angenommenen Wurzel ĝhau- „rufen" zu stellen.

„Es scheint sich, sagt er in *BB.* 24,182 das 'feierliche Rufen', das der Begriffskern der Wurzel idg. ĝhau- ist, zu einem 'weihen' zugespitzt zu haben ... Der Begriff des 'weihens, widmens,' besonders in religiösem Sinn, entwickelt sich aus dem des feierlichen 'zusprechens' mehrfach auf altitalischem Sprachboden, so bei dicare, dedicare ... deren Zugehörigkeit zu dicere 'sprechen, sagen' doch niemand in Abrede stellen wird ... Dann beachte man lat. nuncupare 'benennen, benamen, feierlich und öffentlich aussprechen' (vota, adoptionem) ... bei *Apuleius* auch 'einer Gottheit, dem Dienst einer Gottheit zusprechen, weihen, widmen'. nuncupatio auch 'Dedikation, Widmung eines Buches', *Plin.* nat. hist. praef. § 8".

Osthoff weist dann unter anderm noch hin auf die Verwandtschaft von lat. vovere mit ai. vāghát-, von der schon oben die Rede war, und auf armenisch nvēr- „Darbringung, Weihegeschenk, Opfergabe" das zu av. ni-vaē-dayemi „ich kündige an" zu gehören scheint. Vgl. *Hübschmann*, armenische Grammatik I 207. Nach *Bartholomae*, altiranisches Wörterbuch S. 1317 f bedeutet av. ni-vaēd- auch jemand „ein Opfer, ein Gebet zuweisen, widmen, weihen".

2. Da es nun aus Gründen der Bedeutung wohl keinem Zweifel unterliegt, daß idg. ĝheu- „opfern" und ĝha^{x}u- „anrufen" identisch sein können, ist weiter zu untersuchen, ob diese Identität auch wirklich besteht.

Die Lösung dieser Frage kann nur im ai. und av. gefunden werden, da nur auf diesen Sprachgebieten beide Wortbedeutungen für ĝheu- oder ĝhau- lebendig sind. Da ist es nun zunächst in hohem Grade auffallend, daß eine Reihe vollkommen gleichlautender Wörter im ai. beide Bedeutungen haben, „opfern" und „anrufen": hōtra- be-

deutet „Priesteramt", aber auch „Anrufung"; hōman- „Opfer, Spende" und zugleich „Anrufung"; ebenso hava- „Opfer" und „Anrufung"; havya- „offerendum" und „invocandus"; havana- „Opferung" und „Anrufung"; havin- „anrufend" und „zu opfern geschickt"; huta- „geopfert" und „angerufen"; hūyátē „es wird geopfert" und „es wird gerufen"; dazu kommen die zugehörigen zusammengesetzten Wörter ebenfalls mit der Doppelbedeutung „opfern" und „anrufen" z. B. ā-huti- „Opferspende" und „Anrufung". Auch das av. hat ein Wort zūtay- „Ruf, Anruf", aber das Kompositum ā-zūtay- bedeutet „Fett", gleich ai. ā-hutay- „Gegenstand der Opferspende". Doch diese vollständig gleichlautenden Wörter sind es nicht allein, die mit ihrer Doppelbedeutung auffallen. Wir haben außerdem im ai. und av. Wörter, aus denen das naive Sprachgefühl der Redenden einen gemeinsamen Grundstock abstrahieren mußte, der ebenfalls Doppelbedeutung hat: aus havis- „Opfergabe" und „haviman- „Anrufung" mußte sich ein hav- mit zweifacher Bedeutung, aus ju-hū- „Opferlöffel", ju-hūrāna- „Opferfeuer" und hūtē, áhūmahi Verbalformen zu hū- „rufen" mußte sich ein hū- mit doppelter Bedeutung herausschälen; ebenso abstrahierte das Sprachgefühl im av. aus zaotar- „Priester", zaoϑra- „Opferguß", zaoya- „invocandus" zaoyārət- „auf den Ruf sich aufmachend" ein zao- mit doppelter Bedeutung. Das Petersburger Sanskrit-Wörterbuch macht zu den ai. Wörtern, die „Opfer" bedeuten, die Bemerkung, sie gehören zu hu- „opfern", während es dieselben Wörter in der Bedeutung „Anrufung" auf hū-, hvā- zurückführt. Das konnten die Herausgeber dieses Wörterbuches im Jahr 1875 schreiben; heute kann es keinem Zweifel unterliegen, daß alle genannten ai. Wörter schließlich auf ein ai. hav- hu- zurückzuführen sind. hvā-, hū- ist ja nur eine Erweiterung von hav-, indem hvā als hv-ā- zu analysieren ist mit der Schwundstufe hū. ai. hav- geht aber zurück auf ein urarisches ž̌hau-, das auch dem av. zao- zugrunde liegt.

Stammt nun dieses urarische ž̌hau- von zwei verschiedenen idg. Wurzeln, die nach urarischen Lautgesetzen gleichlautend geworden und so zu einem einzigen ž̌hau-

zusammengeflossen sind mit Beibehaltung der ursprünglichen zweifachen Bedeutung? Daß einzelne Wörter, die auf verschiedenen idg. Ansatz zurückgehen, durch lautgesetzliche Entwicklung in einer Sprache gleichlautend geworden sind, dafür gibt es Beispiele genug. Man denke nur an unser „unter“ = inter und „unter“ = infra. Aber eine so große Reihe von gleichlautenden Wörtern mit zwei Bedeutungen, wie wir sie hier im ai. und zum Teil im av. vor uns haben, ist höchst auffallend. Es dürfte im ganzen idg. Sprachgebiet kein zweites ähnliches Beispiel geben. Was ist nun davon zu halten? Es ist nicht wahrscheinlich, daß so viele aus verschiedener Quelle stammende gleichlautende Wörter mit verschiedener Bedeutung ohne Formdifferenzierung sich erhalten hätten. Der Redende will ja verstanden werden und dazu differenziert er die Wortform, wo sie zweideutig ist. Die Sprachgeschichte liefert dafür zahlreiche Beispiele. Es genüge zu verweisen auf *Brugmann* und *Osthoff,* Morphologische Untersuchungen III 67—72 und IV 235; auf die Differenzierung des maskul. und femin. Gen. Plural im gotischen, *Brugmann,* Grundriß² II, 2. Teil 239; auf die Neubildungen im griech. Lokativ Plural ebendort 249; auf die Neugestaltung des lat. Dativ-Ablativ Plural ebendort 258; auf die Verdeutlichung des Nominativ Plural der ai. a-Deklination, *Thumb*, Handbuch des Sanskrit I S. 170; auf die Erweiterung des Lokativ Singular der ai. ā-Stämme zur Unterscheidung vom Dativ, ebendort S. 178. Angesichts dieser Tatsachen ist es kaum wahrscheinlich, daß das Sprachgefühl der Urarier eine so große Zahl gleichlautender Wörter mit verschiedener Bedeutung ohne Differenzierung der Form oder Lautung neben einander geduldet hätte. Ja die Altinder haben sogar ein und dasselbe Wort pati- zum Teil anders dekliniert, wenn es „Herr, Meister“ und anders, wenn es „Eheherr, Gatte“ bedeutet. *Thumb* a. a. O. § 269 S. 182 f. Es mußte das Sprachgefühl bei einer so großen Zahl von Wörtern eine Formdifferenz herbeiführen, wenn die Wörter von verschiedenen Wurzeln stammten und die Bedeutungsdifferenz altererbt war; oder vielmehr es konnte dann das Sprachgefühl die



lautliche Uniformierung der Wörter von vornherein nicht zulassen, umsomehr, da es sich um viel gebrauchte Wörter handelt.

Wir müssen also wohl annehmen, daß all die genannten Wörter von einer einzigen idg. Wurzel stammen, die sich dann im Lauf der Zeit zu zwei Bedeutungen gespalten hat. Daß solche Bedeutungsspaltungen in der Sprachgeschichte vorgekommen sind, braucht nicht bewiesen zu werden; die etymologischen Wörterbücher sind voll von Beispielen dafür. — Aber wie? Stoßen wir nicht auf die gleiche Schwierigkeit, wenn wir für alle besprochenen ai. und av. Wörter mit doppelter Bedeutung eine einzige idg. Urform annehmen, die sich dann später zu zwei Bedeutungen gespalten hat? mußten nicht auch in diesem Fall die Wörter lautlich differenziert werden, nachdem sie sich zu zwei Bedeutungen entwickelt hatten? Antwort: ja, soweit die Verschiedenheit der Bedeutung deutlich entwickelt war und schon klar empfunden wurde. Das ist denn auch wirklich vielfach geschehen, im av. weit mehr als im ai.; in anderen idg. Sprachen ist nur die eine der beiden Bedeutungen lebendig geblieben, so im griechischen, lateinischen und germanischen die Bedeutung „Trankopfer darbringen, gießen", im baltisch-slavischen „rufen, anrufen". In der ai. Sprache, die die ältesten literarischen Denkmäler unter allen idg. Sprachen besitzt, finden wir aber noch eine Reihe von Wörtern, für die die Lexikographen beide Bedeutungen angeben, „opfern" und „anrufen". Das ist wohl nur dadurch verständlich, daß die Altinder die Bedeutung noch nicht als geschieden empfanden; man sah im Opfer die Anrufung der Gottheit und umgekehrt als Anrufung eines Gottes galt das Opfer. Die lautliche Differenzierung der Wörter wäre leicht zu bewerkstelligen gewesen und man hat wirklich die Wörter verschieden gebildet, wo man die Verschiedenheit der Bedeutung klar empfand und auf die Betonung dieser Verschiedenheit Gewicht legte, indem man aus hav- hu- durch eine auch sonst häufige Erweiterung mit -ā- die Ablautbasis hvā- mit der zugehörigen Schwundstufe hū- schuf. Dieses hvā-, hū- wird als Verbum

nur für „rufen, anrufen“ verwendet, nicht für „opfern“. So treffen wir also das ai. gerade im Entwicklungsstadium, wo die Spaltung der Bedeutung schon angefangen hatte, aber noch nicht vollkommen durchgedrungen war. Aus dem av. zeigt uns zūtay- „Anrufung“ diesen Übergangszustand, indem das Kompositum ā-hūtay- den Gegenstand der Opferspende bedeutet, ferner die „Wurzel“ zao-, indem zaoϑra „Opferguß“, zaoya- aber „invocandus“ bedeutet.

Einen interessanten Beleg für die dargelegte Auffassung bietet ai. hōtar- nach Bildung und Bedeutung identisch mit av. zaotar-. Die Lexika geben für beide Wörter die Bedeutung „Priester, Oberpriester“ an und es ist kein Grund, diese Angabe in Zweifel zu ziehen. Aber zu dieser Bedeutung will weder im ai. noch im av. die Funktion des hōtar- zaotar- stimmen. Nach *Bartholomae*, altiranisches Wörterbuch S. 1651 ff hatte der zaotar- vornehmlich die religiösen Lieder und Hymnen vorzutragen, nicht die Opferhandlung vorzunehmen. Er ist also seiner Aufgabe nach „Anrufer der Gottheit“. Ähnliches gilt vom ai. hōtar-. Auch er hatte gewöhnlich die hl. Texte beim Opfer vorzutragen, nicht das Opfer selbst darzubringen. In jener Zeit der Sprachentwicklung, wo man „opfern“ und „anrufen“ allmählich als verschieden empfand, fühlte man auch, wie das Petersburger Wörterbuch der Sanskritsprache 7. Teil, S. 1664 vgl. 1684 angibt, die Inkongruenz zwischen Namen und Funktion des hōtar. Daher wurde in der ai. Literatur der Versuch gemacht, das Wort hōtar- mit hvā- „rufen“ zu verbinden und geradezu durch hvātar- „Rufer“ zu erklären. Ebendort 1664. hōtār-, zaotar- ist eben „der Anrufer der Gottheit beim Opfer und durch das Opfer“ und die erschlossene urarische Form ẑhau-, ai. hav- bedeutet „die Gottheit im Opfer, durch Opfer anrufen“. Diese ursprüngliche Bedeutung hat sich dann in „opfern“ und „anrufen“ gespalten.

Man hat zur Erklärung der auffallenden Erscheinung, die hōtar- und zaotar- bieten, den umgekehrten Weg versucht. *Bartholomae* sagt im altiranischen Wörterbuch S. 1653 „der Name (zaotar-) stammt aus arischer Zeit, wo in *ẑhautar- sich zwei Bedeutungen 'Vollzieher des Opfergusses' (zu ai. juhóti 'er gießt aus')

und 'Rufer der Götter' (zu ai. havate 'er ruft') zusammengefunden hatten". Diese Erklärung ist aber wenig wahrscheinlich, wenn sie so gemeint ist, daß zwei verschiedene Wörter gleichlautend geworden und so in ein Wort zusammengefallen sein sollen. Denn, wie oben dargelegt, wenn die idg. Sprache zwei verschiedene Wurzeln für „opfern" und „anrufen" gehabt hätte, so hätte das Sprachgefühl, ohne die Wirkung der Lautgesetze durchbrechen zu müssen, das Zusammenfallen derselben in zahlreichen gleichlautenden Wortbildungern verhindern können, ja verhindern müssen, indem die altererbte Bedeutungsverschiedenheit sich sicherlich geltend gemacht hätte. *Oldenberg*, die Religion des Veda, worauf *Bartholomae* a. a. O. verweist, sagt S. 386: „der Name des Hotar, der den Vollzieher des Opfergusses bezeichnet, scheint auf ein Zeitalter zurückzuweisen, in welchem es einem und demselben Priester oblag, das Lob Gottes, die Einladung an den Gott vorzutragen und die Spende auszugießen. Bei kleineren Darbringungen erhielt sich diese Einheit der priesterlichen Funktion; für größere . . . trat die erwähnte, bereits für die indoiranische Zeit zu statuierende Scheidung des Redners und des eigentlich Handelnden ein, so daß es der Redner war, welcher — nicht im Einklang mit der etymologischen Bedeutung des Wortes — den alten Namen des einen redend-handelnden Priesters überkam". Nach unserer dargelegten Auffassung möchten wir sagen: der Name Hotar weist auf eine Zeit, in der źhau- noch die ursprüngliche Bedeutung bewahrte „durch Trankopfer anrufen".

3. Wir vereinigen also die unter III besprochene Wurzel für „anrufen" mit der unter IV dargelegten für „Trankopfer darbringen" zu einer einzigen; und im Hinblick auf griechisch χέϝω, χεύω sowie auf got. giutan, ahd. giozan „gießen" schreiben wir sie idg. *ĝ*heu- mit e-Vokal in der Normalstufe, wozu *ĝ*hu- als Schwundstufe gehört. Dieser idg. Wurzel geben wir nun nicht etwa eine möglichst farblose Bedeutung, um ihr eine recht zahlreiche Nachkommenschaft zusprechen zu können, was *Bartholomae* im Vorwort zum altiranischen Wörterbuch S. XXIII mit Recht verurteilt, weil ja gewiß auch in ältester Zeit die Wörter etwas Bestimmtes bedeuteten, sondern schreiben ihr auf Grund des vorgelegten Wörtermaterials die ganz konkrete Bedeutung zu „durch Trankopfer anrufen". Diese Bedeutung hat sich dann im Laufe der Zeit gespalten in „Trankopfer darbringen" und „anrufen",

woraus weiter die profanen Bedeutungen „gießen“ und „rufen“ hervorgegangen sind. Die religiöse oder sakrale Bedeutung war die frühere; denn von „gießen“ zu „rufen“ oder umgekehrt gibt es keine Brücke.

Germanisch *guđám bedeutet demnach nicht bloß „das angerufene Wesen“, wie unter III gesagt, auch nicht bloß „das Wesen, dem Opfer dargebracht werden“, wie unter IV dargelegt wurde, sondern durch Verbindung beider Bedeutungen auf Grund der Identität der Wurzel „das durch Opfer angerufene Wesen“.

* * *

Wir sind am Ende unserer Besprechung. Dieselbe zeigt, daß es nicht möglich ist, eine bestimmte Entscheidung über die Etymologie und die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Gott“ zu geben, weil, wie schon eingangs gesagt, das gu- in gu-đám mehrdeutig ist und eine Zurückführung auf verschiedene Ausgangspunkte in der idg. Ursprache zuläßt, die alle eine entsprechende Bedeutung bieten. Der Vergleich mit den idg. Sprachen eröffnet den Ausblick auf mehrere Wortsippen, zu denen unser Wort gehören kann. So haben wir unter I gesehen, daß *guđám „das verehrte, das mit religiöser Verehrung behandelte Wesen“ sein kann. Unter II haben wir dargetan, daß nichts Stichhaltiges einzuwenden ist, *guđám als „das gefürchtete, ehrfurchtgebietende Wesen“ zu deuten. In V haben wir *guđám erklärt als „das durch Opfer angerufene Wesen“. Wer unsere Identifizierung von idg. ĝhaᵘu- „anrufen“ mit idg. ĝheu- „Trankopfer darbringen“ nicht annimmt, kann *guđám nach III als „das angerufene Wesen“ oder nach IV als „das Wesen, dem geopfert wird“, ansehen.

Welche von diesen Deutungen ist die wahrscheinlichere, wenn schon keine Gewißheit zu erreichen ist? Man ist gerne geneigt, jener Erklärung den Vorzug zu geben, die die meisten Anknüpfungspunkte in den idg. Sprachen hat, also jene Wurzel für die wahrscheinlichere zu halten, die in mehreren idg. Sprachen sich zu zahlreichen Wörtern mit sakraler oder religiöser Bedeutung entfaltet hat. Von

diesem Gesichtspunkt aus empfiehlt sich am wenigsten die unter II vorgelegte Etymologie; tatsächlich hat sie jetzt, wie es scheint, keinen Vertreter in der Gelehrtenwelt, nachdem *Brugmann* selbst, von dem sie zuerst vorgelegt wurde, sie verlassen hat. Die meisten Berührungspunkte mit Wörtern von religiöser oder gottesdienstlicher Bedeutung in den idg. Sprachen hat die unter V besprochene Erklärung: denn sie vereinigt in sich die unter III und IV vorgeführten Möglichkeiten der Zusammenstellung von germanisch *guđám mit vielen Ausdrücken der Gottesverehrung in den hervorragendsten idg. Sprachen. Doch bietet dieser Gesichtspunkt keine besondere Sicherheit. Denn wie wir unter I an slavisch bogŭ „Gott" nachgewiesen haben, kann der Name Gottes mit einer Wurzel gebildet sein, die in keiner Sprache eine Kultbedeutung oder religiöse Bedeutung, sondern nur profanen Sinn hat. Mehr zur Entscheidung der Frage, welche Deutung von guđám die wahrscheinlichere ist, dürfte folgende Erwägung beitragen. Das Wort *guđám ist in allen germanischen Sprachen verbreitet, ja es hat zur Bezeichnung der Gottheit im ganzen germanischen Sprachgebiet die Alleinherrschaft: das Wort ist zudem ein sehr viel gebrauchtes. Daher ist es wohl nicht recht wahrscheinlich, daß es in den germanischen Sprachen ganz isoliert dasteht, d. h. daß es gar keine wurzelverwandten germanischen Wörter neben sich habe. Dieses viel gebrauchte weitverbreitete Wort mußte, so will es scheinen, die Wurzel, mit der es zusammenhängt, auch sonst lebendig erhalten und deren Aussterben in den germanischen Sprachen verhindern. Demgemäß dürfen wir jener Wurzel für guđám den Vorzug geben, die auch sonst in germanischen Wörtern vertreten ist; und das ist nur idg. ǵheu-, ǵhu- „Opferguß spenden, gießen". Daher ist es das wahrscheinlichste, daß „Gott" ursprünglich denjenigen bedeutet „dem geopfert wird" oder da wir ǵheu-, ǵhu- für die gemeinsame Wurzel der beiden Wortsippen „opfern" und „anrufen" halten, ist Gott noch genauer „das durch Opfer angerufene Wesen".

Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über den Endzweck des Schöpfers und der Schöpfung

Von **Johann Stufler** S. J.—Innsbruck

Das vatikanische Konzil hat im ersten Kapitel der Constitutio dogmatica de fide catholica den Glauben der katholischen Kirche über den Endzweck des Schöpfers also formuliert: „Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam". Über denselben Gegenstand handelt noch der fünfte Kanon de Deo rerum omnium creatore, wo es heißt: „Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, A. S.". Es ist demnach eine feierlich definierte Glaubenswahrheit, daß die Welt zur Verherrlichung Gottes geschaffen ist. Damit hat aber das Konzil nicht eine neue bis dahin unbekannte oder wenigstens umstrittene Wahrheit zur Glaubenslehre erhoben, sondern nur das, was über den Endzweck der Schöpfung in der hl. Schrift niedergelegt ist und von jeher in der katholischen Kirche festgehalten wurde, durch das Anathem gegen alle Andersdenkenden endgültig und unwiderruflich bekräftiget.

Die Notwendigkeit dieser Definition war in den Zeitumständen begründet. Nicht bloß von seiten der ungläubigen Philosophie wurde die katholische Lehre von der Verherrlichung Gottes als Endzweck der Schöpfung verhöhnt und verspottet, als hätte ihr zufolge Gott die Welt aus Eitelkeit erschaffen, um ein Publikum zu haben, das ihm Beifall klatsche[1]), sondern auch katholische Theologen, namentlich *Hermes* und *Günther*, traten auf die Seite der Ankläger und behaupteten, in der Annahme, daß Gott bei der Weltschöpfung in letzter Linie seine Verherrlichung gesucht habe, erscheine er als ehrsüchtig und eigennützig; dieser Folgerung könne man nur entgehen, wenn man die Verherrlichung Gottes dem Wohle und der Seligkeit der Vernunftwesen unterordne und die Glückseligkeit des Menschen als den letzten Zweck der Schöpfung betrachte[2]). In neuester Zeit hat *H. Schell*[3]) in bedenklicher Weise an der katholischen Lehre gerüttelt,

[1]) So äußert sich z. B. *Ed. v. Hartmann* (Phänomenologie des sittl. Bewußtseins. Berlin 1879, S. 781 Anmerkung) in wahrhaft blasphemischer Weise über unsern Gegenstand also: „Warum erschafft dieser Gott Geschöpfe zu einem Leben, das an sich schon Leiden und Qual ist und doppelt qualvoll wird durch die auf Verletzung der göttlichen Gebote gesetzten Strafen? Da er bei seiner Allmacht, Allwissenheit und Allweisheit keinerlei Entschuldigung oder Ausflucht für die mit vollem Bewußtsein vollzogene Schöpfung hat, so bleibt unter dem Gesichtspunkt des Theismus nichts als die Annahme übrig, daß er trotz des vorhergesehenen Elends die Schöpfung nur darum nicht unterlassen habe, weil er das Bedürfnis fühlte, ein Publikum zu haben, das ihn lobpreisen und ehren konnte, mochte immerhin dieser Lobpreis ein Resultat verblendeter Dummheit oder eine sklavischer Furcht entspringende Heuchelei sein. Und in der Tat ist es von jüdischen und christlichen Theologen unter begründeter Berufung auf die Offenbarungsurkunden oft genug behauptet worden, daß das tiefste und entscheidende Motiv der Schöpfung darin zu suchen sei, daß Gott die Welt zu seiner Ehre, in majorem Dei gloriam, das heißt aus Eitelkeit geschaffen hat".

[2]) Siehe hierüber *J. Kleutgen,* Theologie der Vorzeit², Münster 1867, I. Bd. 5. Abh. S. 642 ff.

[3]) Katholische Dogmatik, Paderborn 1890. II. Bd. 121—125.

ohne aber selbst eine klare und positive Gegenbehauptung aufzustellen.

Alle diese Beschimpfungen und Bemängelungen der katholischen Glaubenslehre sind durchaus ungerechtfertigt und haben ihren Grund in einem totalen Mißverständnis derselben. Daß Gott in der Weltschöpfung und der dadurch bedingten und geforderten Verherrlichung seiner Vollkommenheit eine Befriedigung seiner Eitelkeit und Ehrsucht angestrebt habe, hat nicht bloß kein katholischer Theologe jemals behauptet, sondern im Gegenteil haben alle ohne Ausnahme mit größtem Nachdruck betont, daß Gott durch die Verherrlichung vonseiten der Geschöpfe keinen Zuwachs an innerer Vollkommenheit und deswegen auch keine Steigerung seiner unendlichen Seligkeit empfangen könne, und daß das Lob und die Ehre, die sie Gott darbringen, nur zu ihrem eigenen Besten diene. Gott fordert seine Verherrlichung, nicht weil sie ihm einen neuen oder erhöhten Genuß bereitet, sondern einzig deswegen, weil sie ihm als dem Allerhöchsten gebührt und er sie als der Allheilige verlangen muß. Aber gleichwohl läßt sich nicht leugnen, daß die Lehre von der Ehre Gottes als Endzweck der Schöpfung sehr leicht mißverstanden werden kann, wenn man bei der Darstellung derselben nicht mit peinlicher Genauigkeit alle irgendwie anthropomorphen Redewendungen vermeidet. Es ist in der Tat nicht gar so leicht, das katholische Dogma so zu erklären, daß Gottes reinste und uneigennützigste Liebe, die er bei der Erschaffung der Welt betätigte, in ihrem vollen Glanze erstrahlt und jeder Gedanke, als hätte er irgendwelches, wenn auch nur rein äußerliches Gut gesucht, von Grund aus ferngehalten wird. Wer sich etwas eingehender mit der neueren, seit den Tagen des vatikanischen Konzils erschienenen dogmatischen Literatur über diesen Gegenstand befaßt hat, wird vielleicht von dem Dargebotenen nicht immer und in jeder Hinsicht befriedigt gewesen sein und zugestehen, daß nicht alle Theologen so redeten, daß jedes Mißverständnis unmöglich gemacht wird.

Es soll im Nachstehenden der Versuch gemacht werden,

die Lehre dcs hl. Thomas über den Endzwek des Schöpfers und der Schöpfung ausführlich zur Darstellung zu bringen aus dem Grunde, weil Thomas über diesen Gegenstand sich weiter verbreitet als irgendein Theologe nach ihm, und vor allem, weil seine Lehre allein, die wenigstens in der Gegenwart allzu wenig Beachtung findet[1]), geeignet erscheint, jedes Dunkel in dieser schwierigen Frage aufzuhellen, die von so eminenter Bedeutung ist für die gesamte Theologie und für das richtige Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und den Geschöpfen. Die thomistische Auffassung empfiehlt sich von selbst durch die Großartigkeit und strenge Geschlossenheit ihres Aufbaues nnd durch die logische Folgerichtigkeit, mit der sie aus dem Begriffe Gottes als der ersten Wirk- und Zweckursache sich von selbst ergibt.

Wenn man vom Zwecke eines Werkes redet, so kann man darunter sowohl jenes Gut verstehen, das den Handelnden bewegt, ein Werk hervorzubringen, als auch jenes Gut, zu dessen Erreichung das gesetzte Werk seiner Natur und Beschaffenheit nach bestimmt und geeignet ist. Den ersten Zweck nennt man *finis operantis*, den andern *finis operis*. Beide Zwecke können sowohl in einen zusammenfallen, wenn nämlich der Handelnde dasselbe intendiert, was das Werk leisten soll, als auch gänzlich von einander verschieden sein, wie wenn z. B. der Uhrmacher Uhren verfertigt, um sich dadurch den Lebensunterhalt zu verdienen, während der Zweck der verfertigten Uhren der ist, die Stunden anzuzeigen. So muß man auch, wenn man vom Endzweck der Schöpfung redet, zwei Zwecke auseinanderhalten, jenen, der für Gott der Grund war, die Welt zu erschaffen, (finis Dei operantis) und jenen, zu dessen Erreichung die Welt ihrer Natur nach dient und hingeordnet ist (finis operis creati oder finis creationis).

[1]) Unter den neueren Autoren ist es nur P. *S. Schiffini S. J.*, der in seinen Disputationes metaphysicae speciales, vol. II (Turin 1888 p. 248—261) die Ansicht des hl. Thomas in prägnanter, aber meisterhafter Form wiedergibt. Beachtenswert ist auch, was *M. Führich S. J.* über diesen Gegenstand schreibt in seinem Werk: Rechtssubjekt und Kirchenrecht. Wien 1908 p. 14—24.

Es gibt nun Theologen[1]), die nur von einer ratio, aber nicht von einem finis Dei operantis reden wollen, weil sie von der Definition des Aristoteles ausgehend unter Zweck verstehen „id propter quod aliquid fit". Gottes schöpferische Tätigkeit aber, sagen sie, ist mit seiner Wesenheit identisch, aus sich und kann nicht werden; ebensowenig kann sie eines Andern wegen da sein, da Gott nur durch sich und seiner selbst wegen existiert; nach ihnen ist also das Wort „Zweck" gleichbedeutend mit Zweckursache. Dagegen nimmt der hl. Thomas das Wort finis sehr oft in weiterem Sinne als Grund (ratio) und versteht darunter jedes Gut, das seiner selbst wegen gewollt wird, mag es nun von der Willenstätigkeit verschieden oder mit ihr identisch sein. Darum redet er unbedenklich von einem finis voluntatis Dei[2]) sowie von einem finis Dei operantis[3]), betont aber ausdrücklich „quod nullo modo voluntas Dei causam habet"[4]).

---

[1]) Vgl. z. B. *Billuart*, Summa S. Thomae. Prima secundae. Diss. 1 a. 3 (ed. Wirceburg. 1758, tom. IV p. 13); *Gregorius de Valentia*, Commentaria theol. t. I d. 3 q. 1 punct. 3 (ed. Ingolstadt 1603 p. 993).

[2]) I sent. d. 45 q. 1 a. 1 ad 3: „Finis voluntatis divinae est ipsa sua bonitas, quae est idem quod voluntas secundum rem". C. g. III 17 n. 6: „Agens primum omnium rerum est Deus. Voluntatis autem ipsius nihil aliud finis est, quam sua bonitas, quae est ipsemet". Vgl. c. g. I 74 n. 4; 80 n. 2.

[3]) II sent. d. 1 q. 2 a. 1: „Cum omne opus divinum in finem quemdam ordinatum sit, constat, quod ex parte operis Deus propter finem agit. Sed quia finis operis semper reducitur in finem operantis, ideo oportet, quod etiam ex parte operantis finis actionis eius consideretur, qui est bonum ipsius in ipso . . . Deus fecit creaturam propter bonitatem suam, considerando finem operantis".

[4]) S. th. I q. 19 a. 5. Vgl. de ver. q. 23 a. 6 ad 6; comm. in Eph 1 lect. 1. — Wenn es auch c. g. I 87 n. 1 heißt: „Finis divinae voluntatis est sua bonitas; ipsa est igitur Deo causa volendi, quae est ipsum velle", so ergibt sich schon aus den Worten selbst, daß der englische Lehrer nicht von einer eigentlichen Kausalität reden will, weil diese immer einen reellen Unterschied zwischen der Ursache und dem Verursachten fordert. Daher ist auch der Terminus: motus voluntatis divinae nur im uneigentlichen Sinne zu verstehen:

Dies vorausgesetzt ist die erste Frage, die wir zu beantworten haben, die, ob Gott, da er die Welt schuf, eines Zweckes wegen handelte, der natürlich auf seine Willenstätigkeit keinen ursächlichen Einfluß ausüben konnte. Wenn man von *H. Schell* absieht, der wegen seines falschen Gottesbegriffes hierin eine Schwierigkeit fand[1]), so hat kein katholischer Theologe jemals daran gezweifelt. Der hl. Thomas beweist dies durch folgende drei Gründe. Gott ist ein intellektuelles Wesen, das nicht aus blindem Naturdrang, sondern mit Erkenntnis und Willen handelt. Ein solches Wesen aber handelt immer um eines Zweckes wegen, da ja der Zweck das Prinzip jeder Handlung ist, die vom Intellekt geleitet wird. Ferner ist Gott das höchste Wesen, und als solchem kommt es ihm zu, auf die beste Weise zu handeln. Besser aber ist es, daß etwas eines Zweckes wegen, als daß es zwecklos geschieht; denn das Gut des Zweckes geht auf das über, was seinetwegen geschieht, insofern es ihm dienstbar gemacht wird. Endlich lehrt uns die Betrachtung der Natur, daß in ihr überall Zweckmäßigkeit herrscht. Deshalb kann Gott, da er Urheber der Natur ist, bei der Erschaffung derselben nicht zwecklos gehandelt haben[2]).

Wenn wir nun den finis Dei operantis näher bestimmen wollen, so ist es von selbst einleuchtend, daß derselbe nur seine eigene „bonitas“ sein kann[3]). Denn es

---

„Voluntas, cuius obiectum principale est bonum, quod est extra voluntatem, oportet, quod sit mota ab alio. Sed obiectum divinae voluntatis est bonitas sua, quae est eius essentia. Unde cum voluntas Dei sit eius essentia, non movetur ab alio a se, sed a se tantum eo modo loquendi, quo intelligere et velle dicitur motus“. S. th. I q. 19 a. 1 ad 3.

[1]) Katholische Dogmatik. Bd. II S. 122 f.

[2]) Compendium theologiae c. 100. Dieses Werk des hl. Thomas befaßt sich nach der Summa contra gentes am eingehendsten mit dem Schöpfungszweck.

[3]) Unter „bonitas“ ist hier nicht die Güte Gottes im moralischen Sinne, sondern die unendliche Fülle und Vollkommenheit des göttlichen Seins zu verstehen. Wir haben im Deutschen kein Wort, das den Sinn des scholastischen Terminus „bonitas“ genau wiedergäbe.

gehört zum Begriff des finis operantis, daß er ein Gut in und für jenen sei, der seinetwegen tätig ist, während der finis operis auch in einem andern als dem Handelnden sein kann[1]). Für Gott aber gibt es kein anderes inneres Gut als seine eigene unerschaffene Güte, die der eigentliche und Hauptgegenstand seines Wollens ist und derentwegen allein er alles will, was er außer ihr will. Ja wäre seine Güte nicht der letzte Grund, der ihn zur Erschaffung der Welt und zu jeder Tätigkeit nach außen bewog, so wäre er nicht das höchste, durch sich existierende und unabhängige Wesen. Denn, so führt der englische Lehrer aus[2]), das principale volitum, d. h. das was man in letzter Linie um seiner selbst und nicht eines andern willen anstrebt, ist der Grund, warum man anderes will. Wenn wir nämlich sagen: Ich gehe spazieren, um gesund zu werden, so glauben wir damit einen Grund anzugeben. Und wenn man weiter frägt: Warum willst du gesund werden, dann geht man in der Aufzählung der Gründe weiter, bis man zum letzten Zweck kommt, der seiner selbst wegen gewollt wird. Wenn daher Gott in letzter Linie etwas anderes will als sich selbst, dann ist dies die Ursache seines Wollens. Da aber sein Wollen mit seinem Sein identisch ist, so ist dieses Andere auch Ursache seines Seins, was dem Begriff des ersten Seins widerspricht. Was immer daher Gott will, das will er nur seiner Güte wegen und ordnet es auf sie hin als den letzten Beweggrund seiner Tätigkeit.

Daraus folgt aber von selbst die zur Bestimmung des Schöpfungszweckes grundlegende Wahrheit, daß eben diese unendliche Güte Gottes und nichts anderes der letzte Zweck alles Geschaffenen sein kann. Denn, so führt der hl. Thomas kurz und prägnant aus[3]), der letzte Zweck

---

Wenn wir von der „Güte“ Gottes reden, denken wir immer zunächst an seine Liebe, mit der er uns Wohltaten spendet. So oft im Verlaufe dieser Abhandlung von der Güte Gottes die Rede ist, wird damit die metaphysische, nicht die moralische Güte gemeint.

[1]) II sent. d. 1 q. 2 a. 1.

[2]) C. g. I 74 n. 3.

[3]) Comp. theol. c. 101. Derselbe Gedanke wird etwas breiter

alles dessen, was von einem intelligenten Wesen geschieht, ist das, was von diesem zuerst und seinetwegen gewollt wird, da alles andere darauf bezogen wird. Der göttliche Wille will aber zuerst seine Güte; diese ist daher der letzte Zweck aller von Gott erschaffenen Dinge.

Es fragt sich nun, in welcher Weise Gott seine Güte als letzten Zweck will und wie er die geschaffenen Dinge auf sie hinordnet. Gottes Güte ist nämlich in sich unendlich vollkommen und schließt alles Gute, das außer ihr noch möglich ist, in eminenter Weise in sich ein; sie kann durch die geschaffenen Dinge weder ihren Bestand empfangen, noch irgend welchen Zuwachs an Vollkommenheit erfahren. Sie ist der Urquell aller Güte, aus dem alle endlichen Dinge die ihnen eigene Güte schöpfen, der aber selbst nichts von ihnen empfangen kann, so wenig als das Licht der Sonne dadurch an Helligkeit und Glanz gewinnt, daß es die Erde bestrahlt. Wenn also Gott in der Schöpfung tätig ist seiner Güte wegen, so kann er dies nicht tun, um sie zu vermehren, sondern vielmehr um sie andern mitzuteilen: mit andern Worten: seine „bonitas communicanda“ ist Gottes Schöpferzweck. Er umfaßt seine Güte mit unendlicher Liebe und ist in dieser Liebe unendlich glückselig; mag er außer sich noch Wesen ins Dasein setzen, so wird er dadurch nicht größer, nicht reicher, nicht mächtiger. Wenn er nichts geschaffen hätte, so hätte er damit nur dargetan, daß er sich selbst genüge und von allem außer ihm unabhängig sei. Gott ist aber nicht bloß der absolut Bedürfnislose und sich selbst Genügende, sondern auch der Urquell aller Vollkommenheit, der ohne selbst abzunehmen, unzähligen Dingen Dasein spenden kann. Und als diesem „fons bonitatis“ ist es für ihn in höchstem Grade geziemend, von seinen Reichtümern mitzuteilen; denn wenn schon die geschaffenen Dinge, je vollkommener sie sind, desto mehr ihre Voll-

---

ausgeführt c. g. III 17 n. 6 u. 7. Vgl. noch Comp. theol. c. 109, 113; s. th. I q. 6 a. 3; q. 19 a. 2 ad 2 u. ad 3; a. 4 ad 3; q. 104 a. 3 ad 2; 105 a. 2 ad 2; q. 108 a. 6; I II q. 1 a. 8; c. g. I 78 n. 3; 80 n. 1; 86 n. 1; 88 n. 3; de ver. q. 23 a. 4; Comm. in Eph 1 l. 1; in Hebr 2 l. 3.

kommenheit auch andern Wesen mitzuteilen suchen, so ist es noch viel mehr für die göttliche Güte angemessen, von ihrem Überflusse andern zu geben[1]).

Wenn wir aber von Gott sagen, daß er bei der Schöpfung keine andere Absicht hatte, als zu geben und mitzuteilen, so ist dies nicht im Sinne von Hermes und Günther zu verstehen, als wäre das Wohl der Geschöpfe der letzte Zweck der Schöpfungstat; Gott will vielmehr diese Mitteilung seiner Güte nach außen seiner selbst wegen, so daß hiebei die Geschöpfe sich zu ihm gleichsam wie Mittel zum Zwecke verhalten. Das lehrt der hl. Thomas ausdrücklich. „Das, was an erster Stelle von Gott gewollt ist, ist nur seine Güte; alles andere aber will er nur mit Unterordnung unter seine Güte, nicht um etwas zu erlangen, wie wir tun, wenn wir Wohltaten spenden, sondern um von seiner Güte mitzuteilen. Daher ist auch die Freigebigkeit eine Eigentümlichkeit Gottes, wie Avicenna sagt, da er durch seine Tätigkeit nicht selbst ein Gut erwerben, sondern seine Güte auf andere ausgießen will, weshalb auch Augustin sagt, Gott gebrauche uns zu seiner Güte und zu unserem Nutzen“[2]). Der finis qui des Schöpfers ist daher seine Güte, die Geschöpfe aber sind

[1]) S. th. I q. 19 a. 2: „Hoc pertinet ad rationem bonitatis, ut bonum, quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc praecipue pertinet ad bonitatem divinam, a qua per quandam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult se et alia: sed se ut finem, alia vero ut ad finem, inquantum condecet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare“. — C. g. I 93 n. 6: „Finis ultimus, propter quem Deus vult omnia, nullo modo dependet ab his, quae sunt ad finem, nec quantum ad esse, nec quantum ad perfectionem aliquam. Unde non vult alicui suam bonitatem communicare ad hoc, ut sibi exinde aliquid accrescat, sed quia ipsum communicare est sibi conveniens ut fonti bonitatis“. Vgl. s. th. III q. 1 a. 1; q. 23 a. 1 ad 2; c. g. I 37 n. 4; 100 n. 4; II 28 n. 6. 35; III 18 n. 3 I sent. d. 45 q. 1 a. 2 in c. u. ad 4; IV sent. d. 46 q. 1 a. 1 sol. II; comm. in Jo 1 l. 4; in Hebr 4 l. 1.

[2]) I sent. d. 45 q. 1 a. 2.



nur der finis quo und zugleich das einzige subiectum utilitatis. Daher ist der Zweck, den Gott bei der Schöpfung intendierte, ein ganz eigenartiger Zweck, der sonst nirgends mehr angetroffen wird: er ist kein finis constituendus oder acquirendus, sondern ein finis diffundendus et communicandus. Der hl. Thomas erklärt dies noch genauer. Auf zweifache Weise, sagt er[1]), kann jemand eines Zweckes wegen handeln, entweder aus Verlangen oder aus Liebe zu ihm. Das Verlangen ist auf ein Gut gerichtet, das man noch nicht hat, die Liebe aber hat zum Gegenstand ein Gut, das man bereits besitzt. Jeder Kreatur ist es eigentümlich, aus Verlangen nach dem Zweck zu handeln, weil sie durch ein anderes Gut vervollkommnet wird. Gott aber kommt es zu, aus Liebe zum Zweck zu handeln, da seine Güte keinen Zuwachs empfangen kann. Er liebt nämlich seine Güte und will deswegen, daß sie vervielfältigt werde, so wie es möglich ist, nämlich durch Dinge, die ihr ähnlich sind". Und anderswo[2]) sagt er: „Nicht die Mitteilung von Güte, d. h. die den Geschöpfen mitgeteilte und ihnen eigene Güte, ist der letzte Zweck, sondern vielmehr die göttliche Güte selbst; aus Liebe zu ihr will er sie andern mitteilen. Denn er handelt nicht aus Verlangen nach einem Gut, das er nicht besitzt, sondern aus Liebe zum Zielgut". Wenn es also heißt, Gott wolle und tue alles seiner Güte wegen, so ist das so zu verstehen, daß er seine Güte auf andere ausgießen will[3]).

---

[1]) II sent. d. 1 q. 2 a. 1. Vgl. IV sent. d. 46 q. 1 a. 1 sol. II: „Bonitas importat in Deo rationem finis, in quo est plenissima perfectio: finis autem movet efficientem ad agendum, unde et bonitas Dei movet quodam modo ipsum ad operandum, non quidem, ut ipse bonitatem acquirat, sed ut bonitatem aliis communicet. Ut enim dictum est, Deus non agit propter appetitum finis, sed propter amorem finis volens communicare bonitatem suam, quantum possibile est et decens secundum eius providentiam; et ideo sicut finis in omnibus operationibus est primum principium, ita divina bonitas est primum principium communicationis totius, qua Deus perfectiones creaturis largitur".

[2]) De pot. q. 3 a. 15 ad 14.

[3]) Comm. in Eph 1 l. 1: „Qualiter autem intelligatur, quod Deus

Daraus ergibt sich auch, was der letzte Zweck der Geschöpfe selbst ist: sie sind da wegen der göttlichen Güte, nicht um sie zu begründen oder zu vermehren, sondern um von ihr zu empfangen, an ihr teilzunehmen. Denn, wie der englische Lehrer bemerkt[1]), die Wirkung strebt auf dieselbe Weise nach dem Ziel, wie der Handelnde des Zweckes willen tätig ist. Gott aber, der die erste Wirkursache aller Dinge ist, will nicht durch seine Tätigkeit etwas erwerben, sondern vielmehr mitteilen. Folglich sind die Dinge auf Gott hingeordnet als Zweck, nicht um ihm etwas zu geben, sondern damit sie ihn selbst von ihm in ihrer Weise erlangen. Mit andern Worten: Gott ist für die Geschöpfe ein finis obtinendus et consequendus.

Durch die Erschaffung der Welt wollte also Gott die Liebe zu seiner Güte betätigen, gleichsam nach außen zum Ausdruck bringen. Der hl. Thomas erklärt auch dies noch eingehender. Wer ein Gut besitzt, das seiner selbst wegen von ihm gewollt und geliebt wird, wünscht auch dessen Vervollkommnung und will, daß es immer besser und, soweit es möglich ist, auch vervielfältigt werde. Gott aber liebt seine Wesenheit um ihrer selbst willen; diese ist jedoch an sich weder einer Vermehrung noch einer Vervielfältigung fähig, sondern kann nur dadurch gleichsam vervielfältigt werden, daß es Dinge gibt, die ihr ähnlich sind[2]). Gott intendiert also durch die Schöpfung, seine Wesenheit gleichsam zum zweiten Mal zu setzen in einem

---

omnia facit et vult propter suam bonitatem, sciendum est, quod aliqua operari propter finem potest intelligi dupliciter: vel propter finem adipiscendum, sicut infirmus accipit medicinam propter sanitatem, vel propter amorem finis diffundendi sicut medicus operatur propter sanitatem alteri communicandam. Deus autem nullo exteriori a se bono indiget secundum illud (Ps 15,2): Bonorum meorum non eges. Et ideo cum dicitur, quod Deus vult et facit omnia propter bonitatem suam, non intelligitur, quod facit aliquid propter bonitatem sibi communicandam, sed propter bonitatem in alios diffundendam".

[1]) C. g. III 18 n. 4. Das ganze Kapitel behandelt denselben Gegenstand.

[2]) C. g. I 75 n. 2.



vom Urbild allerdings unendlich weit abstehenden endlichen Abbilde. Dieser Gedanke ist dem englischen Lehrer sehr geläufig und kehrt bei ihm oft wieder. Die göttliche Wesenheit bleibt allerdings bei der Erschaffung in sich selbst und wird in ihrer Unendlichkeit nicht mitgeteilt; wohl aber wird sie in einem Abbilde, das sich in der Kreatur findet, fortgepflanzt und vervielfältigt; nur in diesem Sinn kann man von einer Vervielfältigung der Gottheit reden[1]). Die göttliche Güte gleicht in dieser Hinsicht der Sonne, die in sich selbst ungeteilt bleibend ihre Strahlen aussendet und so alles erleuchtet und mit sich ähnlich macht[2]). Indem Gott seine Güte liebt und will, will er, daß sie, soweit es möglich ist, ausgegossen werde durch Mitteilung von Ähnlichkeit. Was daher Gott in den endlichen Dingen intendiert, ist dies, daß sie ähnlich seien seiner Güte[3]).

Nun läßt sich auch der letzte Zweck der geschaffenen Dinge (finis operis) noch genauer bestimmen als bisher geschehen. Ihr letzter Zweck ist die Repräsentation und Abbildung der göttlichen Vollkommenheit, die assimilatio cum Deo, was eben dadurch geschieht, daß sie an der göttlichen Güte teil nehmen. „Propter hoc omnia facta sunt, ut divinae bonitati assimilentur“ (Comp. theol. c. 101). Das ganze 19. Kapitel des dritten Buches contra gentes ist dem Nachweis gewidmet, „quod omnia intendunt as-

[1]) Comm. in l. de div. nom. 2 l. 3: „In processione creaturarum ipsa divina essentia non communicatur creaturis procedentibus, sed remanet incommunicata et imparticipata; sed similitudo eius per ea, quae dat creaturae, in creaturis propagatur et multiplicatur; et sic quodammodo per sui similitudinem, non per essentiam, in creaturas procedit et in eis quodammodo multiplicatur“.

[2]) Prol. in II sent.: „Sicut sol radios suos emittit ad corporum illuminationem, ita divina bonitas radios suos, id est participationes sui diffundit ad rerum creationem“.

[3]) C. g. I 96 n. 2: „Voluntas Dei in alia a se fertur, inquantum volendo et amando suum esse et suam bonitatem vult eam diffundi, secundum quod possibile est, per similitudinis communicationem. Hoc igitur est, quod Deus in rebus aliis a se vult, ut in eis sit suae bonitatis similitudo“. Vgl. s. th. I q. 50 a. 1; c. g. II 35; III 99 n. 5; I sent. d. 45 q. 1 a. 2 in c. u. ad 4; de pot. q. 5 a. 4; de ver. q. 23 a. 4.

similari Deo". Näher auf die einzelnen dort angeführten Gründe einzugehen, ist wohl überflüssig, da sich diese Wahrheit aus dem bisher Gesagten von selbst versteht. Nur das eine soll hier noch beigefügt werden, daß die geschaffenen Dinge den Zweck haben, Abbilder der göttlichen Vollkommenheit zu sein nicht bloß durch ihre Natur, sondern daß dies auch der Zweck all ihrer Tätigkeiten und Bewegungen ist. Denn jede Tätigkeit der geschaffenen Dinge hat irgend ein Gut zum Zweck; jedes geschaffene Gut aber ist eine Teilnahme an der göttlichen Güte[1]).

Bisher wurde gezeigt, daß Gott bei der Schöpfung keine andere Absicht hatte, als die Liebe zu seiner Güte dadurch zu betätigen, daß er endliche Nachahmungen von ihr ins Dasein setzte, und daß die Kreaturen selbst in letzter Linie den Zweck haben, die göttliche Güte durch die ihnen eigenen Vollkommenheiten und durch ihre Tätigkeit zu repräsentieren. Nun besitzt Gott in sich alle möglichen Vollkommenheiten in unendlicher Fülle, aber auch in vollkommenster Einfachheit und Ungeteiltheit; die Geschöpfe dagegen können als endliche und beschränkte Wesen diese Fülle des Seins nicht bloß in ihrer Unendlichkeit nicht widerspiegeln, sondern vermögen auch, einzeln und für sich genommen, nicht alle einzelnen Vollkommenheiten des göttlichen Seins zum Ausdruck zu bringen. In diesem Geschöpfe findet sich nur diese, in jenem eine andere Vollkommenheit Gottes dargestellt, aber in jedem einzelnen gleichsam nur ein Bruchstück. Um also, soweit es möglich ist, alle Vorzüge des göttlichen Wesens abzubilden, bedarf es einer großen Menge der verschiedenartigsten Wesen, angefangen von den materiellen Dingen bis hinauf zu den reinen Geistern. Weil nun aber Gott durch die Schöpfung seine Güte in vollkommener Weise offenbaren wollte, intendierte er gerade diese Vielheit und

---

[1]) C. g. III 19 n. 5: Omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum, sicut in finem, ut supra ostensum est. In tantum autem aliquid de bono participat, inquantum assimilatur primae bonitati, quae Deus est. Omnia igitur per motus suos et actiones tendunt in divinam similitudinem sicut in finem ultimum.



Verschiedenartigkeit der Dinge[1]). Gott ist nämlich die vollkommenste Wirkursache. Je vollkommener aber eine Ursache ist, desto mehr sucht sie die ihr eigene Form der Wirkung mitzuteilen, gleichwie auch die Vollkommenheit eines Künstlers sich darin zeigt, daß er die in seinem Geiste entworfene Idee in vollkommener Weise dem Stoffe eindrückt. Dazu ist aber erfordert, daß Gott nicht bloß eine Spezies von Kreaturen schafft, sondern viele und verschiedene, weil nur auf diese Weise die Ähnlichkeit mit Gott in vollkommener Weise dargestellt werden kann[2]). Der hl. Thomas veranschaulicht dies durch mehrere Vergleiche. Indem Gott durch die Schöpfung seine Güte offenbaren und darstellen will, verfährt er wie ein Mensch, der, wenn er sieht, daß er einen Gedanken seines Geistes nicht mit einem einzigen Worte hinreichend ausdrücken kann, sich verschiedener Wörter und Redewendungen bedient[3]), oder auch wie jemand, der ein dialektisches Schluß-

---

[1]) Comp. theol. c. 102: „Illud, quod inest causae universali simpliciter et unite, invenitur in effectibus multipliciter et distincte; nobilius est enim aliquid in causa quam in effectibus. Divina autem bonitas una et simplex principium est et radix totius bonitatis, quae in creaturis invenitur. Necesse est igitur, sic creaturas divinae bonitati assimilari, sicut multa et indistincta (forte: distincta) assimilantur uni et simplici. Sic igitur multitudo et distinctio provenit in rebus non casualiter aut fortuito, sicut nec rerum productio est a casu vel a fortuna, sed propter finem ... Est enim multitudo rerum et distinctio ab intellectu divino excogitata et instituta in rebus ad hoc, quod diversimode divina bonitas a rebus creatis repraesentetur, et eam secundum diversos gradus diversa participarent, ut sic ex ipso diversarum rerum ordine quaedam pulchritudo resultet, quae divinam sapientiam commendaret. Vgl. s. th. I q. 47 a. 1.

[2]) C. g. II 45 n. 1. Daß aber der hl. Thomas keinen absoluten Optimismus und keine Nötigung Gottes, die absolut beste Welt zu schaffen, lehrt, geht klar hervor aus s. th. I q. 25 a. 6 und I sent. d. 44 q. 1 a. 2.

[3]) C. g. III 97 n. 1: „Deus per suam providentiam omnia ordinat in divinam bonitatem sicut in finem, non autem hoc modo, ut aliquid divinae bonitati per ea, quae fiunt, accrescat, sed ut similitudo suae bonitatis, inquantum possibile est, imprimatur in rebus. Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis deficere

... egriffe be-
... Wahrheit der
... erden kann[1]).
... nen, welch wichtige
... em englischen Lehrer im
... mmt. Obwohl es bei seiner
... Urbild, der göttlichen Güte, un-
... ag es doch durch die Unmenge der
... verschiedenartigen und mannigfaltigen
... ndliche Fülle des göttlichen Seins wenigstens
... en vollkommen zu repräsentieren. Darum nimmt
der Intention Gottes die erste Stelle ein[2]); es ist
der geschaffenen Ordnung das größte Gut, das Gott
mehr gefällt als die einzelnen Geschöpfe für sich genommen;
während es daher nach dem Bericht der hl. Schrift bei
den Werken der einzelnen Schöpfungstage nur heißt:
Gott sah, „daß es gut war", wird von der gesamten
Schöpfung gesagt, daß sie sehr gut war[3]). Die Vollkommen-

---

necesse est, ad hoc, ut perfectius divinae bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod perfecte ab uno aliquo repraesentari non potest, per diversa diversimode repraesentaretur. Nam et homo, cum mentis conceptum uno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversa suae mentis conceptionem".

[1]) Comp. theol. c. 102, s. th. I q. 47 a. 1 ad 3.

[2]) C. g. II 44 n. 1: Quanto aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis. Optimum autem in rebus creatis est perfectio universi, quae consistit in ordine distinctarum rerum; in q... bus enim perfectio totius praeeminet perfectioni singularum r...

[3]) C. g. III 64 n. 8: Deus res omnes in esse pro... necessitate naturae, sed per intellectum et volunt... autem et voluntatis ipsius non potest esse alius f... ut scilicet eam rebus communicet, sicut ex... autem participant divinam bonitatem ... quantum sunt bonae. Id autem, qu... creatis est bonum ordinis unive... philosophus dicit (Metaph. ... riptura, cum dicitur: ... a (Gen 1,31), ... bona. ...

heit des Universums ist nach der göttlichen Güte das principale bonum[1]), da es die göttliche Güte vollkommener repräsentiert als jede andere Kreatur[2]); die einzelnen Geschöpfe sind auf dasselbe wie Teile zum Ganzen hingeordnet, ihm angepaßt und proportioniert[3]), so daß Gott jedes partikuläre Gut nur will mit Rücksicht auf das bonum universi[4]).

Die Vollkommenheit des Universums erheischt vor allem die Vielheit der Arten und Gattungen, nicht so sehr die der Individuen derselben Art. Denn durch die Mehrheit von Individuen der gleichen Art wird nur dieselbe Vollkommenheit öfter gesetzt, während die Art eine neue Vollkommenheit in sich schließt[5]) und gleichsam eine neue göttliche Idee zum Ausdruck bringt[6]). Eine Vielheit von Individuen derselben Art gibt es daher nur in den vergänglichen körperlichen Dingen, um die Spezies fortzupflanzen, während die unvergänglichen Dinge, vor allem die reinen Geister sich stets der Art nach von einander unterscheiden[7]).

---

[1]) S. th. I q. 22 a. 4.

[2]) S. th. I q. 47 a. 1.

[3]) S. th. I q. 56 a. 2 ad 4; q. 65 a. 2.

[4]) C. g. I 86 n. 2.

[5]) C. g. II 45 n. 5: Bonitas speciei excedit bonitatem individui, sicut formale id, quod est materiale. Magis igitur addit ad bonitatem universi multitudo specierum quam multitudo individuorum in una specie.

[6]) C. g. II 45 n. 6: Omne, quod agit per intellectum, repraesentat speciem sui intellectus in re facta; sic enim agens sibi per artem facit simile. Deus autem fecit creaturam per intellectum et non per necessitatem naturae, ut supra ostensum est. Species igitur intellectus divini repraesentatur in creatura per ipsum facta. Intellectus autem multa intelligens non sufficienter repraesentatur in uno tantum. Cum igitur intellectus divinus multa intelligat ... perfectius seipsum repraesentat, si plures universorum graduum creaturas producat, quam si unum tantum produxisset.

[7]) S. th. I q. 47 a. 2: „Duplex distinctio invenitur in rebus: una formalis in his, quae differunt specie, alia vero materialis, in his, quae differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus,

Der englische Lehrer begnügt sich indes nicht damit, nur im allgemeinen darzutun, daß Gott das Weltall dazu erschaffen habe, ein Nachbild seiner unendlichen Güte zu sein, sondern er zeigt auch im besondern, wie sie die verschiedenen Geschöpfe durch ihre Vollkommenheiten zum Ausdruck bringen. Da die mannigfaltigen, nicht selten originellen und tiefsinnigen Gedanken, die er hierüber in seinen verschiedenen Werken niedergelegt hat, nicht ohne allgemeines Interesse sein dürften, sollen sie hier wenigstens in Kürze mitgeteilt werden; jedenfalls zeigen sie, wie sehr der hl. Thomas von dem Gedanken beherrscht war, der letzte Zweck der Geschöpfe sei die assimilatio cum Deo.

Gott überragt unendlich weit alles Geschaffene; diese seine Supereminenz kommt auch in der Welt zum Ausdruck dadurch, daß es in ihr Wesen von höherem und niederem Rang gibt[1]). Gott ist nicht bloß in sich gut, sondern er teilt auch den andern Wesen von seiner Güte mit; beide Vorzüge hat er auch den Kreaturen verliehen, daß sie in sich gut sind und daß die eine der andern von ihrer Güte mitteilt, gleichwie die Sonne durch Aussendung ihrer Strahlen die Körper nicht bloß erleuchtet, sondern auch manche von ihnen leuchtend macht. Ja die höchsten Kreaturen, die vernünftigen Wesen, partizipieren sogar an der Art, wie Gott seine Güte mitteilt. Diese Mitteilung geschieht nämlich nicht mit Naturnotwendigkeit, sondern mit Intellekt und Willen; ebenso ist es Aufgabe der vernünftigen Wesen, mit Bewußtsein und freiem Willen andern Gutes zu tun, sie zu Gott zu führen und so an der göttlichen Vorsehung selbst mitzuarbeiten[2]). Gott ist in sich das reinste Sein, die vollkommenste Aktualität ohne jede Beimischung von Potentialität; so gibt es auch

quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno. In generabilibus autem et corruptibilibus sunt multa individua unius speciei ad conservationem speciei. Vgl. II sent. d. 3 q. 1 a. 4 ad 3.

[1]) Comp. theol. c. 73.

[2]) De ver. q. 5 a. 8; Comp. theol. c. 124: s. th. I q. 106 a. 4; c. g. II 45 n. 3; III 21; I sent. d, 45 q. 1 a. 3 ad 4; II sent. d. 1 q. 1 a. 4 ad 1.

unter den Geschöpfen nicht bloß solche, die ihrem Sein nach vergänglich sind, sondern auch solche, die ihrer Natur nach unvergänglich sind, und diese sind Gott auch dem Sein nach am ähnlichsten[1]). Ferner ist Gott nicht bloß das unendliche Sein, sondern auch das subsistierende Leben; so nehmen auch einige Geschöpfe nur durch ihr Sein an der göttlichen Güte teil, andere dadurch daß sie leben, wie die Pflanzen, andere dadurch, daß sie die sinnliche Erkenntnis haben, wie die Tiere; der höchste Grad der Teilnahme aber besteht in der geistigen Natur, im intellektiven Leben[2]). Was insbesondere die vernünftigen Geschöpfe betrifft, so partizipieren sie durch ihre Erkenntnis auch in gewisser Hinsicht die göttliche Unendlichkeit. Der Intellekt ist nämlich durch seine Immaterialität befähigt, die übrigen Dinge in sich aufzunehmen, nicht ihrem realen Sein nach, sondern durch intelligible Bilder oder Spezies; und da diese Spezies unendlich sind, so kommt dem Intellekt eine gewisse Unendlichkeit der Potenz nach zu. Die intellektuelle Natur Gottes ist unendlich der Wirklichkeit nach, da sie alle Vollkommenheiten aller Dinge in sich begreift und sie alle erkennt. Der geschaffene Intellekt aber strebt durch seine Tätigkeit darnach, das, was er früher nur der Potenz nach hatte, in Wirklichkeit zu erfassen und so alle Dinge in geistiger Weise in sich aufzunehmen[3]). Gott ist die erste Wirkursache aller Dinge, indem er sie hervorbringt durch seinen Intellekt, dessen erster Gegenstand er selbst ist. Damit also das Universum alle Vollkommenheiten Gottes darstelle, muß es in ihm auch Wesen geben, die fähig sind, die Form des göttlichen Intellektes seinem intelligiblen Sein nach auszudrücken dadurch, daß sie Gott erkennen. Denn jede Wirkursache sucht ihre Form der Wirkung mitzuteilen. Diese Mitteilung kann aber auf zweifache Weise geschehen: entweder so, daß die Form der Wirkursache in der Wirkung auf gleiche Weise existiert, wie wenn ein Feuer ein anderes Feuer

---

[1]) Comp. theol. c. 74.

[2]) Comp. theol. c. 75; s. th. I II q. 2 a. 5 ad 3.

[3]) Comp. theol. c. 103.

erzeugt, oder auch so, daß die Form in der Wirkung eine andere Seinsweise hat, wie z. B. die Form des Hauses in intelligibler Weise im Geiste des Künstlers existiert, in materieller Weise aber im Hause selbst. Die erste Art der Ähnlichkeit ist aber vollkommener als die zweite. Wenn also das Universum den Zweck hat, Gottes Güte in vollkommener Weise abzubilden, dann muß es auch Wesen geben, in denen die Form, nach welcher Gott die Geschöpfe hervorbringt, d. h. sein Wesen, in derselben intelligiblen Weise existiert wie in Gott, was nur dann der Fall ist, wenn es intellektuelle Naturen gibt, die Gott auch erkennen können. Den vernünftigen Wesen ist also die göttliche Güte gleichsam auf doppelte Weise mitgeteilt; einmal ihrem physischen Sein nach durch die Vollkommenheiten, die sie besitzen, sodann auch in intentioneller Weise in der Erkenntnis, wie z. B. ein Gegenstand im Sehvermögen in intentioneller Weise existiert. Gott schließt alle Vollkommenheiten der geschaffenen Dinge in absolut einfacher Weise in sich ein; auch an dieser Vollkommenheit nehmen die vernünftigen Wesen irgendwie teil, indem auch sie die körperlichen Dinge in sich begreifen und enthalten auf einfache Weise, nicht durch quantitative Aufnahme oder Ausdehnung, sondern dadurch, daß sie diese in intelligibler Weise in sich aufnehmen[1]). Endlich sind die vernünftigen Wesen auch noch darin Gott in besonderer Weise ähnlich, daß sie mit Willensfreiheit begabt sind[2]), sowie daß sie von Natur aus eine Hinneigung zum Guten besitzen und durch das Licht der Vernunft, durch das sie an der ratio aeterna teilnehmen, zu unterscheiden vermögen, was gut und was bös ist, wenigstens was die obersten Prinzipien des Naturgesetzes betrifft; das Naturgesetz ist aber nichts anderes als eine participatio legis aeternae[3]).

Der finis Dei creantis ist also seine eigene Güte und Vollkommenheit; ihretwegen hat er alles erschaffen, um durch

---

[1]) C. g. II 46 n. 4—6.
[2]) C. g. III 73 n. 3.
[3]) S. th. I II q. 91 a. 2.

Mitteilung derselben nach außen sie gleichsam zu vervielfältigen und durch Millionen und Millionen der verschiedenartigsten Wesen sie gewissermaßen nochmals zu setzen. Die göttliche Güte ist indessen nicht bloß der letzte Zweck der Schöpfung, sondern auch der Erhaltung der Dinge und der göttlichen Weltregierung. Was vorerst die Erhaltung der Welt betrifft, so will Gott seiner Güte wegen, daß das Universum immerfort bestehe. Wer nämlich, so führt der hl. Thomas aus[1]), etwas seiner selbst wegen will, will auch, daß es fortdauere. Gott will aber die Gesamtheit der Dinge ihretwegen, wenn er sie auch seinetwegen will; denn diese zwei Behauptungen widersprechen sich nicht. Gott will nämlich die Kreaturen seiner Güte wegen, damit sie dieselbe nachahmen und darstellen, und dies tun sie, indem sie von ihm ihr Sein haben und in ihren Naturen subsistieren. Es ist daher ein und dasselbe, zu sagen: Gott hat alles seinetwegen gemacht, und er hat die Geschöpfe ihres Seins wegen erschaffen. Daraus ergibt sich, daß Gott, indem er das Universum erschaffen wollte, auch seine Fortdauer gewollt hat.

Gleichwie aber Gott die gesamte Schöpfung seiner Güte wegen erhält, so leitet und regiert er sie auch seiner Güte wegen, die eben deswegen Prinzip und Zweck der Vorsehung ist[2]). Gott hat nämlich alle Dinge seiner Güte

---

[1]) De pot. q. 5 a. 4: „Quicumque vult aliquid propter se ipsum, vult, ut illud sit semper ex hoc, quod illud propter se vult. Quod enim aliquis vult quandoque esse et postmodum non esse, vult esse, ut aliquid aliud perficiat, quo perfecto eo non indiget, quod propter illud perficiendum volebat. Deus autem creaturarum universitatem vult propter seipsam, licet et propter seipsum eam vult esse; haec enim duo non repugnant. Vult enim Deus, ut creaturae sint propter eius bonitatem, ut eam scilicet suo modo imitentur et repraesentent, quod quidem faciunt inquantum ab ea esse habent et in suis naturis subsistunt. Unde idem est dictu, quod Deus omnia propter seipsum fecit, quod dicitur Prov 16,4: Universa propter semetipsum operatus est Dominus, et quod creaturas fecerit propter earum esse, quod dicitur Sap 1,14: Creavit enim Deus, ut essent omnia. Unde ex hoc ipso, quod Deus creaturas instituit, patet quod voluit eas semper durare“.

[2]) De ver. q. 5 a. 1 ad 3: „Deus dicitur gubernare per boni-

[...]ehrere Dinge auf ein und
[...]net sind, unterstehen sie der
[...]der diesen Zweck vorgesetzt hat. Das
[...]bei einem Heere; denn alle Heeresgruppen
[...]sämtlichen Handlungen verfolgen als Zweck den
[...]eg, der das vom Anführer erstrebte Zielgut ist. Da also
alle Dinge auf die göttliche Güte als ihren letzten Zweck
hingeordnet sind, so muß Gott auch alle Dinge auf seine
Güte hinlenken, die von ihm substantiell besessen, geliebt
und erkannt ist. Wer ferner etwas eines Zweckes wegen
macht, gebraucht es auch zu diesem Zweck. Gott hat
aber alle Dinge gemacht zu einem Zweck, der er selbst
ist; darum bedient er sich auch derselben, indem er sie
auf diesen Zweck hinleitet, was eben durch die Vorsehung
geschieht[1]). Wenn also Gott in seiner Leitung und Vor-
sehung auch das Wohl der Geschöpfe will und fördert,
so ist doch der letzte Zweck außerhalb derselben. Gott
leitet und regiert die Welt seiner Güte wegen, nicht damit
die Geschöpfe diese Güte erst realisieren, sondern damit
sie daran teilhaben und ihr soweit als möglich ähnlich
werden[2]).

tatem, non quasi bonitas sit ipsa providentia, sed quia est providen-
tiae principium, cum habeat rationem finis“.

[1]) C. g. III 64 n. 1 u. 2: Quandocumque aliqua ordinantur ad
aliquem finem, omnia dispositioni illius subiacent, ad quem principa-
liter pertinet ille finis, sicut in exercitu apparet; omnes enim partes
exercitus et earum opera ordinantur ad bonum ducis, quod est vic-
toria, sicut in ultimum finem, et propter hoc ad ducem pertinet
totum exercitum gubernare ... Cum igitur omnia ordinentur ad
bonitatem divinam sicut in finem ... oportet, quod Deus, ad
quem principaliter illa bonitas pertinet sicut substantialiter habita
et intellecta et amata, sit gubernator omnium rerum. Adhuc, qui-
cumque facit aliquid propter finem, utitur illo ad finem. Ostensum
est autem supra, quod omnia, quae habent esse quocumque modo,
sunt effectus Dei et quod Deus omnia facit propter finem, qui est
ipse. Ipse igitur utitur omnibus rebus, dirigendo eas in finem. Hoc
autem est gubernare“.

[2]) S. th. I q. 103 a. 2 ad 2: „Contingit aliquid extrinsecum
esse finem, non solum sicut operatum, sed etiam sicut possessum seu
habitum vel etiam sicut repraesentatum, sicut si dicamus, quod Her-

Bezweckt aber Gott in der Weltregierung nichts anderes als von seiner Güte mitzuteilen und sie in den endlichen Dingen zu offenbaren und darzustellen, wie läßt sich damit vereinbaren, daß es in der Welt so viele Übel gibt? Kann denn ein Weltall, in dem es so viele Leiden und so viel Schuld gibt, eine Nachbildung der unendlichen Güte, der höchsten Seligkeit und fleckenlosen Heiligkeit Gottes sein? Auch auf diese schwierige Frage gibt uns der hl. Thomas eine klare und befriedigende Antwort. Das Übel in der Welt ist kein Grund, die Existenz Gottes zu leugnen; ja man muß im Gegenteil sagen: weil es Übel gibt, darum muß es auch einen Gott geben. Denn ohne Gott gäbe es in der Welt keine Zweckordnung, ohne Zweckordnung aber kein Übel[1]).

Es ist klar, daß Gott das Übel, sei es ein physisches oder moralisches, an sich nicht wollen kann, da er ja alles, was außer ihm ist, nur wollen kann seiner Güte wegen, insofern es ein Abglanz derselben ist. Das Übel ist aber in keiner Weise ein Abbild der Güte Gottes, da es kein positives Sein hat, sondern nur in einem Mangel besteht. Ebensowenig kann das Übel an sich etwas beitragen zur Vollkommenheit des Universums, da es weder Substanz noch Akzidens ist und auch aus sich nichts Gutes bewirken kann. Aber per accidens trägt es zur Vollkommenheit der Schöpfung bei, insofern es nämlich mit einem Gute verbunden ist. Diese Verbindung kann nun eine doppelte sein: entweder geht das Gut dem Übel voraus, oder es folgt ihm irgendwie nach. Das bonum antecedens ist immer eine Natur, in der ein Defekt möglich ist; unter

---

cules est finis imaginis, quae fit ad eum repraesentandum. Sic igitur potest dici, quod bonum extrinsecum a toto universo est finis gubernationis rerum sicut habitum et repraesentatum, quia ad hoc unaquaeque res tendit, ut participet ipsum et assimiletur ei, quantum potest"..

[1]) C. g. III 71 n. 4: „Per hoc excluditur quorundam error, qui propter hoc quod mala in mundo evenire videbant, dicebant, Deum non esse, sicut Boëtius introducit quendam philosophorum quaerentem: Si Deus est, unde mala? Esset autem e contrario arguendum: Si malum est, Deus est. Non enim esset malum sublato ordine boni, cuius privatio est malum; hic autem ordo non esset, si Deus non esset".

dem bonum consequens aber ist all das Gute zu verstehen, zu dem das Übel irgendwie Veranlassung gibt. Weil also mit dem Übel immer ein Gut verbunden ist, das als solches eine Nachahmung der göttlichen Güte ist und zur Schönheit des Universums beiträgt, kann Gott das Übel in der Welt zulassen[1]). Ja noch mehr, die Welt wäre sogar wesentlich unvollkommen, wenn es in ihr kein Übel gäbe; darum fordert es die Klugheit und Weisheit des höchsten Weltenlenkers, mit Rücksicht auf die Vollkommenheit des Universums das Übel zuzulassen. Diese Gedanken werden vom hl. Thomas in meisterhafter Weise ausgeführt.

Erstens ist es zur Vollkommenheit der Schöpfung notwendig, daß es Dinge gibt, in denen ein Defekt, sei es ein physischer oder auch ein moralischer, vorkommen kann. Denn diese Vollkommenheit besteht darin, daß es in ihr verschiedene Abstufungen und Grade der Güte gibt, so daß die einen Geschöpfe besser sind als die anderen. Wenn alle Dinge an Güte einander vollkommen gleich wären, gäbe es nur ein einziges geschaffenes Gut, was offenbar die Vollkommenheit des Universums beeinträchtigen würde. Nun besteht aber der höhere Grad von Güte darin, daß etwas jeden Defekt ausschließt, der niedere Grad der Güte aber ist der, daß etwas einen Defekt erleiden kann; und beide Grade for-

---

[1]) I sent. d. 46 q. 1 a. 3: „Malum per se ad universi perfectionem non confert; illud enim per se confert ad perfectionem alicuius totius, quod est pars constituens ipsum vel causa per se alicuius perfectionis in ipso. Sed malum non est pars universi, quia neque habet naturam substantiae neque accidentis, sed privationis tantum, ut Dionysius dixit; nec iterum per se aliquod bonum causat. Sed per accidens confert ad universi perfectionem, inquantum coniungitur alicui, quod est de perfectione universi. Hoc autem potest esse vel per antecedens malum vel consequens. Antecedens, sicut natura, quae quandoque deficit et quandoque non, ut liberum arbitrium hominis; et sine tali natura, ex cuius defectu incidit malum, non esset universum perfectum in omnibus gradibus bonitatis. Consequens autem est illud bonum, quod occasionatur ex malo, quod est decor resultans in bonum ex comparatione mali, vel aliqua perfectio, ad quam materialiter malum se habet, sicut persecutio ad patientiam, vel aliis infinitis modis, quia causae per accidens infinitae sunt, secundum philosophum (in 2 phys. text. 1)".

dert die Vollkommenheit des Universums. In allen Dingen jedoch, die derart beschaffen sind, daß ihnen ein Übel zustoßen kann, werden, wofern der naturgemäße Lauf nicht gestört wird, sicherlich auch hie und da solche Defekte vorkommen. Die Vorsehung Gottes aber lenkt und leitet die Dinge, wie es ihre Natur erheischt. Es steht daher mit der Güte Gottes nicht in Widerspruch, in der Welt Übel zuzulassen[1]). Und in der Tat, müßte Gott alles Übel in der Welt verhindern, dann dürfte er keine vernunftbegabten Wesen schaffen, die infolge ihrer Willensfreiheit sündigen können, und ebenso keine vergänglichen Dinge, die ihrer Natur nach dem Untergang oder dem Tod verfallen sind.

Doch nicht bloß die bona antecedentia malum, d. h. jene Dinge, denen ein Übel zustoßen kann, tragen zur Vollkommenheit des Universums und darum zum letzten Zweck der Schöpfung bei, sondern auch die bona consequentia, jene Güter, die durch das Übel selbst veranlaßt werden. Jedes Übel, das sich in der Welt ereignet, weiß Gott durch ein größeres Gut zu kompensieren; hievon ist selbst die Sünde nicht ausgenommen[2]). Hiefür beruft sich der englische Lehrer auf den bekannten Ausspruch Augustins (Ench. c. 11): „Gott ist so mächtig, daß er auch aus dem Bösen Gutes machen kann“[3]). In der Tat läßt Gott kein Übel in der Welt zu, ohne es durch irgend ein Gut zu ordnen. So sehen wir in der Körperwelt, daß der Untergang eines Wesens das Entstehen eines andern bedingt, und daß ein Lebewesen getötet wird, um einem andern als Nahrung und zum Lebensunterhalt zu dienen. Würde daher Gott kein Übel in der Welt zulassen, dann könnten viele Dinge, die an sich gut sind, gar nicht existieren.

---

[1]) C. g. III 71 n. 2. Vgl. comp. theol. c. 142; s. th. I q. 48 a. 2 ad 3.

[2]) De ver. q. 5 a. 5 ad 3; „Dicendum, quod Deus plus amat, quod est magis bonum, et ideo magis vult praesentiam magis boni quam absentiam minus mali, quia et absentia mali quoddam bonum est. Ideo ad hoc, quod aliqua maiora bona eliciantur, permittit aliquos in mala culpae cadere, quae maxime secundum genus sunt odibilia, quamvis unum eorum sit ei magis odibile alio“.

[3]) S. th. I q. 48 a. 2 ad 3.

Ähnliches gilt auch vom moralischen Übel oder der Sünde. Würde Gott jede Sünde verhindern, dann wären viele Arten von Gütern gar nicht möglich; ohne ungerechte Verfolgung durch die Gottlosen gäbe es kein Martyrium und keine Gelegenheit, Geduld zu üben; ohne Sünde gäbe es keine Möglichkeit der Reue und Buße, aber auch keine Möglichkeit, die strafende Gerechtigkeit Gottes zu offenbaren und dadurch seine verletzte Ehre wiederherzustellen. Ferner wird durch das Übel der Wert des Guten höher eingeschätzt und das Verlangen nach dem Guten gesteigert; so erkennt der Kranke am meisten, welch großes Gut die Gesundheit ist und trägt darnach ein größeres Verlangen als der Gesunde. Selbst die Dämonen tragen, um nicht ganz unnütz zu sein, durch ihre Anfechtungen dazu bei, die Menschen im Guten zu erproben. So ist also das Übel in das Weltganze eingefügt durch das Gute, mit dem es verbunden ist, und hilft auf mannigfache Weise dazu, Gottes Weisheit und Gerechtigkeit zu offenbaren und das Gute in einem herrlicheren Lichte erstrahlen zu lassen, gleichwie auch die weiße Farbe neben der schwarzen umso heller absticht, oder wie die Pausen ein Lied umso angenehmer machen[1]). Obschon also das Übel ein Mangel ist für jenen, dem es anhaftet, so trägt es gleichwohl zur Schönheit des Universums bei und ist von Gott in seinen Schöpfungsplan aufgenommen. Denn Gott und die Natur zielen in ihrer Tätigkeit immer auf das Beste des Ganzen, nicht des einzelnen Teiles ab[2]). Gott handelt wie ein kluger Herrscher, der einen Mangel des Guten in einzelnen Teilen zuläßt, damit dadurch die Vollkommenheit des Ganzen gefördert wird[3]).

Das Resultat der bisherigen Untersuchungen läßt sich kurz also formulieren: nach dem englischen Lehrer hat

---

[1]) Comp. theol. c. 142; s. th. I q. 19 a. 9; q. 22 a. 2 ad 2; q. 48 a. 2 in c. u. ad 3; q. 64 a. 4; c. g. III 71; I sent. d. 44 q. 1 a. 2 ad 5; d. 46 q. 1 a. 3; II sent. d. 23 q. 1 a. 2; de pot. q. 3 a. 6 ad 4; de ver. q. 5 a. 4 ad 4 u. 5.

[2]) S. th. I q. 48 a. 2 ad 3.

[3]) C. g. III 71 n. 6

Gott alles erschaffen aus Liebe zu seiner Güte, nicht um sie zu bereichern oder irgend welchen Vorteil zu gewinnen, sondern um von seiner Güte den Geschöpfen nach dem Maße ihrer Fähigkeit mitzuteilen, damit sie an seiner Vollkommenheit teilnehmen und dadurch seine Güte in einem schwachen Abbilde widerspiegeln und durch ihre eigene Tätigkeit und vereintes Zusammenwirken dieses Abbild immer herrlicher gestalten; ebenso verfolgt Gottes Vorsehung und Regierung denselben Zweck, die Güte Gottes bis zu jenem Grade zur Darstellung zu bringen, den Gott von Ewigkeit her intendiert hat. Es erübrigt nun noch, die Frage zu beantworten, in wieweit die einzelnen Geschöpfe ihren letzten Zweck, der die Güte Gottes ist, erreichen. Es wurde schon oben gezeigt, daß die geschaffenen Dinge das Ziel und die Aufgabe haben, die Güte Gottes zu erreichen dadurch, daß sie an ihr teilnehmen und daß sie auf Gott hingeordnet sind, „ut ab ipso ipsummet suo modo consequantur“[1]).

In der Art und Weise aber, wie die einzelnen Geschöpfe Gott erreichen, besteht nach Thomas ein wesentlicher Unterschied zwischen den unvernünftigen und vernünftigen Wesen. Man kann, sagt er[2]), einen doppelten Zweck unterscheiden: einen solchen, der mit dem proportioniert ist, was zum Zweck hingeordnet ist, und dieser wird erreicht als eine demjenigen inhärierende Vollkommenheit, der nach ihm strebt, wie die Gesundheit durch die Heilung erreicht wird; es gibt aber auch einen Zweck, der außer allem Verhältnis steht mit dem, das auf ihn hingeordnet ist, und dieser wird nicht als inhärierende Vollkommenheit erreicht, sondern nur so, daß er der Ähnlichkeit nach mitgeteilt wird. Ein solcher Zweck aber ist die göttliche Güte, die alle Kreaturen unendlich überragt. Sie wird daher von den geschaffenen Dingen nicht an sich erreicht, so daß sie dieselben informiert, sondern nur durch ein Abbild und eine Teilnahme an ihr. Daher strebt jedes Geschöpf appetitu naturali oder auch appetitu vo-

---

[1]) C. g. III 18 n. 4.

[2]) II sent. d. 1 q. 2 a. 2 in c. u. ad 4.

luntatis nach der Verähnlichung mit der Güte Gottes, und würde nach ihr selbst streben, wenn es möglich wäre, dieselbe als wesentliche Vollkommenheit zu besitzen. Indes kann die göttliche Güte auch an sich als Vollkommenheit von der vernünftigen Kreatur erreicht werden, nämlich als Objekt ihrer Tätigkeit, insofern sie imstande ist, Gott zu erkennen und zu lieben. Darum ist Gott in besonderer Weise das Ziel der vernünftigen Kreatur außer der allen Geschöpfen gemeinsamen Weise. Die Vernunftwesen nehmen irgendwie teil an der Art, wie Gott sich selbst besitzt. Gott besitzt nämlich seine Güte vollkommen sowohl dem Sein nach, weswegen er die höchste Güte ist, als auch der Tätigkeit nach, weil er seine Güte vollkommen erkennt und liebt und dadurch selig ist. Die intellektuelle Kreatur aber erreicht die göttliche Güte nicht ihrem Sein nach, sondern nur in ihrer Erkenntnis und Liebe und nimmt darum teil an der Seligkeit Gottes. Die unvernünftigen Geschöpfe nähern sich der göttlichen Güte nur durch eine gewisse Ähnlichkeit, erreichen sie aber weder dem Sein noch der Tätigkeit nach; darum nehmen sie nur an der göttlichen Güte, nicht aber an seiner Seligkeit teil.

Derselbe Gedanke wird in etwas verschiedener Form an einer andern Stelle ausgeführt, wo sich der englische Lehrer die Frage vorlegt, ob am letzten Ziel des Menschen die übrigen Geschöpfe teilhaben[1]). Man kann, heißt es dort, einen finis cujus und einen finis quo unterscheiden. Der finis cujus ist jener Gegenstand, der als ein Gut angestrebt wird. Der finis quo aber ist der usus rei oder die Erlangung jenes Gegenstandes. So ist z. B. für den Geizigen der finis cuius das Geld, der finis quo aber der der Besitz desselben. Wenn wir also vom letzten Ziel des Menschen reden, was den Gegenstand (finis cujus) betrifft, so ist derselbe allen geschaffenen Dingen gemeinsam, weil Gott das letzte Ziel aller Dinge ist. Reden wir aber von der Erlangung des letzten Zieles, so ist dieselbe anders beim Menschen als bei den übrigen Dingen, da der Mensch und die geistigen Substanzen ihr letztes Ziel durch Er-

[1]) S. th. I II q. 1 a. 8. Vgl. I II q. 2 a. 5 ad 3.

kenntnis und Liebe erreichen, was bei den übrigen Geschöpfen nicht der Fall ist, da sie an Gottes Güte nur teinehmen durch eine gewisse Ähnlichkeit, insofern sie sind oder leben oder sensitiv erkennen.

Wie Gott die erste Wirkursache aller Wirkursachen ist, so ist er auch der letzte Zweck aller einzelnen Zwecke. Wie er daher als erste Ursache in jedem tätigen Wesen tätig ist, so wird er auch als letzter Zweck in jedem partikulären Zweck angestrebt. Indem alle Dinge, auch die leblosen, ihre eigene Vollkommenheit zu erhalten oder zu vermehren suchen, streben sie nach Gott, da ja jede Vollkommenheit nur ein Abbild des göttlichen Seins ist[1]), und alles, was gut ist, dies nur ist durch die göttliche Güte[2]). Damit aber streben sie nach Gott nur implicite. Die Kraft der ersten Ursache ist nämlich in der zweiten d. h. geschöpflichen Ursache nur enthalten wie die Prinzipien in der Konklusion. Die Konklusion auf ihre Prinzipien oder die geschöpflichen Ursachen auf die erste Ursache zurückzuführen vermag nur die Vernunft. Daher kann auch nur die vernünftige Natur die sekundären Zwecke auf Gott selbst zurückführen, so daß sie Gott explicite anstrebt. Und gleichwie in der Wissenschaft die Konklusion nicht richtig erfaßt wird außer durch Zurückführung auf ihre ersten Prinzipien, so ist auch das Streben der vernünftigen Kreatur nicht recht, außer wenn sie Gott explicite anstrebt[3]).

---

[1]) S. th. I q. 6 a. 1 ad 2; q. 44 a. 4 ad 3; I sent. d. 3 a. 2 ad 1.

[2]) S. th. I q. 6 a. 4.

[3]) De ver. q. 22 a. 2: „Sicut Deus propter hoc, quod est primum efficiens agit in omni agente, ita propter hoc, quod est ultimus finis, appetitur in omni fini. Sed hoc est appetere Deum implicite; sic enim virtus primae causae est in secunda, ut principia in conclusionibus; resolvere autem conclusionem in principia vel secundas causas in primas est tantum virtutis rationalis. Unde sola rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quandam viam resolutionis inducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte sumitur conclusio nisi per resolutionem in prima principia, ita appetitus creaturae rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei actu vel habitu".

Indem also alle Dinge, die von der göttlichen Güte durch die Schöpfung ausgegangen sind, wieder nach Gott als ihrem letzten Ziel hinstreben und gleichsam zu ihm zurückkehren, gibt es, wie der hl. Thomas erklärt[1]), in ihnen einen Kreislauf (circulatio). Denn alle Dinge gehen von Gott aus, sofern er gut ist; darum haben sie auch vermöge der ihnen von Gott verliehenen Tendenz eine Hinneigung zum Guten, jedes nach seiner Art. Auf diese Weise findet sich in ihnen ein gewisser Kreislauf, indem sie vom Guten ausgehend nach dem Guten streben. Dieser Kreislauf wird in einigen Kreaturen vollendet, während er in anderen unvollendet bleibt. Jene Geschöpfe nämlich, die die höchste Güte, aus der sie hervorgegangen sind, nicht in sich zu erreichen vermögen, sondern nur ein Abbild derselben oder eine gewisse Ähnlichkeit mit ihr, haben keinen vollkommenen Kreislauf; anders dagegen jene Geschöpfe, die das erste Prinzip selbst erreichen können; und das sind die vernünftigen Geschöpfe, die imstande sind, durch Erkenntnis und Liebe Gott zu erreichen, worin auch ihre Seligkeit besteht.

Darum ist auch der letzte Zweck der vernünftigen Geschöpfe, Gott zu erkennen. Denn jedes Ding strebt darnach, sich mit Gott als seinem letzten Ziel so eng als

---

[1]) IV sent. d. 49 q. 1 a. 3 q. 1 sol. I: „Unaquaeque res ex natura sibi divinitus indita tendit in id, ad quod per divinam providentiam ordinatur secundum exigentiam impressionis receptae. Et quia omnia procedunt a Deo, inquantum bonus est, ut dicit Augustinus (l. 1 de doctr. chr. c. 22) et Dionysius (c. 4 de div. nom.), ideo omnia creata secundum impressionem a Deo receptam inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum, ut sic in rebus quaedam circulatio inveniatur, dum a bono egredientia in bonum tendunt. Haec autem circulatio in quibusdam perficitur creaturis, in quibusdam autem remanet imperfecta. Illae enim creaturae, quae non ordinantur, ut pertingant ad illud primum bonum, a quo processerunt, sed solummodo ad consequendam ejus similitudinem qualemcumque, non perfecte habent circulationem; sed solum illae creaturae, quae ad ipsum primum principium aliquo modo pertingere possunt, quod solum est rationabilium creaturarum, quae Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem, in qua assecutione eorum beatitudo consistit". Vgl. I sent. d. 14 q. 2 a. 2.

möglich zu vereinigen. Viel inniger aber vereinigt sich mit Gott, wer die göttliche Substanz selbst in der Erkenntnis zu erreichen vermag, als wer nur durch seine Natur ein Abbild derselben ist. Da also die vernünftigen Geschöpfe Gott zu erkennen vermögen, ist diese Erkenntnis auch ihr letzter Zweck. Dasselbe folgt auch daraus, daß der letzte Zweck der geschaffenen Dinge der ist, Gott ähnlich zu sein. Die vernünftige Kreatur ist aber Gott durch ihre intellektuelle Natur am meisten ähnlich, worin ihr Vorzug vor allen andern geschaffenen Wesen beruht. Noch ähnlicher wird sie Gott durch aktuelle Erkenntnis als durch die bloße Anlage hiezu. Und in der aktuellen Erkenntnis erreicht sie einen noch höheren Grad der Ähnlichkeit, wenn Gott selbst ihr Erkenntnisgegenstand ist, da ja auch Gott durch die Erkenntnis seiner selbst alles andere erkennt. Der allerhöchste Grad der aktuellen Gotteserkenntnis aber ist die selige Gottanschauung; in ihr besteht darum die allerhöchste Verähnlichung mit Gott und der letzte Zweck jeder vernünftigen Kreatur[1]). Die Anschauung Gottes ist also die höchste und vollendetste Teilnahme an seiner Güte; in ihr leben wir wie im innigsten und vertrautesten Verkehr mit Gott als seine Freunde, und in diesem süßen Umgang besteht unsere Seligkeit[2]).

Aus dieser bevorzugten Stellung der vernünftigen Geschöpfe im Universum ergibt sich eine weitere Folgerung, die zum Verständnis des Schöpfungszweckes von großer Bedeutung ist. Weil nämlich nur die intellektuellen Naturen imstande sind, Gott selbst in Erkenntnis und Liebe zu erreichen, darum sind auch nur sie unmittelbar auf Gott hingeordnet; die vernunftlosen Dinge erreichen durch ihre Tätigkeit nur partikuläre, geschaffene Güter, nur Abbilder der göttlichen Güte, nicht aber diese selbst[3]). Wenn

[1]) C. g. III 25 n. 1 u. 5.

[2]) III sent. d. 19 q. 1 a. 5 sol. I: „Ultima autem et completissima participatio suae bonitatis consistit in visione essentiae ipsius, secundum quam ei convivimus socialiter quasi amici, cum in ea suavitate beatitudo consistat“.

[3]) S. th. II II q. 2 a. 3: „Sola natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum, quia ceterae creaturae non attingunt

aber mehrere Dinge auf ein und denselben Zweck hingeordnet sind, so sind diejenigen, die jenen Zweck nicht unmittelbar erreichen, jenen untergeordnet, die ihn in sich erreichen. So ist z. B. der Sieg der Zweck des Heeres; ihn erreichen die Soldaten unmittelbar, indem sie kämpfen, und deswegen werden sie vom Feldherrn ihretwegen begehrt. Was sich aber sonst noch im Heere befindet, wie die Pferdewärter und Waffenschmiede, ist der Soldaten wegen da. Da nun der letzte Zweck des Universums Gott ist, den nur die intellektuellen Naturen unmittelbar erreichen durch Erkenntnis und Liebe, so will Gott nur sie ihrer wegen, alles andere aber mit Hinordnung auf sie. Mit andern Worten: die unvernünftigen Dinge sind nur der vernünftigen, vor allem des Menschen wegen geschaffen[1]). Wenn wir aber sagen, der Mensch sei der Zweck der vernunftlosen Geschöpfe, so ist dies richtig zu verstehen. Denn Gott hat alle Wesen ohne Ausnahme in letzter Linie seiner Güte wegen geschaffen; sie ist also das ultimum intentum. Die vernunftlosen Dinge sind nur insofern des Menschen wegen da, als Gott sie gemacht hat, um ihm Nutzen zu bringen. Gott hat nämlich in den Geschöpfen eine doppelte Ordnung eingerichtet: einen ordo principalis und secundarius. Der ordo principalis besteht darin, daß die Dinge in seiner eigenen Güte ihren letzten Zweck haben, der secundarius aber darin, daß ein Geschöpf dem andern behilflich ist, Gott ähnlich zu werden[2]).

---

ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare participantes divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo et cognoscendo singularia, sicut plantae et animalia. Natura autem rationalis, inquantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium".

[1]) C. g. III 112 n. 3.

[2]) II sent. d. 1 q. 2 a. 3: „Differenter tamen homo dicitur finis et divina bonitas, quia ex parte agentis divina bonitas est finis rerum sicut ultimum intentum ab agente; sed natura humana non est intenta a Deo quasi movens voluntatem eius, sed sicut ad cuius utilitatem est ordinatus effectus eius. Ipse enim duplicem ordinem in universo instituit, principalem scilicet et secundarium. Principalis est,

So sehen wir, daß die einfachen Elemente dazu dienen, durch entsprechende Eigenschaften die zusammengesetzten Körper zu erhalten, die Pflanzen aber nähren sich aus den zusammengesetzten Körpern, die Tiere finden ihre Nahrung in den Pflanzen, die vollkommeneren und höher stehenden Tiere nähren sich aus den unvollkommeneren. Der Mensch aber bedient sich aller Gattungen von Körperwesen zu seinem Nutzen; einiger zur Kleidung, da er von Natur aus nackt in die Welt kommt, weil er imstande ist, sich aus andern Dingen Kleider zu verfertigen; so hat ihm auch die Natur keine angemessene Nahrung bereitet außer der Milch, damit er sich aus verschiedenen Dingen Speise herstelle. Wieder anderer bedient er sich zur Bewegung; denn in der Schnelligkeit der Bewegung und in der Kraft, Anstrengungen zu ertragen, ist er schwächer als viele Tiere, weswegen ihm diese zur Hilfeleistung gegeben sind. Außerdem dienen ihm alle sinnlichen Dinge dazu, seine intellektuelle Erkenntnis zu vervollkommnen. Darum heißt es vom Menschen im Psalm 8,8: „Alles hast du ihm zu Füßen gelegt“[1]). Aber auch noch in einem andern Sinne ist der Mensch oder vielmehr die menschliche Seele Endzweck der körperlichen Kreatur, indem sie nämlich zur Vereinigung mit ihr bestimmt ist[2]).

So finden wir also im Universum eine herrliche Ordnung und Harmonie, indem das Niedrigere dem Höheren untergeordnet ist und dient, alle Dinge zur Vollkommenheit des Weltganzen beitragen, dieses selbst aber der göttlichen Güte wegen da ist. Das ganze Universum, so der

---

secundum quod ordinantur in ipsum, et secundarius est, secundum quod una iuvat aliam in perveniendo ad similitudinem divinam“.

[1]) C. g. III 22. Vgl. Comp. theol. c. 148; s. th. I q. 96 a. 1.

[2]) II sent. d. 1 q. 2 a. 3: „Similiter ex parte operis ipsae creaturae tendunt in divinam bonitatem sicut in illud, cui per se assimilari intendunt. Sed quia optimo assimilatur aliquid per hoc, quod simile fit meliori se, ideo omnis creatura corporalis tendit in assimilationem creaturae intellectualis, quantum potest, quae altiore modo divinam bonitatem consequitur; et propter hoc etiam forma humana, scilicet anima rationalis, dicitur esse finis ultimus intentus a natura inferiori, ut in 2. de anima (text. 37) dicitur“.

hl. Thomas[1]), setzt sich aus allen Kreaturen zusammen, wie ein Ganzes aus seinen Teilen. Wenn wir aber den Zweck eines Ganzen und seiner Teile angeben wollen, so werden wir finden, daß erstens die einzelnen Teile ihrer Tätigkeit wegen da sind, wie z. B. die Augen zum Sehen; zweitens sind die unedleren Teile wegen der edleren da, wie die Sinne wegen des Intellektes und die Lunge wegen des Herzens; drittens sind alle Teile da wegen der Vollkommenheit des Ganzen, wie die Materie wegen der Form, weil die Teile gleichsam die Materie des Ganzen bilden; endlich ist der ganze Mensch geschaffen für einen außer ihm liegenden Zweck, nämlich, um Gott zu genießen. So ist auch im Universum jede Kreatur da wegen ihrer eigenen Tätigkeit und Vervollkommnung; die unvollkommeneren und niederen Geschöpfe sind da für die vollkommeneren, wie die Körperwelt für den Menschen. Das ganze Universum aber mit seinen einzelnen Teilen ist auf Gott als letzten Zweck hingeordnet, insofern in ihnen durch Nachahmung die göttliche Güte dargestellt wird zur Ehre Gottes.

In der zuletzt mitgeteilten Stelle sagt der englische Lehrer ganz klar, der letzte Zweck des Universums sei die Ehre oder Verherrlichung Gottes. Damit werden wir von selbst auf die Beantwortung jener Frage hingelenkt, die sich wohl der Leser von selbst schon gestellt hat. Gleich anfangs wurde nämlich gezeigt, daß es eine vom vatikanischen Konzil definierte Glaubenswahrheit sei, daß die Welt zur Ehre Gottes erschaffen wurde. Wie läßt sich nun mit diesem Dogma die Ansicht des hl. Thomas in Einklang bringen, Gott habe die Geschöpfe ins Dasein gesetzt, nicht um von ihnen etwas zu empfangen, sondern nur, um ihnen von seiner unendlichen Güte nach dem Maße ihrer Empfänglichkeit mitzuteilen, und die Liebe zu seiner Güte dadurch zu betätigen, daß er sie in geschaffenen, endlichen Abbildern gleichsam vervielfältigte? Besteht nicht zwischen der Definition des Vatikanums und der Lehre des hl. Thomas sogar ein Gegensatz, indem

[1]) S. th. I q. 65 a. 2.

jener zufolge Gott von den Kreaturen gleichsam den Tribut der Anerkennung und Ehre fordert, während nach dieser Gott nur geben und mitteilen, aber nichts empfangen will? Indes, der Gegensatz ist kein wirklicher, sondern nur ein scheinbarer; im Grunde läßt sich die Ansicht des englischen Lehrers mit der katholischen Glaubenslehre aufs beste in Harmonie bringen, ja sie ist sogar deren einzig richtige und mögliche Erklärung.

Dies geht schon daraus hervor, daß der hl. Thomas ohne Bedenken und ohne sich im geringsten eines Widerspruches bewußt zu werden, nicht bloß einmal, sondern oft versichert, Gott habe alles zu seiner Ehre geschaffen. Es sollen hier zum Beweise dieser Behauptung nur einige Stellen angeführt werden. Wo er von der Gleichförmigkeit unseres Willens mit dem Willen Gottes redet, fügt er die Worte bei: „sicut quando aliquis in gloriam Dei facta sua ordinat, propter quam Deus omnia facit“[1]). Unser Endzweck ist Gott auf doppelte Weise, einmal, indem wir seine Verherrlichung wollen, sodann, indem wir seine Glorie genießen wollen. Das erste gehört zur Liebe, womit wir Gott in sich selbst lieben, das zweite zur Liebe, womit wir uns selbst in Gott lieben[2]). Gott erkennen ist das letzte Ziel der vernünftigen Kreatur, und darin besteht auch ihre Seligkeit; deswegen darf die Verherrlichung Gottes nicht auf einen andern Zweck bezogen werden, sondern muß ihrer selbst wegen gewollt werden[3]). Die Verherrlichung Gottes ist von ihm intendiert und diese Intention kann niemals vereitelt werden, weder von jenen, die sündigen, noch von jenen, die gerettet werden. Gott weiß nämlich den Endzustand beider voraus, und beide Male er-

---

[1]) I sent. d. 48 q. 1 a. 2.

[2]) S. th. II II q. 83 a. 9.

[3]) De malo q. 9 a. 1 ad 4: „Dicendum quod cognoscere divinam bonitatem est finis ultimus rationalis creaturae; in hoc enim beatitudo consistit. Unde gloria Dei non est ad aliquid aliud referenda, sed proprium ipsius Dei est, ut gloria eius propter seipsam quaeratur. Nullius autem creaturae bonum sua cognitione facit creaturam rationalem beatam, unde nulla creaturae gloria est propter seipsam quaerenda, sed propter aliud“.

reicht er seine Verherrlichung, indem er diese aus Güte selig macht, jene aus Gerechtigkeit bestraft[1]). Ja, nach Thomas ist es ein und dasselbe, zu sagen: Gott hat alles seiner Güte wegen gemacht, und: er hat alles geschaffen zu seiner Verherrlichung. So löst er den Einwand, daß Gott, wenn er einen Leib annehmen konnte, auch die Sünde selbst hätte annehmen können, auf folgende Weise: alles, was sich in den Kreaturen findet, die Sünde ausgenommen, ist von Gottes Weisheit angeordnet und auf seine Güte bezogen; Gott, der selbst unbeweglich und unkörperlich ist, hat die beweglichen und körperlichen Dinge erschaffen seiner Güte wegen; ebenso ist auch das Übel der Strafe von Gott aus Gerechtigkeit verhängt zu seiner Verherrlichung[2]). Noch klarer wird dies in der folgenden Stelle ausgedrückt: Gott hat alles gemacht, um von seiner Güte mitzuteilen. Diese Güte wird den vernünftigen Geschöpfen mitgeteilt, damit sie dieselbe erkennen, und so schafft Gott alles, was er in den vernünftigen Kreaturen macht, zu seinem Lobe und zu seiner Ehre nach den Worten des Propheten Isaias (43,7); „Jeden, der meinen Namen anruft, habe ich erschaffen", damit er nämlich die göttliche Güte erkenne und die erkannte lobe. Und daher fügt auch der Apostel hinzu: Zum Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade, d. h. damit er erkenne, wie sehr Gott zu loben und zu verherrlichen ist[3]).

Wie kurz vorher gezeigt wurde, sind die unvernünftigen Geschöpfe nicht ihretwegen, sondern der vernünf-

---

[1]) S. th. I q. 63 a. 7 ad 2.

[2]) S. th. III q. 1 a. 1 ad 3.

[3]) Comm. in Eph 1 l. 1: „Cum dicitur, quod Deus vult et facit omnia propter bonitatem suam, non intelligitur, quod faciat aliquid propter bonitatem sibi communicandam, sed propter bonitatem in alios diffundendam. Communicatur autem divina bonitas creaturae rationali proprie, ut ipsa rationalis creatura eam cognoscat; et sic omnia, quae Deus in creaturis rationalibus facit, creat ad laudem et gloriam suam secundum illud Is 43,7: „Omnem, qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum", ut scilicet cognoscat bonitatem et cognoscendo laudet eam. Et ideo subdit apostolus: „In laudem gloriae gratiae suae, id est, ut cognoscat, quantum Deus sit laudandus et glorificandus".

tigen, vor allem des Menschen wegen erschaffen, damit sie ihm zur Erreichung seines letzten Zieles auf mannigfaltige Weise behilflich seien, insbesondere auch dadurch, daß er aus ihnen Gott erkenne und durch diese Erkenntnis zur Liebe entflammt werde. Was daher Gott in letzter Linie durch die Gesamtschöpfung intendiert, ist die Erkenntnis seiner Vollkommenheiten und die Liebe seiner Güte durch die Vernunftwesen; hiezu dienen alle Geschöpfe, indem sie ein lautes Zeugnis ablegen von seiner Herrlichkeit und Liebenswürdigkeit. So lehrt der hl. Thomas in seinem Johanneskommentar[1]). Es ist zu beachten, sagt er, daß Gott die Menschen und alles, was er macht, seinetwegen macht. Darum heißt es in den Sprichwörtern (16,4): „Alles hat der Herr seinetwegen gemacht", nicht um dadurch etwas zu erlangen, da er unserer Güter nicht bedarf, sondern damit seine Güte in allen seinen Geschöpfen offenbar werde, insofern durch die Kreaturen seine ewige Macht und seine Gottheit erkannt und geschaut wird" (Rom 1,20). Es legt also jedes Geschöpf ein Zeugnis von Gott ab, insofern es seine Güte kundgibt. Und zwar ist die Größe der Kreatur ein Zeugnis seiner göttlichen Kraft und Allmacht, ihre Schönheit aber ein Zeugnis der göttlichen Weisheit. Und gleichwie der hl. Thomas an unzähligen Stellen lehrt, Gott habe bei der Schöpfung nichts anderes beabsichtigt, als von seiner Güte nach außen mitzuteilen, so sagt er auch, ohne mit sich in Widerspruch zu geraten, Gott habe alles erschaffen, um seine Güte nach außen zu offenbaren. Der Zweck des göttlichen Willens, so lesen wir bei ihm[2]), ist seine Güte, die er notwendig liebt. Aber mit diesem Zweck stehen die Kreaturen nicht in einem solchen Verhältnis, daß gerade ohne diese Geschöpfe seine Güte nicht geoffenbart werden könnte, was Gott in den Kreaturen beabsichtigt. Wie nämlich Gottes Güte durch die Dinge, die jetzt sind, und durch diese Ordnung der Dinge geoffenbart wird, so kann sie auch durch andere Geschöpfe in einer anderen Ordnung

---

[1]) Comm. in Jo c. 1 l. 4.

[2]) De pot. q. 1 a. 5.

... Stelle[1]) heißt
... rung seiner selbst
... aterunsers: „Geheiligt
... also: „Er werde geheiligt,
..., soll in uns offenbar werden,
... erlange, sondern damit in uns die
... Ehre wachse“[2]). Eine Offenbarung kann
... aß nur an vernünftige Wesen gerichtet sein.
... er Gott in den Geschöpfen seine Güte offenbaren
..., so beabsichtigte er, daß aus ihnen wie aus Ab-
... dern das Urbild derselben erkannt und geliebt und
dadurch verherrlicht werde.

Gott hat also auch nach dem hl. Thomas die Welt zu seiner Verherrlichung geschaffen, und er fordert diese Ehre von uns seinetwegen. Freilich muß man sich, um den Gedanken des hl. Thomas richtig zu erfassen, sorgfältig hüten, dieses Suchen seiner Ehre so zu erklären, als ob sie irgend ein Gut, sei es ein inneres oder ein äußeres, wäre, das Gott zu gewinnen trachtete. Unzählige Male betont er ja, daß Gott durch die Schöpfung nichts erlangen, sondern nur geben und spenden will. Wenn er daher seine Ehre sucht, so sucht er nur seine innere Glorie, jene Erkenntnis und Liebe seines unendlichen Wesens, wodurch er selbst glückselig ist, nach außen mitzuteilen, ein Abbild von ihr zu erschaffen. Seine gloria interna ist also für Gott ein finis diffundendus, und die von den Geschöpfen ihm erwiesene Ehre ist gleichsam der finis quo oder dasjenige, wodurch er die Liebe zu seiner inneren Glorie nach außen betätigen will. Zugleich aber ist die Erkenntnis und Liebe der vernünftigen Wesen für diese das Mittel, wodurch sie ihre eigene Seligkeit erreichen und folglich ihr letzter finis internus, während Gottes Güte selbst der letzte finis externus ist.

Nach den bisherigen Ausführungen dürfte es nun nicht mehr schwer sein, festzustellen, inwieweit die Lehre des hl. Thomas vom Schöpfungszweck sich unterscheidet.

[1]) De pot. q. 3 a. 17 ad 8.
[2]) Comm. in Matth c. 6.

sowohl von jener falschen, durch das Vatikanum verurteilten Auffassung von *Hermes* und *Günther*, als auch von jener, die man gewöhnlich bei den neueren Theologen findet. Die beiden ersteren Autoren betonen mit größtem Nachdruck, daß man jeden Gedanken, als habe Gott durch die Erschaffung der Welt irgend ein Gut erlangen wollen und folglich aus selbstsüchtigem Motiv gehandelt, als Gottes ganz und gar unwürdig abweisen und daran festhalten müsse, daß Gottes Ratschluß, die Welt ins Dasein zu setzen, ein Akt der reinsten Liebe gegen die Geschöpfe sei. In diesem Punkte stimmt auch der englische Lehrer mit ihnen vollkommen überein, indem er unzählige Male hervorhebt, Gott suche durch die Schöpfung nichts für sich zu gewinnen, sondern wolle nur von seiner Güte an andere mitteilen. Darum versichert er auch wiederholt, die Erschaffung der Welt sei ein Akt reinster und uneigennützigster Freigebigkeit, einer Freigebigkeit, wie sie bei den Geschöpfen gar nicht möglich sei, weil diese bei jeder Tätigkeit irgend einen Vorteil, ein zeitliches oder geistiges Gut erlangen; und er zitiert hiefür häufig den Ausspruch Avicennas, daß Gott allein im eigentlichen Sinne freigebig und die Freigebigkeit eine Proprietät Gottes sei, da er allein als reinster Akt gar nichts von Wesen außer ihm empfangen könne[1]). Diese Uneigennützigkeit Gottes wird dadurch nicht aufgehoben oder gemindert, daß er alles seinetwegen will, weil Gott nicht ex desiderio, sondern ex amore bonitatis handelt und diese Liebe eben durch Mitteilung und Setzung endlicher Wesen außer sich betätigen will.

Wenn aber auch der englische Lehrer darin mit den obengenannten Autoren übereinstimmt, daß er Gottes uneigennützigste Liebe beim Schöpfungsakt aufs entschiedenste hervorhebt, so weicht er doch in der Hauptsache von ihnen ab, indem er nicht, wie sie, das Wohl der Geschöpfe, sondern vielmehr Gott selbst, seine Güte als letzten Zweck des Schöpfers bezeichnet. Nach Thomas kann nur die

---

[1]) S. th. I q. 44 a. 4 ad 1; c. g. I 93 n. 6; I sent. d. 10 q. 1 a. 1; d. 45 q. 1 a. 2; de ver. q. 23 a. 4.

göttliche Güte Beweggrund und Ziel seiner Tätigkeit nach außen sein, sowie auch nur sie allein der Grund seiner rein immanenten Willenstätigkeit ist. Würde Gott in letzter Linie von einem geschaffenen Gut zum Handeln bewogen, so wäre er nicht mehr der finis ultimus; und weil der Zweck die erste aller Ursachen ist, so wäre er auch nicht mehr die causa prima, sondern in seiner Tätigkeit von etwas anderem abhängig und darum nicht ens a se. Der Irrtum jener Autoren bestand darin, daß sie allzu einseitig die Uneigennützigkeit Gottes betonend nicht sahen, wie diese gleichwohl aufrecht erhalten werden könne, wenn man lehre, daß Gott alles seinetwegen erschaffen habe. Der hl. Thomas aber zeigt in meisterhafter Weise, wie beide Wahrheiten mit einander in vollste Harmonie gebracht werden können.

Die hier entwickelte Auffassung des hl. Thomas vom Endzweck der Schöpfung war in früherer Zeit Gemeingut aller Theologen, wenn sie dieselbe auch vielfach nur kurz behandelten oder gelegentlich berührten. So wandelt z. B. *Suarez* noch getreu in den Fußtapfen des Aquinaten, wo er von der Zweckursache der habituellen Gnade handelt und die Worte des Konzils von Trient (s. 6 c. 7) erklärt: „Huius iustificationis causae sunt . . . finalis quidem gloria Dei et Christi ac vita aeterna“[1]). Dort macht er sich folgende Schwierigkeit: Die Verherrlichung Gottes ist etwas von ihm Verschiedenes, folglich kann sie nicht von Gott als Zweck gewollt werden, da Gott nach außen nicht tätig ist, um etwas zu erlangen; intendiert er aber bei der Mitteilung der heiligmachenden Gnade seine Glorie, dann handelt er, um etwas zu erlangen, und macht nicht alles seinetwegen, was doch die hl. Schrift lehrt. Darauf antwortet er, man müsse unterscheiden zwischen finis cuius und finis cui; ersterer werde wieder unterschieden in den finis obiectivus oder qui, der der Gegenstand sei, den man anstrebe, und den finis formalis oder quo, der die adeptio rei sei. Diese verschiedenen Arten von Zwecken muß man auch bei Gott unterscheiden, aber mit Ausschluß

[1]) De gratia l. 8 c. 1 n. 10 ss.

aller Unvollkommenheiten. Gott ist bei seinen Handlungen der finis obiectivus, dessentwegen er tätig ist; der finis formalis oder die adeptio rei dagegen kann nur etwas außer Gott sein, da ja Gott eines Zweckes wegen nur nach außen tätig sein kann. Jedoch muß man dabei sorgfältig alle Unvollkommenheiten von der göttlichen Handlungsweise fernhalten, da Gott seinetwegen nicht tätig ist, um irgend ein Gut zu erlangen, sondern nur um seine Güte mitzuteilen. Eben deswegen kann man bei ihm von einer adeptio nicht reden, wenn man darunter die Erlangung irgend eines Vorteils versteht; nimmt man aber adeptio im weiteren Sinne für jede Tätigkeit, wodurch das angestrebte Ziel erreicht wird, so kann man auch Gott, wenn er seinetwegen tätig ist, eine adeptio zuschreiben. Und nun wendet dies Suarez auf den Gegenstand an, mit dem er sich beschäftigt. Gott, sagt er, kann seine Verherrlichung als Zweck anstreben, weil er sie nicht will als finis qui (d. h. obiectivus) sondern als finis quo. Er sucht nämlich bei der Heiligung des Menschen seine Güte in besonders hervorragender Weise mitzuteilen; folglich ist seine Güte, insofern sie dem vernünftigen Geschöpfe mitteilbar ist, der finis obiectivus seiner Tätigkeit; dagegen ist die Heiligung des Menschen selbst die quasi adeptio finis, wodurch Gott das erreicht, was er beabsichtigt, daß nämlich seine Güte wirklich mitgeteilt ist. Diese Mitteilung tendiert ferner ihrer Natur nach dazu, die Güte Gottes dem Menschen kundzumachen, damit er durch diese Erkenntnis Gott verherrliche und lobe. Und auch in dieser Hinsicht ist Gott wieder der finis qui intentionis, als Objekt, das geoffenbart und verherrlicht werden soll; die Erkenntnis aber und das Lob, worin die Verherrlichung besteht, ist gleichsam die Erreichung des Zweckes, der finis quo. Indem also Gott dem Menschen die Gnade verleiht, erlangt er nicht etwas für sich, weil jene Verherrlichung seiner selbst, die er intendiert, mehr ein Gut des Menschen als Gottes ist.

Diese Ausführung stimmt genau mit den Prinzipien des hl. Thomas überein. Doch Suarez fügt noch bei, daß einige die Verherrlichung Gottes ein bonum extrinsecum

Dei nennen, weil auch unter den Menschen die Ehre und der gute Ruf als äußere Güter bezeichnet werden. Aber diese Redeweise findet seinen Beifall nicht; man könne und dürfe nur sagen, die Verherrlichung sei ein bonum honestum et decens Dei maiestatem, tue aber besser daran, sie nicht ein Gut Gottes zu nennen. Denn auch bei den Menschen würden derartige rein äußerliche Dinge nicht als Güter erachtet, wenn sie nicht irgendwelchen Nutzen oder Vorteil brächten; Gott aber habe aus seiner Verherrlichung gar keinen Nutzen. Und in der Tat, wenn man, wie Suarez in Übereinstimmung mit dem hl. Thomas, die Verherrlichung Gottes nur als finis quo, nicht aber qui des Schöpfers ansieht, dann darf man sie nicht ein Gut nennen, das Gott irgendwie anstrebenswert erscheint, sondern nur gleichsam ein Mittel (finis quo), wodurch Gott ein anderes Gut will, nämlich seine Güte, die er nach außen mitteilen, darstellen und offenbaren will.

Suarez drang aber mit seiner Mahnung, die Verherrlichung Gottes nicht als ein äußeres Gut Gottes zu bezeichnen, nicht durch. Schon kurze Zeit darauf, im Jahre 1620, erschien zu Antwerpen das berühmte Werk von *L. Lessius:* De perfectionibus moribusque divinis, worin dieser angesehene Theologe im 14. Buch auch vom Schöpfungszweck spricht. Er behandelt diesen Gegenstand nicht in streng scholastischer, sondern in mehr affektvoller, auf die Erbauung abzielender Form, entfernt sich aber allzuweit von der soliden Doktrin des hl. Thomas und betont zu einseitig den Gedanken, daß die Ehre, die Gott durch das Lob der vernünftigen Geschöpfe zu teil wird, ein äußeres Gut sei, das er sich durch die Schöpfung bereiten wollte[1]).

---

[1]) De perf. div. l. 14 c. 3 (ed. Paris. 1881 p. 551): „Etsi Deus omnia, quae extra se facit, liberrime faciat et liberrime velit, tamen si quid velit facere, necesse est, ut id velit ex affectu et intentione gloriae suae. Quia sicut necessario est primum et eminentissimum agens, ita necessario est ultimus et eminentissimus finis, cuius gratia omnia. Ac proinde in omni sua operatione externa necessario intendit aliquod bonum suum. Nullum autem est genus bonorum imaginabile, quod Deus possit sibi acquirere, praeter gloriam extrinsecam, quae etiam inter bona externa est praestantis-

Lessius fand zahlreiche Anhänger[1]); die neueren Theologen haben fast ausnahmslos reichlich aus ihm geschöpft und seine Ideen angenommen, während die Lehre des hl. Thomas ziemlich unbeachtet und unbekannt blieb.

Die Ansicht dieser neueren Theologen läßt sich kurz also formulieren: 1) Für das schöpferische Wollen Gottes gibt es keine Zweckursache, wohl aber einen Grund (ratio) und dieser ist seine Güte; sie wird von einigen auch finis Dei operantis genannt: 2) Gott ist der letzte finis cui der Schöpfung, insofern ihm durch die Kreatur Lob und Verherrlichung erwiesen wird: 3) die Verherrlichung Gottes ist der letzte Zweck der Geschöpfe (finis qui operis) und ein äußeres Gut, das Gott, da er eines inneren Zuwachses an Vollkommenheit und Seligkeit nicht fähig ist, sich durch die Schöpfung bereiten wollte, weil sie ihm gebührt.

Wie man auf den ersten Blick sieht, weicht diese Auffassung vom Schöpfungszweck bedeutend von der Lehre des hl. Thomas ab. Die wichtigsten Differenzpunkte sind folgende: 1) Gott ist nur der letzte finis cui, nicht aber qui der Schöpfung; dieser ist vielmehr etwas Geschaffenes, die Verherrlichung Gottes; 2) diese Verherrlichung ist ein äußeres Gut, das Gott durch die Schöpfung sich bereiten wollte; 3) der Gedanke des hl. Thomas, daß Gott seine äußere Verherrlichung nur seiner inneren Glorie wegen will, insofern sie nämlich ein Abbild und eine Mitteilung derselben ist, wird von den neueren Theologen meist mit Stillschweigen übergangen, oder nur gelegentlich kurz erwähnt, ohne daß der Versuch gemacht wird, sie in

---

simum. Ergo impossibile est, ut Deus aliquid faciat aut velit non intendendo gloriam suam".

[1]) Vgl. *F. Stentrup*, Prael. dogm. de Deo uno. Oeniponte 1878, p. 589—621; *Wilmers-Hontheim*, Lehrbuch der Religion[7]. Münster 1909, Bd. I p. 505—526; *D. Palmieri*, Tractatus de creatione. Prati 1910, p. 97—109; *C. Mazzella*, De Deo creante. Romae 1880, p. 116—138; *G. Lahousse*, Tractatus de Deo creante et elevante. Brugis 1904, p. 103—104. Hieher gehört auch *J. Kleutgen*, Theologie der Vorzeit[2]. Münster 1867, Bd. I p. 586—692, der, obwohl er in manchen Punkten sich mehr dem hl. Thomas nähert, doch in der Hauptsache sich an Lessius anschließt.

organischen Zusammenhang mit ihren übrigen Äußerungen zu bringen.

Wer die im Vorhergehenden dargestellte Lehre des hl. Thomas vom Schöpfungszweck einer genauen Prüfung unterzieht, dürfte ihr wohl ohne Bedenken den Vorzug vor jener neueren Auffassung einräumen. Denn fürs erste scheint die Behauptung, daß nicht Gott selbst, sondern vielmehr ein endliches Gut, seine Verherrlichung der absolut letzte Zweck der Schöpfung (finis qui operis) sei, ganz unhaltbar zu sein[1]). Denn auf zweifache Weise kann etwas in einem andern seinen Zweck haben: erstens, wenn es zu diesem hingeordnet ist gleichsam als Mittel, zweitens, wenn es das andere anstrebt seiner Güte wegen. In dieser doppelten Weise aber ist Gott und nicht etwas Geschaffenes der Zweck aller Dinge. Denn fürs erste sind alle geschaffenen Dinge von Gott hingeordnet auf seine unerschaffene Güte, um an ihr teilzunehmen, sie darzustellen, zu offenbaren und zu verherrlichen; sie sind also da der Güte Gottes und nicht eines geschaffenen Gutes wegen. Die

---

[1]) Mit der oft wiederholten Lehre des hl. Thomas, daß Gott selbst der letzte Zweck der geschaffenen Dinge sei, steht keineswegs in Widerspruch, daß es II sent. d. 1 q. 2 a. 1 heißt, der finis operis sei der Nutzen der Geschöpfe. Die ganze Stelle lautet: „Sed Deo competit agere propter amorem finis, cuius bonitati nihil addi potest. Ipse enim bonitatem suam perfecte amat et ex hoc vult, quod bonitas sua multiplicetur per modum, qui possibilis est, ex sui scilicet similitudine, ex quo provenit utilitas creaturae, inquantum similitudinem divinae bonitatis recipit; et ideo dicitur in littera, quod Deus fecit creaturam propter bonitatem suam, considerando finem operantis, et propter utilitatem creaturae considerando finem operis". Aus dem Kontext ist ersichtlich, daß Thomas Rücksicht nimmt auf die „littera", den Text des Magisters: „Cum ergo quaeritur, quare vel ad quid facta sit rationalis creatura, brevissime responderi potest, propter Dei bonitatem et suam utilitatem". Der Sinn der Stelle ist also der: von den zwei vom Magister genannten Zwecken kann nur der erste der finis operantis, dagegen der zweite nur finis operis sein. Damit ist aber keineswegs gesagt, der Zweck, der den Geschöpfen zur Erreichung vorgesteckt ist, sei ausschließlich und einzig ihr Nutzen, der auf keinen höheren Zweck mehr bezogen werden müsse.



Akte aber, wodurch die vernünftigen Wesen Gott verherrlichen, sind die Mittel, wodurch sie an Gottes Güte teilnehmen, sie darstellen, offenbaren und verherrlichen. Die Güte Gottes ist daher der finis qui participandus et repraesentandus, die Verherrlichung Gottes aber nur der finis quo. Wenn daher die genannten Theologen in Übereinstimmung mit dem hl. Thomas die göttliche Güte als ratio creandi und finis qui operantis Dei bezeichnen und außerdem zugeben, daß Gott die geschaffenen Dinge nur wollen könne, insofern sie Nachbildungen seiner eigenen unendlichen Vollkommenheit sind, so können sie nur durch eine merkwürdige Inkonsequenz den finis qui operis in etwas Geschaffenes, in die äußere Verherrlichung Gottes verlegen. Denn es ist doch klar, daß der letzte Zweck der Geschöpfe darin besteht, das zu leisten, was Gott selbst in letzter Linie bei der Erschaffung intendierte. Nun war aber, wie jene Theologen zugeben, der einzige Grund, der Gott zur Erschaffung der Welt bewog, seine eigene Güte, insofern er sie mitteilen, darstellen und gleichsam vervielfältigen wollte. Darum kann auch nur die Güte Gottes, insofern sie den Geschöpfen mitgeteilt, durch sie dargestellt und gleichsam vervielfältigt ist, der letzte Zweck der endlichen Dinge sein. — Sodann streben alle Dinge, jedes in seiner Art, nach Gott als dem letzten Ziel, weil nur er jenes Gut ist, das rein seiner selbst wegen geliebt zu werden verdient und alles Sehnen und Verlangen des Herzens stillen kann. Freilich ist in dieser Hinsicht Gott im eigentlichen und vollkommenen Sinn nur der Zweck der vernünftigen Geschöpfe; denn, wie Thomas lehrt, die unvernünftigen Geschöpfe können Gott nicht in sich, sondern nur der Ähnlichkeit nach erreichen; sie finden daher ihr letztes Ziel in Gott nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar durch die vernünftigen Geschöpfe, insofern sie ihnen zum Besitze Gottes behilflich sind. Jener Kreislauf der Geschöpfe, der darin besteht, daß sie von Gott ausgehen und zu ihm zurückkehren, ist eben nur bei den vernünftigen Wesen vollkommen. Die Akte der Erkenntnis und Liebe, womit sie Gott erreichen, sind aber nur finis quo, während der Gegenstand derselben, der finis qui inten-

tionis Gott selbst ist. Ja nach Thomas kann überhaupt keine Tätigkeit, sondern nur der Gegenstand derselben letzter Zweck eines Wesens sein[1]).

Eben deswegen kann man auch die Verherrlichung Gottes durch die Geschöpfe nicht eigentlich ein Gut Gottes nennen, weil sie von Gott nicht intendiert und gefordert wird als ein Gut, das er sich bereiten will, sondern vielmehr als ein Mittel, wodurch er seine Güte den vernünftigen Geschöpfen mitteilen und repräsentieren will. Außerdem ist diese Bezeichnung äußerst bedenklich, weil sie trotz aller Behauptungen, daß Gott durch die Ehre, die ihm erwiesen wird, keinen Vorteil und keinen Zuwachs an Seligkeit gewinnt, doch nur allzu leicht die Vorstellung erweckt, als hätte er nur geschaffen, um den Tribut der Ehre und Anerkennung zu empfangen, und nicht, um nur von seiner Güte mitzuteilen und mit höchster Freigebigkeit zu spenden. Nichts wäre aber verkehrter als eine solche Auffassung. Ja, Gott fordert von den vernünftigen Geschöpfen, daß sie ihn erkennen, lieben und verherrlichen, und er muß dies fordern, weil es seiner höchsten Majestät gebührt; aber er erhebt diese Forderung nicht unter der Rücksicht, sich selbst ein Gut zu bereiten und von den Geschöpfen etwas entgegenzunehmen, sondern vielmehr deswegen, weil er seine Güte liebt und sie durch diese Verherrlichung in den Geschöpfen offenbaren und in einem geschaffenen Abbild zur Darstellung bringen will. Nur wenn man zur Lehre des hl. Thomas zurückkehrt und mit ihm betont, daß Gott bei der Erschaffung der Welt in keiner Rücksicht etwas empfangen, sondern vielmehr nur mitteilen und seine Güte vervielfältigen will, ist man imstande, das Dogma von der Verherrlichung Gottes als dem Endzweck der Schöpfung in wahrhaft befriedigender Weise zu erklären und zu begründen.

---

[1]) I sent. d. 1 q, 2 a. 1 ad 1: „Dicendum, quod obiectum operationis terminat et perficit ipsum et est finis eius. Unde impossibile est operationem habere rationem finis ultimi".

Grundlagen des Völkerrechts

Von **Josef Donat** S. J.—Innsbruck

„Die Ströme kamen, die Winde wehten und stürmten ein auf jenes Haus und es stürzte zusammen und sein Fall war groß." Diese Worte drängen sich in den Sinn, wenn man die heutige Lage des Völkerrechts betrachtet, die der Sturm des Weltkrieges geschaffen hat. Einsturz, das ist der Eindruck. Es ist auch der Eindruck, unter dem die Völkerrechtsliteratur der Gegenwart steht; „Zusammenbruch des Völkerrechts", „Des Völkerrechts Ende", „Haben wir noch ein Völkerrecht?" das sind die Titel von Schriften, wie sie in den Auslagen der Bücherläden erscheinen.

Die völkerrechtlichen Bemühungen der letzten Jahrzehnte, wie sie uns besonders in den Haager Friedenskonferenzen entgegentreten, schlossen die Hoffnung in sich, daß die Völker, im engen Weltverkehr aneinandergerückt und in Kultur und Gesittung in beständigem Aufstieg begriffen, nun in vornehmer Beachtung gemeinsamer Rechtsnormen immer mehr ein geordnetes Zusammenleben finden werden. Die Ereignisse des Weltkrieges haben hier eine tiefe Enttäuschung gebracht. Und dieses nicht nur betreffs verschiedener Einzelheiten, welche bezüglich Milderung des Land- und Seekrieges u. s. w. frei vereinbart waren. Hier ist weithin alles eingestürzt. Noch erschreckender aber war das hochgradige Versagen jenes natürlichen Rechtsgefühls, das sonst zu den elementarsten Erfordernissen des menschlichen Einzelverkehrs gehört. Das Bewußtsein, daß andere Staaten unantastbare Rechte haben auf ihr Ter-

ritorium, auf Freiheit und Frieden, auf die Einhaltung der Verträge, daß der Krieg seine gerechte Ursache und gerechte Führung verlangt, es scheint wie erloschen zu sein; vor dem Eigeninteresse der souveränen Staaten muß die Gerechtigkeit verstummen.

„Die Winde stürmten ein auf jenes Haus und es stürzte zusammen.“ „Es war eben auf Sand gebaut.“ Es ruhte nicht mehr auf dem Felsenfundament der christlichen Gedanken von der Einheit aller Völker, der Einheit ihrer Abstammung, ihrer Natur, ihres ewigen Zieles, wodurch sie alle zu einer großen Gottesfamilie verbunden sind; es ruhte nicht mehr auf den sicheren Grundsätzen einer christlichen Rechtsphilosophie. An ihre Stelle ist eine neue Rechtsphilosophie getreten, die nicht mehr „tief gräbt und den Grund auf den Felsen legt“, sondern wie der kurzsichtige Mann im Evangelium „das Haus ohne Untergrund auf die Erde hinbaut“.

Die moderne Rechtswissenschaft steht betroffen vor dem Einsturz des Völkerrechts, der über Nacht gekommen ist. Viele ihrer Vertreter verzagen, ob sich dieses Haus noch einmal aufbauen lasse; andere urteilen beherzter. Alle aber fühlen es als Beruf ihrer Wissenschaft, an der Wiederaufrichtung eifrigst mitzuarbeiten. Und man wird es tun. Aber man wird es solange mit ungenügendem Erfolge tun, als nicht die Völkerrechtswissenschaft ihre philosophischen Grundprinzipien einer wirksamen Revision unterzogen hat. Es muß leider gesagt werden, daß diese Prinzipien nicht fähig sind, das wankende Völkerrecht zu stützen, und, wo es zusammengebrochen ist, wieder aufzubauen, daß sie im Gegenteil sehr geeignet sind, es noch mehr unsicher zu machen, das Rechtsbewußtsein im Völkerverkehr noch mehr irrezuleiten, das Völkerrecht dem hoffnungslosen Einsturz zu überantworten. Der vorläufige Zusammenbruch desselben ist eine ernste Mahnung an die heutige Rechtswissenschaft zur Rückkehr zu den Prinzipien der christlichen Rechtsphilosophie; nur sie vermag dem Völkerrecht jenen Felsengrund zu geben, der Winden und Strömen widerstehen kann und zu einem dauernden Wiederaufbau notwendig ist.

Wir wollen diesen Gedanken etwas weiter nachgehen. Wir nehmen dabei das Völkerrecht im engeren Sinn als Rechtsordnung zwischen den Staaten oder Völkern als solchen und lassen das internationale Privatrecht unberücksichtigt, das die zwischenstaatlichen privaten Rechtsbeziehungen zum Gegenstande hat, wie Eigentumsrecht, zwischenstaatliche Vereinbarungen über Eheschließungen, Zivilprozeßordnung und ähnliches. Wenn wir die eben erwähnten Gedanken weiter verfolgen, so wollen wir auch die Bedeutung der Wissenschaft für den praktischen Gang des Lebens nicht überschätzen. Völkerrechtswissenschaft und Beobachtung des Völkerrechts sind nicht dasselbe. Die letztere wird auch nicht einzig durch die Wissenschaft geleitet. Aber man wird den großen Einfluß der Wissenschaft nicht in Abrede stellen können. Es ist ja, um von anderem abzusehen, ohneweiters klar, daß die Lenker und Berater der Staaten und die im praktischen Dienst des Völkerrechts stehen, die Schule der Rechtswissenschaft besuchen, und daß die Ideen, die sie dort aufnehmen, ihre Anschauungen und Handlungen erheblich beeinflussen müssen.

I. Die moderne Rechtswissenschaft hat die folgenschwere Loslösung der heutigen Wissenschaft von der übersinnlichen Ordnung mitgemacht. Es ist bekannt, daß die Abkehr vom Übersinnlichen, Metaphysischen und die ausschließliche Hinwendung zum Erfahrungsmäßigen ein Grundzug des modernen Denkens überhaupt und der heutigen Wissenschaft im besondern ist. Man nennt es Agnostizismus, Positivismus, auch wohl „Prinzip der geschlossenen Naturkausalität“: alles, was in den Bereich der vernunftlosen Natur oder des Menschenlebens gehört, darf lediglich aus natürlichen Ursachen abgeleitet werden, überweltliche Faktoren dürfen zur Erklärung nicht herangezogen werden; man hat ja kein sicheres Wissen von diesen Dingen. Deshalb sind Schöpfung, Wunder, Offenbarung und ähnliches Gegenstände, die mit der Wissenschaft nichts zu tun haben.[1])

---

[1]) Siehe weitere Nachweise im einzelnen in *Donat,* „Freiheit der Wissenschaft“[2] (1912) 283 ff.

… der
… auf
… Eine wissen-
…anente, anthro-
…dlung hat nun auch
…t; sie hat sich auch aus-
…s Wahrnehmbaren, Gegebenen,
…den meisten ihrer Vertreter zum Dogma
… es nur eine Quelle des Rechts gebe, den
…en Willen; was Recht ist, ist es lediglich durch
…esetze und Gewohnheiten der menschlichen Gesell-
…chaft; ein höheres göttliches, durch die Natur gegebenes
Recht wird nicht zugelassen. So auch im Völkerrecht. So-
weit wenigstens die deutsche Literatur in Betracht kommt,
wird fast durchgängig nur eine Quelle desselben
anerkannt, der Wille der Staaten; Rechte und
Rechtspflichten zwischen den Völkern, die unabhängig von
diesem Willen vorhanden wären, gibt es nicht. Hören
wir nur einige der bedeutenderen Vertreter. „Der Jurist“,
sagt *G. Jellinek*, „darf und kann keinen andern formellen
Grund des Rechtes anerkennen, als den freien Willen der
Volks- oder Staatsgemeinschaft“[2]); „auch im Völkerrecht
bleibt rechtlich der Staat nur seinem eigenen Willen unter-
worfen.“[3]) *F. v. Liszt* schreibt: „Nur die Rechtsüber-
zeugung der Staaten vermag Recht zu schaffen. Daher
sind nicht Quellen des Völkerrechts: 1. das Naturrecht im
alten Sinne, als ein über dem positiven Recht stehendes
Recht … u. s. w.[4]).“ Ähnlich *H. Triepel*: „Ist allein ein
Wille als Quelle des Rechts denkbar, so kann dieser Wille

---

[1]) *F. Paulsen*, System der Ethik⁸ (1904) I 334.

[2]) Die rechtliche Natur der Staatsverträge (1880) 3. Diese Schrift gilt immer noch als wegweisend.

[3]) Allgemeine Staatslehre³ (1914) 479.

[4]) Das Völkerrecht¹⁰ (1915) 12.

hier [im Völkerrecht] nur ein Wille von Staaten sein."[1]) Ähnlich der Engländer *L. Oppenheim:* „Daß etwas Recht ist, hängt auf dem Gebiet des Völkerrechts von der Einwilligung der Mitglieder der Staatengemeinschaft ab."[2]) Ebenso *F. Berolzheimer:* „Die Rechtsnatur des Völkerrechts kann nicht aus einer untergeordneten Autorität als Rechtsquelle abgeleitet werden, sondern nur durch die Willensübereinstimmung der Staaten"[3]). Nach *F. v. Martitz* ist das Völkerrecht „eine rechtliche Ordnung, durch gemeinsame, tatsächliche Anerkennung der beteiligten Individuen hergestellt, getragen und durchgesetzt"[4]). Nach *P. Schoen* „gilt das Völkerrecht für den einzelnen Staat lediglich vermöge seines Willens"[5]). *P. Heilborn* schreibt: „Das Völkerrecht beruht auf dem Willen der Staaten, auf ihrer freiwilligen Anerkennung seiner Normen"[6]); „In letzter Linie beruht das Recht . . . formell nicht auf dem Willen der übergeordneten Gewalt, sondern auf dem freien Willen der ihr unterworfenen Menschen, welcher die Staatsgewalt als ihr Organ zur Rechtssatzung anerkannt bezw. geschaffen hat."[7]) Wir könnten noch lange so fortfahren Doch es genüge.

Anders lauten die Grundsätze des Christentums und der christlichen Philosophie, die nichts anderes sind als die Grundsätze der Vernunft, wie sie im Gewissen der Völker sich offenbaren. Nach ihnen gibt es unabhängig von allen menschlichen Satzungen ein Naturrecht, durch welches das menschliche Zusammenleben in seinen wesentlichen Beziehungen bestimmt und gehalten wird, also eine natürliche Rechtsordnung, die in der Natur begründet ist, vom Urheber der Natur bestimmt ist und in der mensch-

[1]) Völkerrecht und Landesrecht (1899) 31.

[2]) Zeitschrift f. Internationales Recht XXV (1915) 4.

[3]) Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie III (1906) 324.

[4]) Die Kultur der Gegenwart II 8, Syst. Rechtswissenschaft (1906) 431.

[5]) Archiv f. Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie VIII (1914/5) 301.

[6]) Enzyklopaedie der Rechtswissenschaft II[6] (1904) 979.

[7]) Handbuch des Völkerrechts. Herausgegeben von Stier-Somlo. I 1 (1912) 6.

lichen Vernunft sich kundgibt. So besitzt jeder von Natur aus ein wahres Recht auf Freiheit und Leben, Ehre und Eigentum; Unterdrückung, Raub, Verleumdung, Mord sind immer und überall Unrecht, sowohl im Einzeln- wie im Völkerleben. Diese göttliche Rechtsordnung ist zugleich die Grundlage, auf welcher der ausgedehnte Bau der positiven menschlichen inner- und zwischenstaatlichen Rechtsbestimmungen ruht, durch welche jene natürliche Rechtsordnung von neuem bekräftigt und mannigfach ergänzt wird; sie alle fussen auf dem natürlichen Rechtssatz, daß man den Gesetzen des Staates gehorchen und die geschlossenen Verträge halten soll. So ruht die Völkerrechtsordnung auf der unverrückbaren Grundlage göttlicher Autorität und Sanktion, die sich im Gewissen der Völker kundgibt und von hier auch die Gewährleistung ihrer Beobachtung empfängt.[1])

[1]) Die Scholastiker haben, aufbauend auf den natürlichen Rechtsüberzeugungen der Menschheit und der wissenschaftlichen Grundlage, die Aristoteles gelegt (besonders in der Nikom. Ethik V) in einer durch Jahrhunderte fortgesetzten Arbeit eine wissenschaftlich durchaus hochstehende Rechtsphilosophie ausgebaut. Es genügt zu erinnern an verschiedene Werke des hl. *Thomas*, an *D. Soto* (De iustitia et iure), *Bannez* (Decisiones de iure et iustitia), *Molina* (De iustitia et iure), *Lessius* (De iustitia et iure), *de Lugo* (De iustitia et iure), *J. Schwarz* (Institutiones iuris publici universalis, naturae et gentium) und besonders *Suarez* (namentlich De legibus). Reiche Schätze sind hier niedergelegt, und es ist in hohem Grade zu bedauern, daß die neuere Rechtswissenschaft sie fast gar nicht kennt. Indessen ist doch festzustellen, daß man immermehr beginnt auf sie aufmerksam zu werden. Einen lehrreichen Beleg hierfür bringen wir weiter unten in den „Analekten" dieses Heftes.

Auch das Völkerrecht verdankt den Scholastikern sehr bedeutende und umfangreiche Vorarbeiten; über die wichtigsten Fragen desselben wird man bereits bei ihnen grundlegende Erörterungen finden. Der hl. *Thomas* bietet über die Gerechtigkeit des Krieges und andere Fragen sehr beachtenswerte Leitlinien. Neben ihm sind dann besonders zu nennen *Franciscus Victoria* († 1546; Relectiones theol. de iure belli; De Indis), *Molina* und der große *Suarez*. Es ist also nicht richtig, was gewöhnlich behauptet wird, daß *Hugo Grotius* die Völkerrechtswissenschaft erst begründet habe. Man braucht nur sein Hauptwerk (De iure belli ac pacis, 1625) genauer einzusehen, um bald zu

Von dieser Grundlage göttlicher Autorität und Sanktion hat sich das moderne Völkerrecht losgelöst, um sich lediglich auf den autonomen Staatenwillen zu stellen; freilich auch, um zugleich das Los alles autonomen Menschentums zu teilen, das sich von der Quelle seines Lebens und seiner Kraft lossagt, auf sich selbst, seine Schwäche, seine verdorbene Natur stellt und — haltlos in sich zusammen-

---

merken, daß er nicht nur hie und da die Scholastiker anführt, sondern sich auch sehr an sie anlehnt, mehr vielleicht, als er in der Einleitung des Werkes zugestehen will.

Ein hervorragender katholischer Vertreter der Völkerrechtswissenschaft, *H. Lammasch*, schreibt neuestens: „Schon vor dem Kriege begann die Aufmerksamkeit katholischer und auch protestantischer Kreise sich den Lehren der großen Schriftsteller des Mittelalters über das Völkerrecht und insbesondere über das Kriegsrecht zuzuwenden. Die Tradition, die *Hugo Grotius* als den Vater des Völkerrechts ansieht, wurde nicht mehr ganz uneingeschränkt hingenommen... *Pillet* hat in der Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Werke Les fondateurs du Droit international (Paris 1904) offen bekannt, in welchem Irrtume er sich bis zu einem zufälligen Anlasse befand, der ihn nötigte, sich in ein paar alte theologische Foliobände zu versenken, und fährt fort: ‚Allerdings hat das Völkerrecht im Laufe der Zeiten neue Probleme erfaßt und Schwierigkeiten aufgefunden, die man in seinen Anfängen nicht vermutete; aber ich sehe nicht, daß es sich in Bezug auf seine Grundideen sehr bereichert hätte und daß die Wissenschaft, die heute an unseren Universitäten gelehrt wird, merklich emporgewachsen sei über jene, die sich vor vier oder fünf Jahrhunderten in den gewölbten Hallen der Klöster verbarg‘ ... Soll es [dieses Urteil] in der gelehrten Welt und von dieser aus im Publikum Glauben finden, so muß es durch Nachweise aus jenen Lehren belegt werden, die in mitunter nicht allzu klassischem Latein in jenen wurmstichigen und unhandlichen Bänden niedergelegt sind, die auf verstaubten Regalen unserer Bibliotheken sich ungestörter Ruhe erfreuen. Diesen Nachweis zu erbringen, ist eine Ehrenpflicht des Katholizismus, die er sich nicht sollte völlig von der Carnegiestiftung in Amerka entreißen lassen, welche die Herausgabe einzelner dieser Werke bereits in Angriff genommen hat. Unsere Leogesellschaft hat dies erkannt und will sich dieser Aufgabe unterziehen“[1]).

---

[1]) Katholische Vorboten des Völkerrechts. Kultur; Jahrb. der Österr. Leo-Gesellschaft, 1917.

bricht. So auch hier. Das Völkerrecht ist nun nicht allein seiner höheren Würde und seiner tieferen Gedanken entkleidet. Noch mehr, es sind ihm damit auch die sicheren Grundlagen weggezogen. Mit dem Verlassen der christlichen Prinzipien eines natürlichen, göttlichen Rechtes und einer gottgegebenen Verpflichtung hat die Völkerrechtswissenschaft auch die Fähigkeit verloren, im Schosse der Menschheit Recht und Ordnung zu begründen. Sie teilt damit wieder das Los aller modernen Wissenschaft, soweit sie sich von der überweltlichen Ordnung losgelöst hat: der Abfall von Gott und Überwelt ist zugleich der Abfall vom Beruf aller wahren Wissenschaft, die großen Wahrheits- und Lebensgüter der Menschheit zu bewahren, sie hat damit aufgehört, ein segenspendender Kulturfaktor zu sein und ist verurteilt, kulturelle Verarmung, sogar Entartung zu schaffen.

II. Ist es nun richtig, daß die philosophischen Prinzipien der modernen Rechtswissenschaft unfähig sind, dem Völkerrecht sichere Grundlagen zu bieten, daß sie es im Gegenteil in hohem Grade zu gefährden geeignet sind? Es kann nicht zweifelhaft sein. Wir wollen nur auf drei Punkte hinweisen, die das mehr als andere zeigen und auch in der Völkerrechtsliteratur lebhaft besprochen werden.

1. Die wesentlichste Eigenschaft jedes Rechtes ist offenbar die, daß es verpflichtet. Ohne Verpflichtung gibt es keine Rechtspflicht und ohne Rechtspflicht kein Recht; kein Volk kann ein Recht auf sein Territorium haben, wenn nicht andere Völker die Pflicht haben, es zu schonen. Wie kann es nun für die Staaten eine rechtliche Verpflichtung geben, die Rechte anderer zu wahren, wenn ihr eigener Wille die alleinige Quelle alles Völkerrechts ist? Der eine Staat kann den andern nicht verpflichten, weil jeder souverän ist; sich selbst aber kann der Staat noch weniger verpflichten. Denn Selbstverpflichtung ist ein glatter Widerspruch. Jeder kann sich wohl selbst etwas „vorschreiben“ in dem Sinne, daß er sich einen festen Vorsatz macht, er kann einem andern eine Zusage machen, die er dann vermöge des höhern Moralgesetzes zu halten verpflichtet ist; aber er kann sich nicht selbst verpflichten,

eine eigentliche Verpflichtung kann nur durch einen höhern Willen auferlegt werden, dem man unterworfen ist und der wirksam binden kann. Der eigene Wille aber kann nicht über sich selbst stehen, er kann sich auch nicht binden, weil er ja im nächsten Augenblicke diese „Bindung" ebenso wieder lösen kann; ein wirkliches Gebundensein war es also nicht. Wäre demnach der Staat die einzige Quelle des Völkerrechts, so brauchten seine Lenker sich nicht mehr zur Anerkennung fremder Rechte verpflichtet zu halten. Es fehlt nicht an solchen, welche diese Folgerung ausdrücklich ziehen. So schreibt *A. Lasson:* „Zwischen den Staaten als souveränen Wesen ist ein eigentlicher Rechtszustand nicht möglich"; „der Staat behält sich vor, das Völkerrecht zu beobachten oder nicht, je nachdem er es in seinem Interesse findet"[1]; „Tragen deshalb die Regeln des Völkerrechts zuweilen auch die Form von Rechtssätzen, so sind sie doch dem Inhalt und der Form der Verpflichtung nach durchaus von anderer Art. Sie sind Klugheitsregeln, nicht Rechtsgebote."[2] Ähnlich behauptet *L. Gumplowicz,* daß das Völkerrecht kein Recht sei, „weil ihm die wesentlichsten Merkmale des Rechts fehlen. Es fehlt ihm nämlich die höhere Gewalt, die kraft ihrer Autorität das Recht als Gesetz verkündet"[3]). So äußern sich manche; aber doch wenige. Gewöhnlich sucht man nach einer Art, wie man dennoch eine Verpflichtung konstruieren könne.

G. Jellinek, seinerzeit eine Zierde der Wiener Universität, bemüht sich in seiner noch immer führenden Schrift „Die rechtliche Natur der Staatsverträge" (1880) zu zeigen, daß sich der Staat zur Haltung des Völkerrechts wirklich selbst verpflichte. „Die ganze juristische Existenz des Völkerrechts", schreibt er, „hängt von dem Nachweise ab, daß der Staat durch seine Normen sich selbst verpflichten kann, daß es möglich ist, daß Verpflichtender und Verpflichteter in einer Person existieren

---

[1]) Rechtsphilosophie (1882) 394, 405.

[2]) Prinzip und Zukunft des Völlkerrechts (1871) 49.

[3]) Allgemeines Staatsrecht² (1897) 414.

können"[1]). Zu diesem Zwecke weist er zunächst auf die Ethik *Kants* hin, nach der ja auch die eigene Vernunft selbst uns die sittliche Verpflichtung auferlege: „Die moderne Ethik ist aufgebaut auf dem Grunde der Autonomie"[2]; „die Selbstgesetzgebung der Vernunft hätten die politischen und naturrechtlichen Schriftsteller der vorkantischen Epoche ebenso unmöglich gefunden wie die Selbstbindung des Staates an seine Gesetze ... Der Wandel der ethischen Theorie von der Pflicht muß daher notwendig den der juristischen zur Folge haben"[3]. Ja, wenn nur nicht die kantische Ethik an ganz derselben Unmöglichkeit scheitern würde, daß nämlich der Mensch durch seine eigene Vernunft sich verpflichte. *Kant* und *Jellinek* verwechseln hier zwei sehr verschiedene Rollen, die des Gesetzgebers und die des Gesetzverkünders. Die eigene Vernunft sagt uns allerdings, daß wir etwas tun müssen, aber deshalb m a c h t sie nicht die Verpflichtung, sondern stellt uns dieselbe nur erkennend vor, setzt dieselbe also als schon bestehend voraus; sie verpflichtet ebensowenig durch sich selbst, wie der Ausrufer, der eine Verordnung verkündet. — *Jellinek* will für seine Behauptung auch wirkliche Tatsachen von staatlicher Selbstverpflichtung aufweisen; sie sollen vorliegen „am reinsten in den Akten, durch welche die Staatsgewalt ihre bisherige staatsrechtliche Stellung aus freiem Entschlusse ändert, also hauptsächlich in den Fällen, wo ein unbeschränkter Souverän erklärt, die Gesetzgebung in Zukunft nur mit Zustimmung anderer auszuüben"[4]. Aber in dem letzten Falle kann die Selbstbindung nur darin bestehen, daß eine teilweise Entäußerung der eigenen Machtvollkommenheit stattfindet; ist diese Selbstentäußerung geschehen, dann ist allerdings der Souverän verpflichtet, sich daran zu halten, aber nicht weil er selbst dazu sich verpflichtet, sondern wegen des über ihm stehenden Rechtsgesetzes, daß man veräußerte Güter,

---

[1]) Staatsverträge 7.

[2]) Staatsverträge 14.

[3]) Allgemeine Staatslehre³ (1914) 480 f.

[4]) Staatsverträge 19.

die einem nicht mehr gehören, auch nicht mehr sich aneignen darf. Ähnliches ist von anderen Bestimmungen der Staatsverfassung zu sagen, in denen Untertanen Rechte gegeben werden; solange die Verfassung besteht, müssen sie von den Organen des Staates beobachtet werden, für die gesetzgebende Gewalt selbst aber besteht keine Selbstbindung, da sie ihre Bestimmungen wieder ändern kann.

P. Heilborn sucht in ähnlicher Weise die Rettung in der Selbstverpflichtung: „Die Möglichkeit der Selbstverpflichtung des freien, verfügungsfähigen Menschen, d. h. die Verpflichtungskraft seines eigenen Willens, ohne daß eine übergeordnete Rechtsordnung dazu käme und sagte: nun sollst du verpflichtet sein — ist die Grundlage allen Rechts. Das zeigt sich, sobald Menschen oder Verbände zusammenkommen, um etwas Neues zu schaffen. Man denke an den Ursprung der Eidgenossenschaft und an den der Vereinigten Staaten von Amerika[1].“ Als ob es selbstverständlich wäre, daß hier eine Selbstverpflichtung vorliege; es handelt sich um Vereinbarungen, die zwar von den Vereinbarenden eingegangen werden, aber alle verpflichtende Kraft vom Naturrecht empfangen.

Es muß also dieser Versuch, auf dem Grunde der Staatenwillen ohne Naturrecht eine Verpflichtung herzustellen, als ganz mißlungen bezeichnet werden.

So will denn *Triepel* in seinem angesehenen Werk „Völkerrecht und Landesrecht“ (1899) von dieser Lösung nichts wissen. „Einen Rechtssatz“, sagt er „der nicht als Macht über den Subjekten steht, an die er sich wendet, kann ich mir nicht denken“. So versucht er also, eine Macht über den Einzelstaaten zu konstruieren, und glaubt sie in dem Gemeinwillen aller Staaten zu finden: „Nur ein zu einer Willenseinheit durch Willensvereinigung zusammengeflossener Gemeinwillen mehrerer Staaten kann die Quelle von Völkerrecht sein.“ Dieser Gemeinwille soll auch verhindern, daß ein Einzelstaat der eingegangenen Verpflichtung einseitig sich entledige: „es ist eben nicht

---

[1]) Handbuch des Völkerrechts. Herausgegeben von *Stier-Somlo* I 2 (1912) 7.



bloß der eigene Wille, der den Staatswillen im Völkerrechtssatz bindet."[1]) Aber auch so geht es offenbar nicht. Der genannte Gemeinwille ist nichts als die Summe der Einzelwillen, besteht also aus dem Willen des eigenen Staates, der ihn nicht verpflichten kann, und aus den Willen der fremden Staaten, die ihn ebensowenig verpflichten können, weil sie ihm gleichgestellt sind. So muß sich auch *Triepel* gefallen lassen, daß nun wieder *Jellinek* seine Lösung mit der Bemerkung verwirft: „Alle Versuche, die Geltung des Völkerrechts auf eine über den Staaten stehende Rechtsquelle zurückzuführen, sind mißlungen"[2]).

Wollte man vielleicht endlich darauf hinweisen, daß ja die Staaten Verträge eingegangen sind, daß „das Recht vereinbart wird"[3]), daß „der Vertrag auch im Völkerrecht die Bedeutung des Gesetzes hat"?[4]) Diese Lösung wäre wohl gut, aber leider ist sie für den Rechtspositivismus unmöglich geworden. Denn woher hat denn der Vertrag seine rechtliche Verpflichtungskraft? Etwa wieder vom Staat? Nein, sagt man, von der Gewohnheit, es ist „Gewohnheitsrecht", daß man die Verträge halte. Und woher hat dann der Rechtssatz, daß man sich an das menschliche Gewohnheitsrecht halten soll, seine Geltung? Man wird nicht wieder antworten „auch aus Gewohnheit". Und so wären wir am Ende. Nein, der letzte Grund ist das Natur- und göttliche Recht, das gebietet, Verträge zu halten. Aber dieses Recht wird eben nicht anerkannt.

Also alle Versuche, mit Ablehnung des Naturrechtes eine Völkerrechtsverpflichtung zu retten, sind vergeblich. Es muß dabei bleiben, daß dem Völkerrecht durch die positivistischen Rechtsgrundsätze die wesentlichste Grundlage entzogen ist, daß es ein Bau auf Sand ist, jederzeit des Einsinkens gewärtig.

2. Mit dem Gesagten hängt nun eine zweite Folgerung zusammen, die geeignet ist, die Sicherheit des

---

[1]) Völkerrecht 78 f, 32, 88.

[2]) Staatslehre 479.

[3]) *v. Liszt*, Das Völkerrecht[10] (1915) 8.

[4]) *Berolzheimer*, Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie III (1906) 323.

Völkerrechts vollständig in Frage zu stellen. Wenn die völkerrechtlichen Verpflichtungen nur von der Anerkennung der Staaten herkommen, so bestehen sie für den Einzelstaat nur solange, als er will; wenn er seinen Willen zurückzieht, hört die Rechtsverpflichtung, wenn sie einmal da war, für ihn auf; er begeht kein Unrecht mehr. Selbstverständlich; „der Staat", so werden wir folgerichtig belehrt, „kann [ja] nicht unrecht handeln, denn er kann nur das Recht wollen"[1]). Er kann sich also an die Rechtssatzungen, daß die Unabhängigkeit neutraler Staaten gewahrt, daß die vereinbarten Seekriegsbestimmungen beobachtet werden müssen, solange halten, als es seinen Interessen entspricht; wenn das nicht mehr der Fall ist, kann er sich davon dispensieren. Eine für das Völkerrecht geradezu tötliche Konsequenz. Begreiflich, daß sie seinen wissenschaftlichen Vertretern Sorge bereitet. „Wenn jeder Rechtssatz", schreibt *Triepel*, „seine Geltung für den Staat verliert, der sich einseitig von ihm lossagt, dann bleibt von einem Völkerrecht überhaupt nichts übrig."[2]) Leider ist sein eigener oben angeführter Versuch, sich dieser Konsequenz zu entziehen, mißlungen. Andere geben dieselbe ausdrücklich[3]) oder stillschweigend zu; beeilen sich aber hinzuzufügen, daß diese Selbstdispensierung nicht so sehr zu fürchten sei, weil sie den Staaten durch ihre eigenen Interessen verboten werde; „denn der Staat bringt sich um sein Ansehen und das Vertrauen anderer Staaten"[4]), „die Garantien für die Beobachtung der völkerrechtlichen Normen bieten die öffentliche Meinung"[5]) u. s. w. Damit wäre die obige Konsequenz nicht in Abrede gestellt, daß, wenn der Einzelstaat von der Verpflichtung sich entbindet, dieselbe tatsächlich aufhört, sondern nur gesagt, daß es die Klugheit rate, das nicht oder nicht oft zu tun; und damit wäre weiter gesagt, daß die Ständigkeit des Völker-

---

[1]) *H. Kelsen*, Hauptprobleme der Staatsrechtslehre (1911) 246.

[2]) Völkerrecht u. Landesrecht 89.

[3]) *P. Schoen* nennt „die angegebene Überzeugung zweifellos „richtig". Archiv f. Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie VIII (1914/15) 302.

[4]) *P. Schoen* a. a. O.

[5]) *P. Heilborn*, Enzyklopädie der Rechtswissenschaft II[6] (1904) 979.

rechts nicht so sehr auf rechtlicher Grundlage, als vielmehr auf Nützlichkeitserwägungen beruht. Aber bieten wenigstens diese Rücksichten eine genügende äußere Gewähr? Die traurigen Erfahrungen dieses Weltkrieges beleuchten diese Frage in grellem Lichte. Wenn in einer Zeit das Völkerrechtsbewußtsein getrübt ist und die Ansicht herrscht, daß nicht eine vom menschlichen Willen unabhängige Gerechtigkeit, sondern nur souveräne Entschließungen der Staaten Recht und Unrecht machen, dann ist wohl sehr zu fürchten, daß gerade im Augenblick des Hochganges der selbstischen Interessen, wo die Kraft des Völkerrechts sich erproben sollte, dieselbe ganz versagt und man rücksichtslos über das Recht hinwegschreitet, um zu Macht und Erfolg und zu neuen Tatsachen zu gelangen, die dann ohnehin einen „neuen Rechtsstand" begründen werden.

Man wird nicht fehlgehen, wenn man ein Zeichen für die sehr verringerte Einschätzung völkerrechtlicher Bestimmungen in der jetzt herrschenden juristischen Ansicht erblickt, daß alle zwischenstaatlichen Vereinbarungen stillschweigend die berühmte Klausel enthalten sollen „*rebus sic stantibus*", daß sie also nur solange verpflichten, als die Umstände sich nicht ändern; wobei selbstverständlich die Entscheidung darüber, ob die Umstände sich geändert haben, dem interessierten Staate selbst zusteht. Wenn auch diese Klausel für außergewöhnliche Fälle Anwendung finden kann, wo die Sachlage eine ganz wesentliche Verschiebung erfahren hat, so kann doch kein Zweifel sein, daß die Ansicht von der allgemeinen Geltung derselben eine sehr geringe Meinung von der Unverletzlichkeit völkerrechtlicher Verträge enthält und dieselbe ganz der Willkür der Staaten überantwortet. Mit Recht sagt ein sehr ernster Vertreter der Völkerrechtswissenschaft, daß so „der Machiavellismus durch das Hintertürchen der Clausula rebus sic stantibus hereingeführt wird" und „die Anerkennung eines solchen Rechtes die Staaten zu leichtfertigem Spiele mit der Vertragstreue verleiten würde". Und doch: „Die Geltung der Klausel ist zur communis opinio in der Theorie des Völkerrechts geworden. Viele haben sogar ihre Herkunft aus dem Zivilrecht vergessen und halten sie für eine Besonderheit des Völkerrechts, aus dessen Eigennatur sie sie ableiten wollen."[1])

---

[1]) *H. Lammasch*, Vertragstreue im Völkerrecht? Österreichische Zeitschrift f. öffentliches Recht II (1915/16) 10, 27, 14.



3. Noch auf ein Drittes sei kurz hingewiesen. Wenn das Völkerrecht nur vom Willen der einzelnen Staaten herzuleiten ist, so besteht es nur so weit, als die gegenseitigen Rechtsbestimmungen der Staaten, die der Völkerrechtsgemeinschaft angehören, reichen, sei es durch ausdrückliche Vereinbarungen, sei es durch Gewohnheiten im gegenseitigen Verkehr; ein allgemeines Völkerrecht, auf das alle Völker Anspruch haben, gibt es dann nicht mehr. Die Folgerung wird auch meistens anerkannt. „Da Völkerrecht", schreibt *Triepel*, „nur aus Vereinbarung entstehen kann und eine Vereinbarung, bei der sich sämtliche existierende Staaten beteiligt hätten, nicht nachzuweisen ist, so kann es ein allgemeines Völkerrecht im Sinne eines alle vorhandenen Staaten gleichmäßig beherrschenden nicht geben." Und er glaubt, daß dieser Satz „seitens der modernen ‚positivistischen' Völkerrechtstheorie allgemein anerkannt wird"[1]). Also halbzivilisierte Völker können, solange sie nicht der Völkerrechtsgemeinschaft beigetreten sind, keine völkerrechtlichen Ansprüche erheben; noch weniger werden das die sogenannten Naturvölker tun können. „Naturvölker", sagt *F. v. Martitz*, „gehören dem internationalen Verbande nicht an. Aus den Regeln, die für den rechtlichen Verkehr innerhalb der Staatengesellschaft hergebracht sind, können sie Rechtsansprüche für sich nicht herleiten. Die Jagdreviere und Weidebezirke, in denen sie hausen, sind völkerrechtlich herrenlos."[2]) Daß so das rechtliche Gewissen diesen Völkern gegenüber in hohem Grade verdunkelt werden und gegebenen Falls zu verwerflichen Ungerechtigkeiten gegen sie führen muß, bedarf keines weiteren Beweises. Betreffs des Papstes wird dann auch die Konsequenz gezogen: „Es fehlt dem Papst das Staatsgebiet wie das Staatsvolk und damit die Staatsgewalt. Alle die Eigentümlichkeiten seiner bevorrechteten (quasi internationalen) Stellung vermögen das Fehlen dieser Merkmale nicht zu ersetzen. Daher stehen die von den Mächten mit dem Papst geschlossenen Ver-

---

[1]) Völkerrecht und Landesrecht 84 f.

[2]) Die Kultur der Gegenwart II 8 (1906) 428.

träge (Konkordate) nicht unter den Regeln des Völkerrechts; daher hat ferner der Papst keinerlei völkerrechtliche Ansprüche, insbesondere keinen Anspruch darauf, zu den Staatenkongressen geladen zu werden."[1])

Diese Punkte, welche wir hervorgehoben haben[2]), zeigen wohl zur Genüge, daß die Loslösung von dem gottgesetzten Fundament des Naturrechts ganz ungeeignet ist, dem Völkerrecht sichere Grundlagen zu geben, wohl aber sehr geeignet ist, dasselbe vollständig zu untergraben.

III. Es könnten noch viele Einzelbelege dafür beigebracht werden, daß die modernen rechtsphilosophischen Grundsätze das völkerrechtliche Bewußtsein schwer schädigen und in ihrer weiteren Auswirkung zu einer völligen moral-rechtlichen Prinzipienlosigkeit und zu einer materialistischen Gleichsetzung von Recht und Macht führen.

Im vorigen Jahre hielt Prof. *P. Eltzbacher,* damals Rektor der Handels-Hochschule in Berlin, seine Rektoratsrede über das Thema „Totes und lebendes Völkerrecht"[3]). Er entwickelt darin seine Theorie, die sich ungefähr in die Worte fassen läßt: Völkerrecht ist alles, was man dazu macht oder gewaltsam durchsetzt; und wird später das Gegenteil eingeführt oder erzwungen, so ist eben das auch Völkerrecht. Es ist nach ihm nicht notwendig, daß alle Staaten beistimmen; es braucht nur durchgesetzt zu werden: „Man ist der Ansicht, daß die völkerrechtliche Vereinbarung ihrem Wesen nach nur die Staaten bindet, die ihr zugestimmt haben. Diese Ansicht ist unzutreffend ... Bei der Entstehung des neuen Rechtes müssen nur so viele zustimmen, wie erforderlich sind, um einen genügenden Druck auf die andern

---

[1]) *F. v. Liszt,* Das Völkerrecht[10] (1915) 50.

[2]) Es ließe sich selbstverständlich noch auf manches andere hinweisen. Auch darauf, daß, wenn alle Verbindlichkeit des Völkerrechts lediglich von den Einzelstaaten herrührt, dann dasselbe nichts anderes mehr ist, als Staatsrecht der einzelnen Staaten, so daß kein wesentlicher Unterschied mehr besteht zwischen „Völkerrecht" und „Landesrecht", sondern nur der, daß jenes die zwischenstaatlichen, dieses die innerstaatlichen Beziehungen zum Gegenstande hat, ohne einen innern formellen Unterschied. Doch ist dieser Punkt, der gegenwärtig in der juristischen Fachliteratur viel besprochen wird, für unsere Zwecke von geringer Bedeutung.

[3]) Als Broschüre unter demselben Titel erschienen 1916.

auszuüben. Als in Portugal das Königtum durch die Republik ersetzt wurde, da waren damit durchaus nicht alle Portugiesen einverstanden, aber die Zahl und Macht der einverstandenen genügte, um die Änderung der Verfassung durchzudrücken. Das gilt auch für das Völkerrecht" (9). Also Recht ist Macht. Es genügt, daß eine übermächtige Partei, Nation oder Staatenverbindung mit etwas aufräumt oder etwas erzwingt, so ist das wahres Recht und Völkerrecht geworden. Ja, das Werk jeder Revolution ist wahres Recht. „Zuweilen entsteht ungeschriebenes Recht auch plötzlich, durch Revolution, eine Verschiebung der Machtverhältnisse führt in kurzer Zeit zur Entstehung neuen Rechts" (11). Damit ist das Recht in die Hände eines groben Materialismus gefallen und allen idealen Charakters entkleidet. Sind die Gedanken auch folgerichtig? Wenn alles das Recht ist, was die Staaten dazu machen, warum nicht? Warum soll nicht der stärkere Teil dem schwächeren seinen Willen aufdrängen dürfen? Recht ist das, was dazu bestimmt wird von einer Macht, die es vermag, das ist ja schließlich der Grundsatz, auf den der Rechtspositivismus hinauskommt. Betreffs der gegenwärtigen Lage des Völkerrechts zeigt *Eltzbacher*, wie das alte Völkerrecht nun tot, dafür aber ein neues entstanden sei. Das haben die Rechtsverletzungen selbst getan. Die zahllosen Überschreitungen des alten Völkerrechts während des Krieges — die einen fingen an, die anderen übten dann Repressalien — haben dieses begraben und die neue Praxis zum Recht erhoben; es ist revolutionär entstandenes Recht. „Wenn künftig noch ebensolche Handlungen stattfinden, so sind es keine Rechtsverletzungen mehr, sondern rechtmäßige Handlungen, Anwendungen des neuen Rechts" (44). Der kurze Inbegriff der neuen Umgestaltung ist der: wir haben „eine neue Kriegführung, bei welcher der Krieg nicht mehr gegen die feindliche Waffenmacht allein, sondern gegen das ganze feindliche Volk geht" (53); deshalb ist nun alles erlaubt, was geeignet ist, „die feindliche Volkskraft zu brechen" durch Entziehung des Menschenmaterials, durch Vernichtung feindlichen Eigentums, durch Absperrung der Lebensmittel und alles, was in den unheimlich weiten Rahmen von Handlungen gehört, „die dazu dienen sollen, die seelischen Grundlagen der feindlichen Kriegführung zu erschüttern" durch Verbreitung von Angst und Schrecken, durch „Beschießung unverteidigter Küstenstädte", „Abwerfen von Bomben aus Luftschiffen und Flugzeugen ohne Einschränkung" (67) usw. Trotz schwächlicher Einschränkungen, die *Eltzbacher* zu machen sucht, wird also nach ihm alles, was nur immer die Erfindungsgabe von Haß und Grausamkeit ersinnen kann, um den Gegner

zu vernichten, in Zukunft Völkerrecht sein. Alle Maßstäbe höherer Art sind damit abhanden gekommen, wir stehen mitten im Völkerrecht der Raubtiere. Man wird *K. Strupp* rechtgeben müssen, wenn er über die Schrift sagt: „Ich zweifle, ob nicht die Ausführungen des Verfassers, wären sie richtig, viel eher geeignet wären, das zwischenstaatliche Recht zu diskreditieren, als es die schlimmsten Angriffe der juristischen wie unjuristischen Laien auf diesem Gebiet zu tun vermögen. Denn wenn Eltzbacher, davon ausgehend, daß auf revolutionärem Wege Rechtsvorschriften ins Gegenteil verkehrt, daß aus rechtswidrigen Normen durch wiederholte Übung rechtsgemäße werden können, zur Anerkennung eines durch den Krieg um- und neugebildeten Völkerrechts gelangt, wenn er nahezu alle von unsern Feinden begangenen Völkerrechtswidrigkeiten, vor allem die Luftüberfälle auf unverteidigte Städte, den Aushungerungskrieg und die wirtschaftlichen Maßnahmen, wie sie von England und, ihm folgend, von den übrigen Ententegenossen getroffen sind, als ursprünglich rechtswidrig, heute aber als rechtsgemäß geworden bezeichnet, so ist dieser gutgemeinte Rettungsversuch derart, daß ich, wäre er richtig, das tun würde, wozu kein spöttisches Lächeln, kein höhnisches Wort der Völkerrechtsleugner mich bewegen könnte, daß ich dem Völkerrecht, dem ich aus Beruf und Neigung meine Dienste geweiht, zur selbigen Stunde und für alle Zeiten absagen würde.“[1])

Eine ähnliche Unterordnung von Moralität und Recht unter Macht und Interesse finden wir in einer neueren Schrift *C. Kaufmanns*[2]). Das letzte Wort des Buches drückt „als spezifisches Gerechtigkeitsprinzip“ im Völkerrechtsleben der Staaten den Satz aus: „nur wer kann, darf“ (231); das will beim Verf. soviel heißen, wie „alles, was man kann, darf man“. Nach ihm „muß der Staat über seinen Verträgen stehenbleiben“ (181), denn „das völkerrechtliche Vertragsrecht hat seine Grenze an den Interessen der Staaten“ (182). „Soweit inhaltlich auch die Bindung gehen mag, die ein Staat eingeht, zuletzt muß doch immer der Staat sich selbst der Nächste bleiben, zuletzt muß doch immer sein Wille, sein Interesse das maßgebende bleiben“ (179). Nach ihm „stellt sich der siegreiche Krieg als Bewährung des Rechtsgedankens, als die letzte Norm heraus, die darüber entscheidet, welcher der Staaten Recht hat“ (153). Noch mehr. Sonst gehen die völkerrechtlichen

[1]) Lebendes und totes Völkerrecht. Zeitschrift f. Internat. Recht XXVI (1916) 478 f.

[2]) Das Wesen des Völkerrechts und die Clausula rebus sic stantibus (1911).

Bemühungen ernster Männer dahin, Frieden und geordnetes Zusammenleben unter den Völkern herzustellen und zu erhalten. Dafür hat ein Vertreter des Machtgedankens im Völkerrecht wie *Kaufmann* wenig Sinn. „Diese ‚Sekurität'", schreibt er, „die den modernen Kulturmenschen so weitgehend umgibt, ist für das Leben der Staaten notwendig an enge Grenzen gebunden; sonst würde ja auch die Geschichte alle Irrationalität und allen Reiz verlieren, und alles Streben, Wagen und Gewinnen aus dem Leben der Staaten schwinden müssen" (231). Ja, der siegreiche Krieg ist ihm sogar das soziale Ideal. „Der siegreiche Krieg ist das soziale Ideal ... Im Kriege offenbart sich der Staat in seinem wahren Wesen, er ist seine höchste Leistung, in dem seine Eigenart zur vollsten Entfaltung kommt" (146). — Solche Grundsätze, welche den Staatenverkehr von aller Sittlichkeit und allem Recht loslösen, sind wohl sehr geeignet, die schwersten Völkererschütterungen hervorzurufen.

Die vorgebrachten Gedanken *Kaufmanns* decken sich mit den Grundsätzen, die ein in den letzten Jahren vielgenanntes Buch des Generals *F. v. Bernhardi* zum Ausdruck bringt[1]), nur daß hier noch rückhaltloser an vielen Stellen ausgesprochen wird, daß Kraft und Macht höchstes Recht sind und daß der Kraftmesser, der Krieg, der Entscheider über Recht und Unrecht ist.

Beiden genannten Büchern sieht man es deutlich an, daß sie aus der Schule *H. v. Treitschkes*, des beredten und rücksichtslosen Verteidigers der Machttheorie des Staates und ihrer machiavellistischen Politik, hervorgegangen sind. Für *Treitschke* ist Machiavelli „der gewaltige Denker". „Es wird immer", schreibt er, „Machiavelli's Ruhm bleiben, ... daß er zum ersten Mal klar ausgesprochen hat: der Staat ist Macht." „Das ist Wahrheit; und wer nicht männlich genug ist, dieser Wahrheit ins Gesicht zu sehen, der soll seine Hände lassen von der Politik."[2]) „So ist also für seine Macht zu sorgen die höchste sittliche Pflicht des Staates .. Die Christenpflicht der Aufopferung für etwas Höheres ist für den Staat gar nicht vorhanden, weil es über ihn hinaus in der Weltgeschichte gar nichts gibt." „Als höchstes Gut für ihn gilt immer, sich selbst zu behaupten: das ist für ihn absolut sittlich." Mit machiavellistischer Frivolität spricht er es aus, daß der Staat gegebenen Falles ruhig über die Gebote der Sittlichkeit hinwegschreiten dürfe: „Es gibt leider unzählige Fälle im Staatsleben wie im Leben des einzelnen, wo die Anwendung von ganz reinen

---

[1]) Deutschland und der nächste Krieg (1912).

[2]) Politik. Herausgegeben von *M. Cornicelius* I² (1899) 89, 91.

...st sich ein an sich sitt-
...erreichen, so sind diese vor-
...ner und unbequemer zum Ziele
...ollision der Pflichten, mit ganz reinen
...Mensch durch das Leben gegangen". „Der
... nicht das Recht, sich die Hände zu wärmen
...chenden Trümmern seines Vaterlandes mit dem be-
...llen Selbstlob: ich habe nie gelogen; das ist die Tugend
des Mönches."[1])

Die Schrecken des Weltkrieges werfen tiefe, finstere Schatten auf diese Grundsätze, sie stehen als furchtbare Anklage da, zu welchen Erschütterungen und Vernichtungskämpfen der Völker solche Prinzipien einer entsittlichten Machtpolitik führen müssen. *F. v. Foerster* bemerkt in einem Vortrage über „Staat und Sittengesetz", gehalten in der Urania in Wien am 9. März 1915: Bernhardis Buch „ist von der englischen Regierung in hunderttausenden Exemplaren verbreitet und der Eindruck hervorgerufen worden, als ob Bernhardis Gedanken deutsche Gedanken wären, während es undeutsche Gedanken sind, die mit unserem besten Geiste nichts zu tun haben". Ferner: „Die Oxforder Professoren haben in ihrem Buche ‚Warum wir im Krieg stehen' ein ganzes Kapitel Treitschke gewidmet und daraus das Recht abgeleitet, den Weltkrieg Deutschland in die Schuhe zu schieben. Das ist natürlich englische Heuchelei. England hat eine durchaus skrupellose Praxis in der Weltpolitik eingeführt und brauchte durchaus nicht in die Schule Bismarcks und Treitschkes zu gehen.. Ich möchte meinen heutigen Vortrag als einen Protest dagegen betrachten, daß etwa die Treitschke und Bernhardis das letzte Wort des deutschen politischen Denkens seien."[2])

Aber man wird auch sagen müssen, daß sich solche Gedanken von selbst ergeben, wenn man den Staat zum autonomen Produzenten des Völkerrechts macht, der keine höhere Rechtsnorm anzuerkennen braucht als seinen Willen, der durch seine Machtinteressen bestimmt wird.

Es ist nun allerdings wahr, daß man, wenn man auch den Staatswillen als alleinige Rechtsquelle anerkennt, dennoch nicht selten hinzufügt, daß der Staat nicht willkürlich vorgehen könne, sondern an höhere Normen gebunden sei. Man spricht davon, daß es für ihn „ob-

[1]) A. a. O. 100 f, 105 f, 110.
[2]) Reichspost Nr. 120, 1915.

jektive Normen" gebe, die „auch dem Staat unantastbar gegenüberstehen", „der Willkür entrückt sind", „aus der Natur des Staates" sich ergeben u. s. w. So *Jellinek*, *v. Holtzendorff* und andere. Man nennt sie auch ethische Normen. Es schweben dabei unverkennbar jene Vernunftgesetze vor Augen, welche die christliche Philosophie Naturrecht nennt. Aber man beeilt sich hinzuzufügen, daß diese Normen in keiner Weise Rechtsnormen sind! „Es ist kein Naturrecht etwa", sagt *Jellinek*, „welches den Staat in diesen Fällen bindet, denn die objektiven Momente . . . haben unabhängig vom Staatswillen überhaupt keine rechtliche Natur."[1]) Indes welche Bedeutung sollen diese sittlichen oder objektiven Normen noch haben, wenn sie keine Rechtsnormen sein, kein „Recht" und „Unrecht" schaffen dürfen? ja wenn ihnen, wie nicht selten ausdrücklich behauptet wird, die menschlichen Rechtssatzungen widersprechen dürfen, ohne daß sie ihre Rechtskraft verlieren? „Der souveräne Staat", so hören wir, „kann begrifflich an keinen Satz gebunden sein, an den er nicht gebunden sein will; selbst eine Norm, die er bei objektiver Prüfung als eine der Natur der Sache entsprechende anerkennen muß, kann er formal zu Recht als eine für ihn bindende ablehnen."[2]) Wie sollen diese angeblich höheren Normen etwa noch verbieten, daß ein Staat einen feierlich eingegangenen Vertrag breche oder einen ungerechten Krieg beginne? Doch nur, indem sie sagen, daß sonst ein schweres Unrecht geschieht, daß jene Völker heilige Rechte haben, die nicht verletzt werden dürfen. Nun soll es aber falsch sein, daß diese Normen Recht oder Unrecht machen. Welche Bedeutung haben sie dann noch? Entweder ist es so, wie sie sagen, daß Völkerrechte verletzt werden, dann besteht unabhängig vom Staatenwillen ein Völkerrecht, oder es ist nicht so, dann sind diese Normen Täuschung. Im besten Falle werden sie zu blassen Ideen und Idealen, denen man nachstreben soll,

---

[1]) Staatsverträge 49.

[2]) *P. Schoen*, Archiv f. Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie VIII (1914/5) 290.

zu ästhetischen Regeln ohne reelle Kraft und Bedeutung. „Leere Schemen" nennt sie *Jellinek*, „die Fleisch und Blut erst durch den schöpferischen Willen des Staates erhalten"[1]). — In der Atmosphäre des Rechtspositivismus können die sittlichen Vernunftgesetze der Gerechtigkeit nicht gedeihen.

Aber eines ist hier sehr beachtenswert. Es ist die Tatsache, daß man zuerst das Naturrecht zurückweist[2]), dann aber, wo man sich von Folgerungen bedroht sieht, die unannehmbar sind, plötzlich genötigt ist, zum Naturrecht die Zuflucht zu nehmen. Oder ist es nicht offenbarstes Naturrecht, wenn *Jellinek* schreibt: „Bricht der Staat ohne zwingenden Grund einen Vertrag, so begeht er materielles und formelles Unrecht. Er begeht materielles Unrecht, weil er durch eine solche Tat seinen notwendigen, ihm durch seine Natur gesetzten Zwecken .. widerstreitet." Es gibt also Rechtsgesetze, die sich aus der Natur des Staates ergeben. Er lehrt, „daß der letzte Grund des Rechts nur in einem objektiven Prinzipe gefunden werden könne. Dieses Prinzip ... ist die Natur der Lebensverhältnisse ... Diese Natur steht dem Staatswillen unantastbar gegenüber"; „Alles völkerrechtliche Unrecht könnte ja sonst dadurch zum Recht erhoben werden, daß man es zum rechtsgiltigen Inhalt eines Vertrages erhebt"[3]). Also die Natur der Lebensverhältnisse legt dem Staate Gesetze auf, die sogar „der letzte Grund

---

[1]) Staatsverträge 49.

[2]) Bei der modernen Zurückweisung des Naturrechts ist übrigens zu bemerken, daß man dabei fast immer einen falschen Begriff von Naturrecht voraussetzt. Man hat meistens nur jenes Naturrecht vor Augen, wie es von *Hobbes* und *Rousseau* und anderen nach ihnen dargestellt wurde, die einen willkürlichen Naturzustand der Menschen konstruierten, in dem sie einst in voller Freiheit und Gleichheit gelebt hätten, um dann aus diesen Konzeptionen ihre „Naturrechte" abzuleiten, die nicht nur willkürlich waren, sondern auch eine soziale Gefahr werden konnten und in der französischen Revolution tatsächlich wurden. Das Naturrecht der christlichen Philosophie kennt man meistens gar nicht oder nur sehr mangelhaft.

[3]) A. a. O. 42 f, 59.

des Rechts" sind, und vor allen Verträgen gibt es „völkerrechtliches Unrecht".

Ähnlich bekennt sich *F. v. Holtzendorff* ausdrücklich als Gegner des Naturrechts, sieht sich aber doch genötigt, von „Grundsätzen der Berechtigung und Verpflichtung" zu sprechen, die „der Willkür entrückt sind" und „aus der notwendigen dauernden und allgemeinen Verkehrsgenossenschaft der Völker hervorgehen" u. s. w.[1]). *P. Schoen,* der auch mit Entschiedenheit als Anhänger des Rechtspositivismus auftritt, schreibt: „Die Überzeugung [der Staaten], daß die völkerrechtlichen Normen gerechte und richtige Regeln des internationalen Lebens sind . . . oder bisweilen auch bloße Zweckmäßigkeitserwägungen sind die einzigen Momente, die den Fortbestand des Verpflichtungswillens stützen und erhalten"[2]) d. h. bewirken, daß die Staaten sich von den eingegangenen Verpflichtungen nicht entbinden; die völkerrechtlichen Normen sind also „gerecht" vor jeder staatlichen Anerkennung, weil sie die Voraussetzung sind, daß die Staaten an derselben festhalten. — *P. Heilborn* sagt fast in demselben Atemzuge, daß einerseits „das Recht in letzter Instanz auf dem freien Willen der Menschen beruht", andererseits „das dem Menschen innewohnende Rechtsgefühl und Pflichtgefühl es nicht zur Verneinung der Rechtsordnung kommen lasse, weil das Recht nicht willkürliche Satzung, sondern gerechte Ordnung des Lebens ist"[3]); also eine gerechte Lebensordnung ist schon die Voraussetzung für die positive Rechtssatzung, die eben deshalb nicht willkürlich ist.

Das ist nun freilich arge Inkonsequenz, zuerst das Naturrecht ablehnen, dann aber, wo man über die letzten Fragen Antwort geben muß und den Boden des positiven Rechts wanken fühlt, plötzlich auf den Boden des Naturrechts überspringen, um nicht einzusinken. Aber man hat damit zugleich das Bekenntnis abgelegt, daß man ohne das Naturrecht der christlichen Philosophie nicht auskommt, daß nur dieses dem Völkerrecht die feste Grundlage geben kann, weil es als ewiges Recht und Gesetz unantastbar über allem staatlichen Willen thront. Nur so wird die Oberhoheit der Gerechtigkeit und Sittlichkeit ge-

---

[1]) Handbuch des Völkerrechts I (1885) 86.

[2]) Archiv f. Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie VIII (1914/5) 301.

[3]) Handbuch des Völkerrechts. Herausgegeben von *Stier-Somlo.* I 1 (1912) 6.

wahrt und verhütet, daß das zwischenstaatliche Völkerleben in rohen Interessenkampf ausartet. Ist aber das Völkerrecht nur Ausfluß des Staatenwillens, so ist es herabgezogen in die menschliche Sphäre der Willkür und der selbstischen Instinkte, es steht dem Staat nicht mehr als höhere Macht gegenüber, sondern als sein Geschöpf, das seiner autonomen Bestimmung Dasein und Dauer verdankt. Eine solche Theorie muß praktisch zur Anschauung verleiten, daß es im Völkerverkehr nicht so sehr auf eine objektive Gerechtigkeit, sondern auf die autonome Bestimmung der Staaten ankommt, die vom Eigeninteresse geleitet wird. Von da bis zur Theorie und Praxis des Machiavellismus, zu jener Machtpolitik, die lediglich von egoistischen Instinkten beherrscht ist und in der Ausgleichung der Völkerinteressen nur ein Spiel von Naturkräften sieht, das sich jenseits der Welt von Sittlichkeit und Recht vollzieht, ist dann der Weg nicht mehr weit. Und trotz aller Freundschafts- und Friedensversicherungen werden dann gegenseitiges Übervorteilen und Intriguieren, Mißtrauen und Rüstungen und zu seiner Zeit vernichtende Explosionen egoistischer Spannungen die normalen Beziehungen der Völker sein.

Mehr als vordem drängt sich heute der Wunsch auf, daß man sich wieder auf die christlichen Grundlagen des Völkerrechts besinnen möge. Sie liegen noch im natürlichen Rechtsbewußtsein des Völkergewissens. Aber sie sind vielfach verschüttet, nicht zuletzt durch den Schutt der Ignorierung vonseiten der Wissenschaft. Dieser Schutt sollte entfernt werden. Statt des autonomen Menschenwillens möge wieder, auch in der Wissenschaft, die ewige göttliche Gerechtigkeit verkündet werden, die auch für die Staaten unantastbar ist; statt im Staatsinteresse die Garantien des Völkerrechts zu suchen, möge man wieder den verlassenen Bund mit dem religiösen Gewissen und Rechtsbewußtsein aufsuchen, und das Völkerrecht möge nicht nur durch den Gedanken der unabhängigen Staaten, sondern vor allem durch den christlichen Menschheitsgedanken geleitet werden, daß alle Nationen eine große Menschenfamilie ausmachen, getrennt zwar durch die

kleinen Grenzsteine von Staaten und Sprachen, aber geeint durch die Gemeinschaft derselben Natur, desselben Zieles, des gemeinsamen Schöpfers und Vaters, der alle Völker durch die Gebote allgemeiner Liebe, Achtung und Gerechtigkeit zu einer großen Gottesfamilie verbunden hat. Dann wird auch die Völkerrechtswissenschaft wieder dem hehren Beruf aller wahren Wissenschaft zurückgegeben werden, der darin besteht, die großen Wahrheits- und Lebensgüter der Menschheit, ihre religiös-sittlichen Überzeugungen und die Grundlagen ihres Lebens zu schützen und zu wahren, sie wird ein Prinzip des Segens und des Bestandes, nicht der Gefährdung von Völkerglück und Völkerfrieden werden.

Textkritische Bemerkungen zur neuesten Ausgabe des Liber de rebaptismate

Von Dr. **Johann Ernst**—Miesbach (Bayern)

Ein nicht geringes Hindernis für das Verständnis und die richtige Wertung des inhaltlich interessanten und dogmengeschichtlich wertvollen pseudocyprianischen Traktates De rebaptismate bildet außer der Dunkelheit der Schreibweise und dem wenig klassischen Latein[1]) des Anonymus die sehr mangelhafte Textgestaltung, in welcher der Traktat uns bis jetzt dargeboten wurde. Und diese mangelhafte Textgestaltung ist hauptsächlich wieder begründet durch die ungenügende, mangelhafte handschriftliche Überlieferung.

Der Text in unseren bisherigen Druckausgaben geht zurück auf einen Codex Remensis, von dem *Sirmond* eine Abschrift nahm, welche Kopie dann der erste Herausgeber *Rigaltius* seiner Ausgabe (1648) zugrunde legte. Späterhin hat *Baluze* für seine (nach seinem Tode durch *Prudentius Maranus* vollendete) Cyprianausgabe (1718) die genannte Handschrift wieder kollationiert. Eine andere Handschrift

---

[1]) Glaubte doch *Oudin* (De scriptoribus ecclesiasticis, Lipsiae 1722, I 287) das wegwerfende Urteil verantworten zu können: Hujus opusculi atque authoris anonymi pondus meriti tam exiguum, tantaque in scribendo obscuritas et scribiligo, ut nec modicam sui mentionem mereatur!



stand den genannten Herausgebern unseres Traktates nicht zu Gebote. War schon diese schmale handschriftliche Basis mißlich, so kommt noch dazu, daß der Codex Remensis einen an vielen Stellen verderbten, an offensichtigen Fehlern bezw. Verstümmelungen reichen Text darbot.

Die übrigen Ausgaben von *Fell* (1682), *Gallandi* (1767), *Routh* (1848) und *Hartel* (1871) bauten auf dem von *Rigaltius* bezw. *Baluze* gelegten Grund weiter, d. h. die von ihnen angestrebte und geleistete Textverbesserung beschränkte sich auf mehr oder minder wertvolle Konjekturarbeit.

Diese Beschränkung ergab sich umso mehr als eine Notwendigkeit, als der Codex Remensis späterhin nicht mehr auffindbar war, wahrscheinlich durch Brand zugrunde gegangen ist[1]).

Doch ist die Annahme, daß uns mit dem Verlust der Rheimser Handschrift jede handschriftliche Bezeugung für den Text des Liber de rebaptismate abhanden gekommen sei, unbegründet. Schon im ersten Band des von *Cossart* bearbeiteten Apparatus zur *Labbe*schen Konziliensammlung (1670) wird in der Collectionis Conciliorum Synopsis historica, welche die Reihe der Abhandlungen des Apparatus eröffnet, auf eine in der vatikanischen Bibliothek vorhandene Handschrift des Liber de rebaptismate hingewiesen[2]).

Nachdem von verschiedenen Seiten angestellte Nachforschungen nach dieser „Labbeschen Handschrift“ ohne Erfolg geblieben, konnte der seinerzeitige Präfekt der Vaticana P. *Ehrle* den Schreiber dieser Zeilen unter dem 9. September 1895 mit der Mitteilung überraschen[3]), daß allerdings im Cod. Regin. 324 der vatikanischen Biblio-

---

[1]) Vgl. *Hartel* in Corp. Scriptor. eccles. Latin. Vol. III App. LXII.

[2]) *Rauschen* wiederholt (Florileg. patrist. XI 9) die bei verschiedenen Autoren sich findende ungenaue Angabe, daß die fragliche Notiz in der Synopsis des ersten Bandes der Labbe'schen Konziliensammlung stehe. Die Inhaltsübersicht zum ersten Band der Labbe'schen Konzilienausgabe bezeichnet sich selbst nicht als „Synopsis“, sondern als „Syllabus“. Vgl. diese Zeitschrift 1896 S. 196 361.

[3]) Vgl. diese Zeitschrift 1896 S. 361.

thek eine Handschrift des Liber de rebaptismate vorliegt (von *H. v. Soden* als *cod. r* sigliert), daß dieselbe aber unmöglich mit der gesuchten Labbeschen Handschrift identisch sein kann. Nach *Ehrle* ist cod. r „von einer französischen Hand um die Wende des 16/17. Jahrhunderts" geschrieben, nach *Hans von Soden*[1]) eine „wahrscheinlich von Mabillon angefertigte oder von ihm korrigierte Kopie" des Codex Remensis. Genauere Untersuchungen, die von *Gräven* und *H. von Soden* vorgenommen wurden, haben ergeben, daß diese Kopie mit dem (den Druckausgaben von Rigault und Baluze zugrunde gelegten) Original zwar nicht völlig identisch ist, aber doch im ganzen — auch an den offenbar verderbten Stellen — mit dem gewöhnlichen Texte übereinstimmt[2]), so daß deren Kollation zum Zwecke der Verbesserung des Textes des Liber de rebaptismate zum vorneherein einen nennenswerten Erfolg nicht versprechen konnte.

Bessere Aussichten schien die Auffindung einer zweiten vatikanischen Handschrift des Liber (im Cod. 653 der Barberina) durch *H. von Soden* zu eröffnen. Allein die entdeckte Handschrift ist wieder nicht der Labbesche Codex, sondern eine Rezension des Liber, die *Holstenius* oder ein diesem befreundeter Autor auf grund des von Rigaltius wiedergegebenen Textes des Codex Remensis und einer andern Handschrift, die möglicher Weise mit der im Apparatus zur Labbeschen Konziliensammlung vermerkten identisch ist, zusammengestellt hat[3]). Aber auch hier ergab die eindringende Untersuchung *H. von Sodens* (vgl. a. a. O.), daß der Text dieses zweiten vatikanischen Codex (von *H. von Soden* als *cod. h* sigliert) von dem des Codex Remensis „nur wenig verschieden gewesen sein kann", so daß wir durch denselben, bezw. durch die aus ihm in

---

[1]) Eine neue Handschrift des pseudocyprianischen Liber de rebaptismate (Separatabdruck aus „Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, herausg. vom kgl. preuß. Histor. Institut in Rom" XIII 217—223, Rom 1910) S. 6.

[2]) Vgl. diese Zeitschrift 1898 S. 180; *H. v. Soden* a. a. O.

[3]) Vgl. *H. v. Soden* a. a. O. S. 7 f.



die Holstensche Rezension herübergenommenen Varianten „einen wesentlich verbesserten[1]) Text nicht gewinnen und der Verlust also kein schwerer ist".

Immerhin darf es als ein Gewinn bezeichnet werden, daß *G. Rauschen* durch die Auffindung der beiden römischen Handschriften sich anregen ließ, unter Verwertung ihrer Varianten eine neue Ausgabe des Liber de rebaptismate für sein Florilegium patristicum (Fasc. XI; Bonnae 1916) zu unternehmen.

Der Wert der uns vorliegenden *R.*schen Ausgabe besteht nach dem oben Dargelegten zum geringeren Teil in den aus den beiden römischen Handschriften beigebrachten Varianten, sondern in der fleißigen Zusammenfassung. Sichtung und Verwertung der bislang geleisteten Konjekturarbeit und ihrer Ergänzung durch eigene, zum Teil recht glückliche Konjekturen. Sicher hat die *R.*sche Ausgabe ihre Vorgängerin, die *Hartel*sche Edition, welche *R.* (S. 14) als die hinsichtlich des Textes bisher beste bewertet, sowohl bezüglich des Textes als insbesondere bezüglich des kritischen Apparates weit überholt, so daß wir dem Bonner Patristiker für seine Ausgabe aufrichtig dankbar zu sein Veranlassung haben. Die neue, wirklich gebesserte Ausgabe ist umso dankenswerter, als das Interesse der Fachkreise in den letzten Jahrzehnten sich in so hohem Maße dem Liber de rebaptismate zugewendet hat, und die von *H. v. Soden* in etwa zu erhoffende neue Rezension noch in weitem Felde liegt[2]).

Allerdings bietet auch die *R.*sche Ausgabe noch keinen in allweg befriedigenden Text. Es wird, wenn die handschriftliche Überlieferung, wozu wenig Aussicht besteht, eine weitere Mehrung nicht erfährt, am Texte noch manche Konjekturarbeit geleistet werden müssen. Und eben darum wird man es auch dem Unterzeichneten, der in den letzten Jahrzehnten so vielfach mit unserem pseudocyprianischen

---

[1]) Nur einige wenige, den Text wirklich verbessernde Varianten aus cod. h sind von *Rauschen* in seiner neuen Ausgabe notiert. Vgl. zu 45,1; 47,18; 49,6; 51,1. 2.

[2]) Vgl. Eine neue Handschrift des pseudocypr. Lib. de rebapt. S. 9.

Traktat sich zu beschäftigen Veranlassung hatte, nicht verübeln, wenn er im Nachstehenden einige weitere Textverbesserungen in Vorschlag bringt, wenn er sich auch wohl bewußt ist, daß ihm das Rüstzeug eines geschulten Philologen nicht zugebote steht. Vielleicht daß ein späterer Herausgeber (*Rauschen* ist leider inzwischen gestorben) in einer neuen Ausgabe bezw. Auflage von einem oder dem anderen dieser Verbesserungsvorschläge Gebrauch zu machen in der Lage ist. Wir dürfen diese Erwartung umso mehr hegen, als nachstehende Textemendationen die Zensur einer auf dem in Frage kommenden Gebiete anerkannten Fachautorität, des Herrn Professor *Carl Weyman* in München, passiert haben.

* * *

Zu Kap. 1. In c. 1 (42,9; H 69,18)[1] wird der im Liber de rebaptismate zu erörternde Streitpunkt dahin fixiert: Utrum ... post illud (H illum), quod foris quidem, sed in nomine Jesu Christi Domini nostri acceperunt, baptisma tantummodo imponi eis manum ab episcopo ad accipiendum Spiritum sanctum sufficeret et haec manus impositio signum iteratum atque consummatum eis praestaret, an vero etiam iteratum baptisma his necessarium esset tanquam nihil habituris, si hoc quoque adepti ex integro non fuissent. In dieser Stelle ist nach unserer Meinung, wie wir schon früher in dieser Zeitschrift (1900 S. 441) vorgeschlagen haben, das erste iteratum durch integrum zu ersetzen.

Das zeigen die Parallelstellen c. 6 (52,11; H 77,2): Quam tamen invocationem nominis Jesu ... mysterio Dei circa ejusmodi homines rite perpetrato (H perpetratam) locum, quem habitura non erat, obtinere et postremo in fide recta ad integritatem signi praestandam non obesse, supplemento ejus, quod deerat, accedente, perquam utile est credere; c. 10 (59,22; H 82,17): Tantummodo baptismate spiritali id est manus impositione episcopi et Spiritus sancti subministratione subveniri debet. Signum quoque integrum hoc modo et hac ratione tradi in ecclesia merito consuevit, ne invocatio nominis Jesu, quae aboleri non potest,

[1] Die nach Angabe des Kapitels hier wie späterhin in Klammern geschlossenen Zahlen bezeichnen an erster Stelle Seiten- und Zeilenzahl der *Rauschen*schen, an zweiter Stelle (mit einem vorgesetzten H) Seiten- und Zeilenzahl der *Hartel*schen Ausgabe.

contemptui a nobis videatur habita, . . . quamquam talis invocatio, si nihil eorum, quae memoravimus, secutum fuerit, ab operatione salutis cesset et vacet; c. 15 (69,14; H 89,15): Dat nobis consilium, quod aut ex integro rite baptisma servare aut forte dato a quocumque in nomine Jesu Christi baptismate supplere id debeamus, custodita nominis Jesu Christi . . . sanctissima invocatione; c. 5 (49,9; H 74,29): Tu quoque ipse annuis quodam (H quoniam) modo dimidiatum et non, ut contendis, consummatum mysterium fidei, (H si) qua necessitas intervenit, salutem adimere non posse credenti et paenitenti homini.

Unter dem signum fidei integrum atque consummatum[1]) versteht der Anonymus die zusammen mit der Firmung gespendete Taufe; derselbe kann darum an der fraglichen Stelle in c. 1 nicht sagen wollen, daß durch die Handauflegung des Bischofes bei der Aufnahme der Konvertiten aus der Häresie diesen ein iteratum signum fidei zuteil werde, da ja von diesem signum fidei consummatum nur die eine Hälfte, nämlich die Firmung, an den zu Rekonziliierenden wiederholt wird, nicht aber die Taufe, nicht das ganze mysterium fidei; sondern er will sagen, daß das signum fidei durch die Erteilung der bischöflichen Handauflegung vervollständigt wird, so daß an der Integrität des signum fidei nichts mehr fehlt, den Konvertiten so ein ganzes und vollständiges Sakrament geboten wird. —

43,12 (H 70,11) dürfte in dem auch von *R.* herübergenommenen herkömmlichen Text: contra priscam et memorabilem cunctorum emeritorum sanctorum et fidelium solemnissimam observationem, richtiger, wie wir schon in der „Theolog. Quartalschrift" 1909 S. 57[1] vorgeschlagen haben, das memorabilem durch immemorabilem ersetzt werden. Das scheint der Zusammenhang zu erfordern, da der Anonymus an unserer Stelle sich gegen die Neuerungssucht seiner Gegner wendet, die in verurteilungswerter Weise gegen eine „alte, unvordenkliche und offenkundigste Gewohnheit" sich auflehnen. Zu der Charakterisierung der Gewohnheit als alt und alltäglichst und offenkundigst (priscam et

---

[1]) Vgl. zu der Verbindung der beiden Begriffe die Parallelstellen c. 3 (47,6; H 73,11): Quasi non sint mutila, sed tamquam integra atque perfecta; c. 9 (58,10; H 81,16): Quod ad ipsos discipulos pertinet, neque integram neque perfectam fidem habuisse . . inveniuntur; c. 16 (70,9; H 90,1): Temptant nonnulli illorum tractare se solos integrum atque perfectum, non sicuti nos mutilatum et decurtatum, baptisma tradere.

solemnissimam) dürfte auch die Bezeichnung als „bemerkenswert“ oder „merkwürdig“ weniger gut sich schicken[1]).

44,8 (H 70,34) wäre in dem Passus: id, quod in observatione antiquissima aliis, tamquam non recte fiat, reprehenditur, anstatt des aliis besser die durch *Baluze* und *Routh* vorgeschlagene Lesart ab iis aufgenommen worden. *R.* setzt aliis = adversus alios und erklärt den Sinn des Passus dahin: Maxime vituperandum est, si quis nostrum id, quod antiquis temporibus tamquam non recte a quibusdam factum damnatum est, tamquam recte factum laudet. Allein wenn schon die Deutung aliis = adversus alios als hart, gezwungen und unnatürlich erscheint, so ist der Sinn, den *R.* in unserem Passus findet, geradezu unmöglich. Für den Anonymus ist der rebaptismus eine absolute, nunc primum repente einsetzende (c. 6 [52,21; H 77,1]), der Autorität der „Apostel und Bischöfe“ (l. c. 52,18; H 77,9) und der unvordenklichen Gewohnheit „aller früheren Heiligen und Gläubigen“ (c. 1 [43,13; H 70,11]) widersprechende Neuerung; der Anonymus konnte darum auch unmöglich von einer Verurteilung des rebaptismus in alten Zeiten reden. —

Zu 44,17 (H 71,7) hätte die Konjektur *Schülers* (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1897 S. 558[1]), daß für quoniam (qm̃) — quamquam zu lesen sei, Beachtung verdient, da das tamen im Nachsatze nicht eine Kausal-, sondern eine Konzessivpartikel im Vordersatz zu verlangen scheint (quamquam non est in nostra potestate, ut secundum praeceptum apostoli id ipsum dicamus omnes..., tamen, inquantum possumus, connitimur hujus tractatus statum demonstrare etc.). Wir können uns auch auf eine zweite ähnlich gelagerte Stelle im Liber de rebaptismate berufen.

---

[1]) *Weyman* machte uns auf die Möglichkeit aufmerksam, daß im Original „venerabilem“ gestanden habe. Wir halten diese Konjektur für sehr beachtenswert. C. 15 (69,18; H 89,18) erhält der gleiche Gedanke, dem der Anonymus an der fraglichen Stelle in c. 1 Ausdruck gibt, die Formulierung: Custodita tanti temporis tot virorum veneranda nobis consuetudine et auctoritate. Man beachte auch den Parallelismus der Ausdrücke: Tanti temporis tot virorum — priscam cunctorum emeritorum sanctorum et fidelium! Auch in c. 1 ist kurz vor dem hier in Frage stehenden Passus die vom Anonymus verteidigte alte Gewohnheit als venerabilis bezeichnet (43,7; H 70,6: Si unusquisque nostrum contentus venerabili ecclesiarum omnium auctoritate et necessaria humilitate nihil innovare gestiret). Auch konnte ein undeutlich geschriebenes uenerabilem von einem flüchtig arbeitenden Kopisten leicht als memorabilem gelesen werden.

C. 4 (48,15; H 74,10) heißt es im Texte der älteren Ausgaben: „Abibat enim (eunuchus) viam suam gaudens" (Act 8,39); quoniam, ut animadvertis, inposita ei manus non est ab episcopo, ut Spiritum sanctum acciperet. Ein „aliquis" bei *Baluze* schlägt vor, das quoniam in quamquam umzuändern, *Hartel* und, ihm folgend, *Rauschen* haben dieses quamquam in den Text aufgenommen. Mit Recht, da der Gedankenzusammenhang dieses quamquam fordert. —

Ferner dürfte in dem Satze (44,22; H 71,12): Si hoc quoque consilio sano tandem voluerint adquiescere, die Einsetzung von huic anstatt des hoc des jetzigen, auch von *R.* adoptierten Textes sich empfehlen, da auch an anderen Stellen unseres Traktates adquiescere mit dem Dativ konstruiert ist. Vgl. c. 6 (52,17; H 77,8): Tot annorum totque ecclesiarum itemque apostolorum et episcoporum auctoritati cum bona ratione adquiescere; c. 10 (59,7; H 82,3): Dignationi divinae majestatis concedamus operationes proprias, et intelligentes, quantum in ea sit emolumentum, libenter ei adquiescamus.

Zu Kap. 2. 45,7 (H 71,22) hätte es sich empfohlen, das et vor baptismate mit *Hartel* zu streichen und den fraglichen Passus also zu interpungieren: (Joannes) viam novae et verae gratiae praesternens baptismate, quod interim exercebat, aquae et paenitentiae, sensim aures Judaeorum praeveniebat et occupabat spiritalis baptismatis annuntatione. —

46,5 (H 72,19) wäre in dem allgemein aufgenommenen Text: Ait enim Dominus eis, qui postmodum baptizari haberent, quia crederent, baptizandos esse, non quemadmodum a se in aqua in paenitentiam, sed in Spiritu sancto, das eis richtiger, wie wir schon in dieser Zeitschrift 1900 S. 445[2] und 1907 S. 662[2] vorgeschlagen haben, durch ein eos ersetzt worden. —

46,11 verbessert *R.* den noch bei Hartel (72,24) sehr korrupten Text: Joannes discrevit et dixit dicens se quidem in aqua baptizare, venturum autem, qui in sancto Spiritu baptizet. Gratia et virtute Dei sunt † et hoc et occulta largiente et operante, dahin: Joannes discrevit et divisit[1]) dicens se quidem in aqua baptizare, venturum autem, qui in Spiritu sancto baptizet, gratia et virtute Dei vivi dona occulta largiente et operante. Die Verbesserung des Textes wird Anerkennung finden müssen, bis auf einen Punkt. *R.* hätte richtiger statt des neu eingesetzten vivi dona das et hoc

---

[1]) Vgl. die Parallelstelle c. 15 (67,9; H 87,32): Videmur omne baptisma spiritale trifariam divisisse.

et im überlieferten Texte stehen lassen. Wie wir schon in dieser Zeitschrift (1900 S. 447 f) dargelegt haben, bezieht sich das et ho auf das vorher in demselben Kapitel aus Apg 11,15 angezogene „irruit Spiritus sanctus super eos, sicut et super nos in principio", auf die wunderbare Geistesmitteilung an Cornelius und seine Familie. Sowohl die nach außen hervortretenden wunderbaren Gaben, will der Anonymus sagen, als auch die verborgenen, rein innerlichen Wirkungen in der Seele bei Empfang des heiligen Geistes werden durch die Gnade und Kraft Gottes hervorgebracht.

Zu Kap. 4. 47,18 (H 73,22) gibt *R.* den herkömmlichen Text: Si quis non ab episcopo baptizatus, ita ut si in continenti etiam manus ei imponatur, priusquam tamen acciperet Spiritum sanctum, fuerit defunctus etc. Wir bedauern, daß *R.* die von ihm in den Noten verzeichnete, eine wirkliche Verbesserung darstellende Lesart des Cod. h, sic für si, nicht in den Text aufgenommen hat. Für ein si ist im fraglichen Passus durchaus kein Platz. Mit sic aber ist Gedanke und Wortfassung klar und einfach: Wenn der Fall so liegt, daß einer nicht vom Bischof die Taufe empfangen hat, so daß ihm in dieser Weise (sic) zugleich mit der Taufe auch die Handauflegung zuteil geworden, derselbe jedoch, bevor er den hl. Geist (durch nachträgliche Spendung der Firmung) erhalten, stirbt u. s. w. In gleicher Weise wird sic verwendet in c. 5 nach der von *Baluze* (nach handschriftlicher Vorlage?) und *Hartel* (75,27) gebotenen Lesart: Quandoquidem et hi (*R.* hi et) sine manus impositione apostolorum et sine lavacro ... gratiam repromissionis acceperint et sic, paullo ante emundatis cordibus eorum, Deus per fidem ipsorum etiam remissionem peccatorum simul eis largitus sit. —

47,21 gibt *R.* gleichfalls den hergebrachten Text: Ipsi apostoli et discipuli, qui etiam alios baptizabant, qui etiam a Domino sint baptizati, obwohl *Hartel* (73,25) das zweite qui etiam in Klammern geschlossen und das sint ganz beiseite gelassen Hartels Konjektur empfiehlt sich nicht bloß dadurch, daß der Passus eine gefälligere Form, ein einfacheres Satzgefüge erhält. (qui etiam alios baptizabant a Domino baptizati), sondern erhält auch eine Bestätigung durch den Cod. h[1]), der das sint gleichfalls nicht kennt, wie es denn auch dem gedruckten Texte erst durch *Baluze* eingefügt worden ist. —

49,2 (H 74,22) gibt *R.* den Text: Nisi forte ... circa eos, qui tantummodo in nomine Christi Jesu baptizati fuerint, statuas etiam

[1]) Cod. r hat allerdings die gewöhnliche Lesart mit sint.

sine Spiritu sancto posse salvos fieri aut non sola hac ratione, id est per manus impositionem episcopi, Spiritum sanctum consuesse praestari aut etiam non episcopum dicas Spiritum sanctum solitum esse largiri.

Cod. h hat anstatt des letzten aut die Lesart ut. Wir würden dieser Lesart den Vorzug gegeben haben. Denn das letzte Satzglied stellt nicht eine neue Alternative dar, sondern ist eine Erläuterung zu der mit dem ersten aut eingeleiteten Alternative. Der Sinn der ganzen Stelle dürfte demnach so wiedergegeben werden: Es müßte denn sein, du stelltest bezüglich derer, die bloß getauft (und nicht gefirmt) sind, den Satz auf, dieselben könnten auch ohne den hl. Geist das Heil erlangen, oder sie empfingen der Regel nach nicht bloß in dieser Weise, d. i. durch die Handauflegung des Bischofs den hl. Geist, so daß nach deiner Erklärung auch durch einen Nichtbischof der hl. Geist regelmäßig verliehen werde[1]).

Zu Kap. 5. 49,17 (H 75,5) hat *R.* das in den Druckausgaben gewöhnliche, aber unverständliche und in den Textzusammenhang nicht passende homines minores clericis nach dem Vorgange *Rouths* in homines minoris cleri iis verbessernd umgeändert. Im Original dürfte jedoch nicht iis, sondern eis gestanden haben, da sich bei dieser Annahme die Entstehung der falschen Lesart infolge Vertauschung des e mit c durch die Kopisten leichter erklären läßt[2]). —

50,24 hat *R.* die Lesart ad integritatem ministerii et fidei im Texte beibehalten, obwohl *Hartel* (zu 75,31) die Konjektur angemerkt: mysterii fidei, und Schreiber dieses Aufsatzes in dieser Zeitschrift (1900 S. 436) diese Textemendation als „einfach und natürlich“ in längerer Ausführung begründet hat. Ad integritatem mysterii fidei steht parallel zu consummatum mysterium fidei zu Anfang von c. 5 (49,10; H 74,30), und der Ausdruck mysterium fidei kommt, wie überhaupt in der patristischen Literatur, so im Liber de rebaptismate wiederholt vor als Bezeichnung der neutestamentlichen Taufe, bezw. der Taufe mit Firmung. Vgl. c. 3 (46,26; H 73,4); c. 6 (52,13; H 77,4); c. 7 (54,14; H 78,20); c. 10 (59,2; H 81,30; 59,5; H 82,1); c. 18 (72,7; H 91,12)[3]). „Verwech-

---

[1]) Solitum esse hat nach *H. Koch* (Die Tauflehre des Liber de rebaptismate S. 41) präsentische Bedeutung, wie das parallele consuesse. Vgl. c. 7 (53,27; H 78,7); c. 14 (66,12; H 87,12).

[2]) Vgl. unsere Darlegung in dieser Zeitschrift 1896 S. 212[1].

[3]) Wenn es bei *R.* c. 6 (52,24; H 77,14) heißt: veritate revela-

selung zwischen ministerium und mysterium (misterium) liegt nahe und kommt öfter (in den Handschriften) vor", lesen wir bei *Corssen*, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien (Texte und Untersuchungen zur altchristl. Literatur XV 1) S. 14.

Zu Kap. 11. 60,15 hat *R.* den gewöhnlichen Text: Quod perisse eum existimabis. *Hartel* (zu 83,2) notiert die Konjektur quando statt quod. Wir halten diese Konjektur für begründet, da das hier kausal zu nehmende quod weniger gut zu dem vorausgehenden Fragesatz paßt: Quid autem statues in personam ejus verbum audientis etc.?

Zu Kap. 12. 61,28 (H 84,5) gibt *R.* folgenden Text: Itaque et residui hominum id est quidam Judaeorum et omnes gentes, super quas invocatum est nomen Domini, possunt et necesse habent requirere Dominum, quia ipsa invocatio nominis praebet eis occasionem vel etiam imponit necessitatem requirendi Dominum; cum quibus, quia percipiunt scripturas sanctas, sive universas sive quasdam, temptamus audentius de veritate tractare quam cum gentilibus[1]), super quos non est invocatum nomen Domini, id est Jesu Christi filii Dei vivi, sicut nec super Judaeos, qui veteres tantum scripturas recipiunt; et ideo utriusque generis homines, id est Judaei et gentiles, plene, ut oportet, credentes, pari modo baptizantur. Haeretici vero, jam baptizati aqua in nomine Jesu Christi filii Dei vivi, tantum in Spiritu sancto baptizandi sunt. Für quia percipiunt haben die bisherigen Ausgaben quia praecipiunt und für temptamus — tamen.

Wir können in der Textesänderung *R.s* eine Verbesserung nicht erkennen. Der alte Text ergibt einen guten Sinn und entspricht auch besser dem Gedankenzusammenhang in c. 12.

Zu praecipiunt ist unseres Erachtens als Subjekt prophetae et apostoli aus der unmittelbar vorhergehenden Satzperiode[2]) heran-

---

tionis patris caelestis in cum collocata, so haben wir in cum einen bloßen Druckfehler für eum vor uns.

[1]) Die bisherigen Ausgaben haben gentibus statt gentilibus. *R.* kann sich darauf berufen, daß es ein paar Zeilen später (62,9; H 84,13) heißt: Judaei et gentiles. Auch das folgende super quos spricht für die *R.*sche Konjektur.

[2]) 61,17 (83,27): Invocatio nominis Jesu ideo tantum patrocinari potest, si rite suppleta postea fuerit, quia et prophetae et apostoli ita praedicaverunt. Ait enim Jacobus in actis apostolorum (15,13—17): „Viri fratres, audite: Simon exposuit, quemadmodum primum Deus visitaverit accipere ex gentibus populum nomini suo,



zuziehen[1]). Der Anonymus will im Anschluß an die vorher zitierten Apostel- und Prophetenworte darlegen: Nach der Vorschrift der Propheten und Apostel müssen diejenigen, über welche (in und durch die Taufe) der Name des Herrn angerufen worden ist, den Herrn suchen, sie haben infolge dieser Anrufung die Gelegenheit und die Notwendigkeit dazu; mit ihnen müssen nach prophetischer und apostolischer Vorschrift die heiligen Schriften (beim regelmäßigen Gottesdienst) durchgenommen werden, wenn nicht alle, so wenigstens einzelne, jedoch viel eindringender und ohne jene Reserve (Arkandisziplin!), die den Heiden gegenüber notwendig ist, über die der Name Jesu (in der Taufe) noch nicht angerufen ist, wie auch nicht über die Juden, welche nur die Schriften des alten Testamentes annehmen. Und ebendeshalb werden Juden und Heiden unter der Voraussetzung, daß sie den vollen und wahren Glauben besitzen (im Gegensatze zu den Häretikern), in gleicher Weise getauft, d. h. sie empfangen die Wasser- und Geistestaufe mit einander; die andere Klasse derer aber, die Gott in den heiligen Schriften suchen müssen, die Häretiker, welche bereits die Wassertaufe im Namen Jesu empfangen haben, sind nur noch im hl. Geiste zu taufen.

Wir sehen also, wir bekommen einen guten Gedankenzusammenhang in unserer (immerhin etwas schwierigen) Stelle, und eine Textesemendation erscheint uns als überflüssig.

Dasselbe ist der Fall bezüglich des unmittelbar folgenden Textes: Et in Jesu, quod nomen solum datum est sub coelo, in quo oporteat salvos fieri nos, merito mors contemnitur, quoniam, si sic perseverent, salvi esse non possunt, quia non requisiverunt Dominum post invocationem nominis ejus super eos, sicut et illi, qui in eos Christos forte credere voluerunt[2]), de quibus Dominus ait (Matth 24,4. 5): „Cavete, ne quis vos in errorem inducat; multi enim venient in nomine meo dicentes: ego sum Christus, et multos

---

et huic consonant sermones prophetarum, sicut scriptum est: Post haec revertar et reaedificabo tabernaculum illud David. quod cecidit, et quae demolita sunt ejus, reaedificabo, et denuo erigam illud, uti exquirant residui hominum Deum et omnes gentes, super quas invocatum est nomen meum super eas, dicit Dominus faciens haec".

[1]) *Routh* bemerkt zu unserer Stelle, wie wir meinen, weniger richtig: An exponendum est: praecipi solet?

[2]) Mit Recht hat *R.* im obigen Relativsatz die Konjektur *Rouths* aufgenommen. Die gewöhnliche, auch von *Hartel* aufgenommene, unverständliche Lesart hat: qui in eos Christus, qui forte credere noluerunt.

in errorem inducent". Et iterum (Matth 24,23. 24): „Tunc si quis dixerit vobis: ecce hic Christus, nolite credere. Surgent enim pseudochristi . . ."

R. hat 62,14 das quoniam durch quamquam ersetzt. Sehr mit Unrecht, wie der Gedankenzusammenhang ergibt.

Im vorangehenden c. 11 (60,23; H 83,9)[1]) legt der Anonymus dar, daß die Verheißung des Herrn: „Wer mich vor den Menschen bekennt, den werde ich auch vor meinem Vater im Himmel bekennen", nicht auf das Martyrium der Häretiker ausgedehnt werden dürfe. Der Häretiker könne zwar den Namen Christi bekennen, aber das könne ihm nichts nützen, da er zu gleicher Zeit Christus selbst verleugnet, indem er an einen anderen Christus als an den wahren glaubt[2]): Quoniam quaedam concessa sunt ipsi tantummodo nomini Domini nostri, martyrium autem non nisi in ipso et per ipsum Dominum possit consummari, et idcirco neque Christum sine ipsius nomine quis possit confiteri neque nomen Christi sine ipso Christo ad confessionem cuiquam possit patrocinari (61,10; H 83,21).

Im Lichte dieser Darlegung ist auch der oben zitierte Passus in c. 12 gut zu verstehen[3]). Wenn die Haretiker sich zum wahren Glauben bekehrt haben, den wahren Christus anerkennen, dann können sie in Jesus, in dem wir allein selig werden können, mit Recht den Tod verachten, da (quoniam) sie sonst, wenn sie so (ohne den Glauben an den wahren Christus) bleiben, nicht selig werden können aus dem Grunde, weil sie nach Empfang der (Wasser-) Taufe Gott (Christus) nicht gesucht haben, und es ihnen geht, wie denen, von welchen der Herr sagt, daß viele in seinem Namen kommen und viele verführen werden, die da sagen werden: Sehet, hier oder dort ist Christus.

---

[1]) Vgl. dazu die nachfolgenden Ausführungen in c. 12 (63,9; H 85,1); c. 13 (64,17; H 85,32; 65,3; H 86,12).

[2]) Der Anonymus benützt hier einen Gedanken, der zuerst von *Tertullian* (De bapt. c. 15) ausgesprochen wurde, später aber von *Cyprian* (vgl. Ep. 73,5) als Hauptargument gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe ausgebaut wurde. Vgl. unsere Schrift „Die Ketzertauffrage in der altchristlichen Kirche nach Cyprian" S. 11 ff.

[3]) Auch für *Routh* bot dieser Passus so große Schwierigkeit, daß er (Reliqu. sacr. V 315²) bemerkt: Verba, quae uncis inclusi (et in Jesu — contemnitur) ad alium locum pertinuisse videntur. Certe aliena sunt, unde unde advecta, ab isto loco (?!).



Zu Kap. 13. 64,28 (H 86,10) hat *R.* den gewöhnlichen Text: Ut manifeste appareat eum, qui hanc diligendi nos et diligendi a nobis dilectionem in se non habeat etc. Wir würden der Konjektur *Schülers* (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1897 S. 560) den Vorzug gegeben und diligentis nos für diligendi nos in den Text aufgenommen haben. Gedanke und Ausdruck erscheinen uns nach dieser Lesart einfacher und natürlicher: Wer diese Liebe Gottes, der uns liebt und von uns geliebt werden muß, in sich nicht hat etc.

Zu Kap. 14. 67,5 (H 87,28) haben die bisherigen Ausgaben: Cum illic duo sint, de quibus locuti sumus, baptismata aquae. *R.* hat, einer Konjektur *Rouths* folgend, hinter aquae den Zusatz et sanguinis in Klammern gesetzt. Nach unserer Ansicht, die wir schon früher in dieser Zeitschrift (1900 S. 459) ausgesprochen haben, ist aquae hinter baptismata ein Einschiebsel und darum zu streichen, und damit auch der von *Routh* empfohlene Zusatz: et sanguinis. Vgl. in demselben c. 14 (66,1; H 87,2): Quod enim dictum est a Domino (Luc 12,50): „Habeo aliud baptisma baptizari", hoc in loco non ut secundum baptisma, ac si sint duo baptismata, significat, sed alterius quoque speciei baptisma ad eandem salutem concurrens donatum nobis esse demonstrat.

Zu Kap. 15. 68,15 (H 88,24) haben die bisherigen Ausgaben den Text: Prophetaverunt in castris, quod Moyses ut homo spiritalis ita contigisse gaudebat, licet ab Jesu filio Nave, ut huic rei intercederet, invito suadebatur, et idcirco non fuisse permotus. *R.* hat den Passus dahin abgeändert: Licet ab Jesu . . . invito suaderetur, et idcirco omnibus fuisse praeoptabat.

Gegen die Ersetzung des suadebatur durch suaderetur ist nichts einzuwenden. Denn licet wird auch sonst im Liber de rebaptismate mit dem Konjunktiv konstruiert[1]). Dagegen können wir mit der vorgeschlagenen Textemendation: omnibus fuisse praeoptabat uns nicht einverstanden erklären.

Einmal erscheint der Eingriff in den überlieferten Text doch als zu stark[2]), und dann weist das idcirco auf das vorhergehende ita contigisse gaudebat, und diese Freude des Moses über die Verleihung des hl. Geistes an die 70 Ältesten Israels muß doch eher als Folge denn als Begründung des Wunsches erscheinen, der hl. Geist möchte allen zuteil werden oder geworden sein. Wir ziehen darum die Konjektur *Rouths* vor, der fuit permotus für

---

[1]) Vgl. c. 6 (52,1; H 76,24); c. 12 (63,7; H 84,33; 63,21; H 85,11).

[2]) *R.* selbst hat seine Konjektur mit einem Fragezeichen versehen.

fuisse permotus zu lesen vorschlägt. Der einfache Sinn der Stelle ist: Moses hatte als homo spiritalis seine Freude an der Ausgießung des hl. Geistes über einen größeren Kreis von Menschen und darum gab er der Einrede des Josue keine Folge. —

68,21 (H 88,29) lautete der bisherige Text: Quod usque adeo se habet, ut Spiritus sancti sponte accedendi ab eis libertatem ac facultatem manifestissime nos Dominus docuerit dicens (Joh 3,8): „Spiritus, ubi vult spirat, et vocem ejus audis et nescis, unde veniat aut quo vadat".

R. hat das accedendi ab eis umgeändert in abscedendi ab eis. Richtiger wäre es gewesen, *R.* hätte accedendi beibehalten, dafür aber — nach dem Vorschlag *Rouths* — ab eis in ad eos umgeändert. Denn daß es dem Anonymus an unserer Stelle um das accedere, nicht um das abscedere des hl. Geistes zu tun ist, zeigt der Zusammenhang. Unmittelbar vor unserer Stelle steht der Satz: Porro autem in libro Judicum, item in Regnorum libris animadvertimus super plerosque aut fuisse Spiritum Domini aut insiluisse in eos, tamquam super Gothoniel, Gedeon, Jephthe, Samson, Saul, David et ceteros alios. Und unmittelbar nach der hier in Frage stehenden Stelle heißt es (68,25; H 88,33): Ita ut idem Spiritus etiam super indignos quoque sui nonnumquam inveniatur esse . . .: sicuti super Saul fuit, super quem factus est Spiritus Dei et prophetavit. Und etwas später wieder heißt es (69,9; H 89,9): Spiritum, qui super illos omnes fuit, credimus operatum esse. Qui Spiritus implevit etiam Joannem baptistam adhuc ab utero matris suae et incubuit super eos, qui cum Cornelio centurione erant. —

Zu 69,14 (H 89,15) hätte die Konjektur *Birts* (bei *Schüler* in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1897 S. 559), datur consilium für dat consilium zu setzen, Erwähnung verdient.

Zu Kap. 19. H 92,11 haben die bisherigen Ausgaben: Praeterea existimo nos non infirmam rationem reddidisse consuetudinis causam. Unser Liber ist zwar überreich an Pleonasmen; aber vorstehender Pleonasmus ist doch derartig, daß man ihn selbst einem Schriftsteller wie unserem Anonymus kaum zumuten kann. *R.* hat darum (73,14) anstatt causam — causa eingesetzt und die erklärende Bemerkung beigefügt: (consuetudinis causa) „i. e. ad consuetudinem confirmandam". Aber man müßte sich, wenn *R.* mit seiner Konjektur recht hätte, doch einigermaßen wundern, daß der Anonymus nicht unter Weglassung des causa einfach geschrieben: Praeterea existimo nos non infirmam rationem reddidisse consuetudinis = außerdem haben wir, wie ich meine,

keine schwache (innere) Begründung der Gewohnheit gegeben. Darum möchten wir der (uns persönlich mitgeteilten) Konjektur *Weymans* den Vorzug geben, der vorschlägt, causam stehen zu lassen, aber zum nächsten Satze hinüberzuziehen: Causam tueamur tamen, etsi posteriore loco id facimus, ne quis putet nos unico articulo praesentem altercationem suscitare = wir wollen, wenn wir es auch erst an zweiter Stelle tun, den Sachwalter (aus inneren Gründen) für die angegriffene Praxis der Nichtwiedertaufe der Konvertiten aus der Häresie machen, damit man nicht glaube, wir hätten für die verteidigte Gewohnheit nichts anderes anzuführen als eben die Gewohnheit: Causam tueri ist ein in der Juristensprache geläufiger Ausdruck.

Literaturberichte

A. Übersichten

Religionspsychologie (Abkürzung: Rps.)

I. Bibliographien. II. Zur Geschichte der Rps. III. Zur Grundlegung der Rps. (Alphabetisches Verzeichnis)

Die folgenden Bemerkungen schließen sich an die Abhandlung „Religionspsychologie und Theologie“ an (oben S. 1—20 u. 217—245; vgl. auch S. 534—537) und wollen nur ergänzend auf einige Behelfe zum Studium und Ausbau jener Religionspsychologie aufmerksam machen, die diesen Namen im richtigen Sinn der Worte „Religion“ und „Psychologie“ verdient und darum vor den vielen verfehlten oder unvollständigen modernen Religionspsychologien Anspruch auf Beachtung erheben darf.

I. Bibliographien. Das vollständigste Verzeichnis der neueren religionspsychologischen Literatur hat *Berguer* zusammengestellt **1)**. Es enthält weit über 1000 Titel von Büchern und Abhandlungen und bespricht sie, natürlich nicht alle einzeln, sondern nur nach Gruppen; auch so finden aber wenigstens einige der hervorragenderen Autoren eine eingehendere Berücksichtigung. Die Einteilung des kritischen Abschnitts ist zwar nicht auf einen tiefgehenden sachlichen Teilungsgrund gestützt — einen solchen wird man für die verwirrende Mannigfaltigkeit der modernen religionspsychologischen Anläufe gar nicht finden können; immerhin versteht es *B.*, das bunte Vielerlei in eine gewisse übersichtliche Ordnung zu zwingen: A) Psychologie des normalen (gewöhnlichen) religiösen Lebens (I. Grundsätzliches und Methodisches; II. Das religiöse Phänomen wesentlich etwas Mannigfaltiges [nicht ein einheitlicher Typus]; III. Die Mannigfaltigkeit der Gesamtentwicklung u. der einzelnen Bestandteile des religiösen Le-

---

1) Revue et bibliographie générales de psychologie religieuse. Par *M. George Berguer,* Genthod-Genève. In: Archives de Psycho-

bens [Bekehrung, Unterbewußtsein, Glaube, Gebet]; IV. Mannigfaltigkeit der religiösen Anlage [tempérament]: Mystiker, andere Typen; V. Mannigfaltigkeit nach Alter, Geschlecht, Rasse; VI. Ergänzendes: Religion u. Kunst, Unsterblichkeitsglaube, Religion u. Sittlichkeit, Pflichtbewußtsein, Seelsorge u. s. w.). B) Psychologie des anormalen (außergewöhnlichen) religiösen Lebens (I. Neurosen u. Religion; II. Die Psychoanalyse; III. Außergewöhnliche individuelle Erscheinungen [Extase, Messianismus, Besessenheit u. s. w.]; IV. Kollektiv-Anormales [Epidemien, Erweckungsbewegung]). C) Theorien über Ursprung und Wesen der religiösen Erscheinungen (I. Theorien anthropologischer Art: Animismus, Schöpfungstheorie, Totemtheorie u. s. w.; II. Pathologismus, Erotogenese; III. Römisch-katholische Theorie; IV. Schlußfolgerung). — *Berguer* selbst möchte mit der überwiegenden Mehrheit moderner Religionspsychologen nur eine ausgesprochen empirische Religionspsychologie gelten lassen; nach den Äußerungen über *Flournoy* zu schließen (S. 3), scheint er besonders mit dessen biologisch-empirischer Auffassung übereinzustimmen, was aber im Grunde doch wieder ein Überschreiten der bloßen Empirie wäre. Verständlich ist, obschon nicht begründet, *B.s* ablehnende Haltung gegen die katholischen Religionspsychologen; er macht ihnen besonders diesen Vorwurf, daß sie die Religionspsychologie mit apologetischen Tendenzen verquicken. Zu weit geht *B.*, trotz wiederholten Protestes gegen alles Extreme, in den Zugeständnissen an die Psychoanalytiker und Vertreter einer „erotogenetischen" Religionsauffassung. Muß man also auch seinen Urteilen mehrfach entgegentreten und ist seine Bibliographie bei aller Reichhaltigkeit immer noch ergänzungsbedürftig, so verdient er doch für die mühevolle Arbeit großen Dank. Denn sie ermöglicht einen guten Einblick in die wirklichen Bestrebungen auf dem weiten Arbeitsfelde der modernen Religionspsychologie und deckt, ohne es immer zu wollen, auch deren Schwächen auf.

Der Ergänzung bedarf *Berguers* Bibliographie hauptsächlich nach zwei Richtungen: einmal tritt in seiner Zusammenstellung der Einfluß der protestantischen Theologie auf die moderne Rps. nicht genug hervor, und noch weniger kann er von seinem Standpunkt aus jene katholischen Schriften richtig einschätzen, die wenigstens als Vorarbeiten für eine einheitliche und vollständige Rps. anerkannt werden müssen. Bevor wir eine so allseitig befriedigende Bibliographie erhalten, können besonders noch folgende Behelfe gute Dienste

---

logie, publiées par *Th. Flournoy* et *Ed. Claparède* avec la collaboration de *Pierre Bovet* et *J. Larguier des Bancels*. Tome XIV (Nr. 53,

tun: *Ruges* Philosophie der Gegenwart **2)** in den Abschnitten „Zeitschriften. Sammelwerke" (I a, b), „Religionsphilosophie" (IX c Arbeiten auf dem Grenzgebiete von Rel.-Philosophie, Psychologie, Theologie, Ethik) und „Psychologie" (XI, besonders d, Sozialpsychologie. Religionspsychologie). Die „Philos. der Gegenw." bringt nur bündige Andeutungen über den Inhalt der verzeichneten Schriften, aber nicht immer; kritische Rezensionen sind ausgeschlossen, es wird höchstens angegeben, wo solche erschienen sind. Übrigens erklärt der Herausgeber ausdrücklich, „daß die Psychologie im Rahmen dieser Zusammenstellung nur ein Anhang ist. Es gibt bereits eine psychologische Bibliographie. Wir haben daher nur das aufgenommen, was direkte Beziehung zur Philosophie hat" (I 474). — Dieser letztere Hinweis betrifft die mit der „Zeitschrift für Psychologie" verbundene Bibliographie **3)**, die allerdings nur Titel, Größe und Preis der Bücher angibt ohne weitere Kennzeichnung des Gehaltes und Wertes. Für Religionsps. kommt dort der 7. Abschnitt „Höhere Verhaltungsweisen u. Betätigungen" in Betracht, ebenso einiges aus dem 8. (Besondere Bewußtseinszustände) und 11. Abschnitt (Geistige Entwicklung).

Das umfassendste gesamtphilosophische Schriftenverzeichnis, das auch Religion und ihre Psychologie in eigenen Abteilungen berücksichtigt, freilich nur die Titel ohne weitere Charakterisierung enthält, bildet eine Ergänzung der Löwener „Revue de Philosophie Néoscolastique" **4)**, auch italienisch der in Florenz erscheinenden „Rivista di Filosofia neoscolastica" beigegeben.

Fév. 1914) 1—91. — **2)** Die Philosophie der Gegenwart. Eine internationale Jahresübersicht, hsg. von Dr. *Arnold Ruge*. Heidelberg, Weißsche Universitätsbuchh. 1. Doppelband: Literatur 1908 u. 1909 (erschienen 1910); II. Literatur 1910 (1912) u. s. f. Der letzterschienene Band (V, 1915) umfaßt die Literatur des Jahres 1913. — **3)** Zuerst lautete der Titel: Bibliographie der psycho-physiologischen Literatur des Jahres 1907, mit Unterstützung v. Prof. *H. C. Warren* zusammengestellt von *K. L. Schaefer* (142 S. gr. 8⁰) Leipzig 1909, J. A. Barth. Vom folgenden Jahrg. an heißt die Sammlung: Bibliogr. der deutschen u. ausländischen Literatur des Jahres 1908 [u. so fort] über Psychologie, ihre Hilfswissenschaften und Grenzgebiete. Mit Unterst. v. Prof. *C. L. Vaughan* zusammengest. v. *Th. Wagner* (250 S. 8⁰) ebda 1909 [u. so fort]; die letzten Jahresberichte sind „mit Unterst. von Prof. *H. C. Warren* zusammengest. von *A. Gelb*". — **4)** Sommaire idéologique des ouvrages et des revues de philosophie, publié par la société philosophique de Louvain. Supplément à la R. de Ph. Néosc. Louvain, Institut supérieur de philosophie. — Sommario ideologico

Eine Aufzählung der einschlägigen Literaturübersichten, wie sie in den verschiedensten psychologischen, philosophischen und theologischen Zeitschriften zu finden sind, ist hier natürlich nicht möglich. Es genüge, kurz noch auf folgendes hinzuweisen: 30 religionspsychologische Schriften katholischer Verfasser, großenteils Zeitschrift-Abhandlungen, bespricht eingehend *Joh. Lindworsky* im I. Band des „Archiv für Rps.“ **5)**. Die ebendort anschließende Übersicht *Gemellis* über italienische Rps. **6)** kommt zu dem Urteil: „Aus der kurzen Darstellung der in Italien in den Jahren 1911 12 erschienenen Arbeiten geht klar hervor, wie gering und wertlos der italienische Beitrag zur Religionspsychologie ist“. Soweit Kritik in Betracht kommt — weniger nach der positiven Seite — finden sich viele zutreffende Bemerkungen zur Charakteristik der modernen religionspsychologischen Literatur in den Artikeln und Literaturberichten, die der Straßburger prot. Theologe *E. W. Mayer* seit mehreren Jahren in der „Zeitschrift für Theologie u. Kirche“ und in der „Theol. Rundschau“ veröffentlicht hat **7)**. — Schließlich sei noch wegen der eigenen Stellung *Wobbermins* in der theologisch-religionspsychologischen Literatur (vgl. oben S. 11 ff) dessen Bericht über die gegenwärtige Rps. in der „Zeitschr. f. angewandte Psychologie“ erwähnt **8)**.

delle opere e delle riviste di filosofia, publicato dall' Istituto Superiore di filosofia di Lovanio. — **5)** Religionspsychologische Arbeiten katholischer Autoren. Sammelreferat von *Joh. Lindworsky S. J.* in München. Archiv für Religionspsychologie, hsg. von Dr. *W. Stählin*, Pfr. in Egloffstein. I. B. (Tübingen 1914) S. 228—256. — **6)** S. 256—267: Die italien. Literatur über Rps. in den Jahren 1911—1912. Sammelbericht von Dr. *Agostino Gemelli O. F. M.* in Mailand, Privatdoz. der experiment. Psychologie a. d. Universität Turin. — **7)** Besonders beachtenswert sind die Referate: Zum Stand der Frage nach dem Wesen der Religion. Theolog. Rundschau, hsg. von *W. Bousset*—Göttingen u. *W. Heitmüller*—Marburg. XIII. Jhg. (1910) 1—15, 45—63; Über Religionspsychologie, ebd. XIV (1911) 445—464; Zur Frage vom Ursprung der Religion, ebd. XVI (1913) 1—12, 33—48; Zur Religionsphilosophie, ebd. XVII (1914) 307—332; Über Religionspsychologie. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 18. Jhg. (1908) 293—324. Vgl. noch unten Nr. 22, 23. — **8)** Der gegenwärtige Stand der Religionspsychologie. Von *Georg Wobbermin*. Zeitschrift für angewandte Psychologie u. psychologische Sammelforschung. Hsg. von *William Stern* u. *Otto Lipmann*. 3. Band. Leipzig 1910. S. 488—540. In ders. Zeitschrift B. 9 (1915) S. 333—391 behandelt *W.* „die Frage nach den Anfängen der Religion in religionspsychologischer Beleuchtung“

Auch die bibliographischen Beigaben zu den Artikeln über Rps. in den theologischen, philosophischen und pädagogischen Lexika können hier nicht einzeln verzeichnet werden; aber die zwei folgenden Ausnahmen dürften berechtigt sein. Schon ist erwähnt worden (S. 743 u. 13 ff), daß die protestantischen theologischen Meinungen auf die ganze moderne Rps. einen großen Einfluß ausgeübt haben; nicht bloß die religionspsychologischen Arbeiten protestantischer Theologen selbst, sondern auch die „nichttheologische" Rps. der amerikanischen wie französischen und deutschen Philosophen, Pädagogen, Anthropologen, Ärzte wird ohne Beachtung der protestantisch-theologischen Lehrentwicklung nicht voll verstanden werden können. Und diese mit der modernen Rps. zusammenhängende Lehrentwicklung stellt sehr gut dar der Artikel „Expérience religieuse" von *H. Pinard* im *Vacant-Mangenot'*schen Lexikon der kath. Theologie **9)**. *P.* verzeichnet eine sehr reichhaltige und sorgfältigst gewählte Literatur sowohl am Schluß des Artikels wie in dessen einzelnen 8 Abschnitten: Begriff der religiösen Erfahrung, Historisches, Methode, Relig. Erfahrung als psychologische Tatsache, als Erkenntniskriterium, als religiöses Leben, Rel. Erfahrung in den verschiedenen Religionen, Kirchliche Entscheidungen. — Ein anderer großer Mangel aller bisher vorhandenen religionspsychologischen Bibliographien betrifft die älteren katholischen Arbeiten auf dem Gebiet der Rps. Einigen Ersatz hiefür enthalten die Literaturangaben der beiden Artikel „Ascétique" und „Ascétisme" von *E. Dublanchy* in demselben Dictionnaire **10)**.

Unter den bibliographischen Behelfen zu Einzelfragen der Rps. ragt hervor das Verzeichnis der Konvertiten-Literatur in der Monographie des P. *Mainage* über Bekehrungspsychologie **11)**. — Auch die Bibliographie in *Poulains* Werk über die Mystik **12)** verdient Beachtung.

---

und verteidigt dabei mit gut ausgewählten Literaturbelegen seine Stellung gegenüber *Wundts* religionspsychologischen Auffassungen. — **9)** Dictionnaire de théologie catholique, commencé sous la direction de *A. Vacant,* continué sous celle de *E. Mangenot.* Tome V (1913) 1786—1868. — **10)** I. Band (1903) 2037—2055 und 2055—2077. — **11)** *Th. Mainage* des Frères Prêcheurs, La psychologie de la conversion. Leçons données à l'Institut Catholique de Paris. Paris 1915, Beauchesne (XII + 434). S. 411—433: Catalogue des documents autobigraphiques ou biographiques. Vgl. weiter unten Nr. 66. — **12)** R. P. *Aug. Poulain* de la Comp. de Jésus, Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique. Paris, [5]1906 (XVI + 602 gr. 8°).

II. Zur Geschichte der Rps. Die Abhandlung „Religionsps. u. Theologie“ (oben S. 1 ff) hat zu zeigen versucht, wie unrichtig und zugleich schädigend die Bezeichnung der Religionspsychologie als einer ganz neuen Wissenschaft ist. Erfreulicherweise beginnt sich die Wahrheit in dieser Angelegenheit auch in der nichtkatholischen Literatur Bahn zu schaffen.

Schon 1902 gestand trotz grundsätzlicher Gegnerschaft gegen katholische Auffassungen *Godfernaux* **13)**: „Il est bien certain que la théologie, et particulièrement la mystique, contiennent des trésors. Sans parler de cette Somme de la Foi, de ces dogmes, de ces mystères, qui laissent apercevoir un si riche résidu de vérités encore vivantes pour qui les traduit en notre langage, la mystique, avec les travaux sans nombre qu'elle a suscités, est la plus complète histoire que l'on ait faite jusqu'ici de la vie intime de l'esprit. Aucun détail n'a échappé à ces observateurs incomparables. Ils ont exploré l'âme depuis les profondeurs jusqu'au faîte. Scrupule, doute, angoisse, consolation, grâce, extase, ces profondeurs mouvantes du sentiment sur lesquelles flottent les images, ces courants glacés ou brûlants dans lesquels la pensée se fige ou se dissout, ils ont tout noté avec une exactitude et une minutie incomparables. Il y a là un véritable musée d'oeuvres de grand style qu'il faut étudier avec soin . . . Les théologiens peuvent donc, cela est certain, fournir à la psychologie moderne les plus utile concours“.

Natürlich genügt es gegenüber den irrigen Ansichten von der Neuheit der Religionspsychologie bei weitem noch nicht, ihre Anfänge etwa ins 16. Jhdt. zurückzuverlegen. Dazu neigen die meisten prot. Theologen, von denen trotzdem manche gute Beiträge (nicht: vollständige Darstellungen!) zur Geschichte der modernen Rps. stammen, so von *Scheel* **14)**, von *Wobbermin* **15)**,

---

S. 577—593: Bibliographie (154 Nummern und zwei kleinere Listen von Lebensbeschreibungen und von quietistischen Schriftstellern). Deutsch in Herders „Aszet. Bibliothek“: Die Fülle der Gnaden. Ein Handbuch der Mystik. 2 Bde. Freiburg i. Br. 1910. II. B. 411—462: Bibliographie (vom Übersetzer besonders hinsichtlich der deutschen Literatur berichtigt und auf 190 Nummern ergänzt). Über *Poulains* Werk wird noch später (Nr. 65) einiges zu sagen sein. — **13)** *A. Godfernaux,* Sur la psychologie du mysticisme. (Revue philosophique de la France et de l'Étranger, dir. par *Th. Ribot,* LIII (1902/I) 158—170. — **14)** Die moderne Religionspsychologie. Vortrag, gehalten am 11. Okt. 1907 vor der Vers. der Freunde der Christl. Welt in Marburg. Von Prof. *Otto Scheel* in Tübingen (Zeitschr. f. Theologie u. Kirche. 18. Jhg. [1908] S. 1—38). —**15)** Systematische Theologie nach religionspsycho-

Herm. Faber **16)**; auch das Schriftchen „Von Schleiermacher zu Ritschl" von *Ferdin. Kattenbusch* **17)** und die ausführlichere „Geschichte der Kritik der neueren Theologie, insbes. der systematischen, seit Schleiermacher" von *Fr. H. R. von Frank* **18)** sowie die Arbeit des Breslauer Prof. *Wilh. Schmidt* über religiöse Erfahrung **19)** beleuchten gut die Entwicklung der protestantisch-theologischen und zum Teil auch der andersgerichteten modernen Rps. Gleichzeitig aber beweisen sie aufs deutlichste, daß die Herausarbeitung einer einigermaßen einheitlichen Religionspsychologie auf den seit Luther erstarkten Grundlagen unmöglich ist, weil eben die seit dem 16. Jahrhundert aufgekommenen neuen Ansichten über Religion mit unversöhnlichen Widersprüchen behaftet sind. Vollends die Verquickung der protestantischen Auffassungen mit dem System Kants und den übrigen neueren Philosophien vereitelt jede Hoffnung auf ein namhaftes positives Ergebnis, ja überhaupt auf einen Ausweg aus dem Labyrinth. Vgl. das oben (S. 11f) Gesagte über *Wobbermins* mühsame und doch aussichtslose Versuche, die auf Luther zurückgehenden Widersprüche zu überwinden; auch seine bestgesinnten Kritiker gestehen, ihm kaum folgen zu können. — Überaus lehrreich ist es auch, die Kritiken zu verfolgen, die dem jüngst erschienenen Buche *Dunkmanns* über Religionsphilosophie und religiöse Erfahrung zuteil werden **20)**.

---

logischer Methode, Band I: Die religionspsychol. Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Von *Georg Wobbermin*, Prof. a. d. Univ. Breslau (gegenwärtig in Heidelberg). Leipzig 1913. Besonders klar übersichtlich ist das hier einschlägige 15. Kap.: Geschichte der religionspsychologischen Problemstellung (S. 245—275). Im Lichte der hier zusammengefaßten Angaben nimmt sich die Behauptung: „Die Entstehung der Religionspsychologie läßt sich bis aufs Jahr genau bestimmen. Es ist das Jahr 1902 gewesen" (*Traug. Konst. Oesterreich*, Einführung in die Religionspsychologie. Berlin 1917 S. 4) seltsam aus. — **16)** Das Wesen der Religionspsychologie u. ihre Bedeutung für die Dogmatik. Eine prinzipielle Untersuchung zur systematischen Theologie von Lic. *Hermann Faber*. Tüb. 1913 (XIII + 164 gr. 8°); die „Gesch. der Rps." behandelt darin der „vorbereitende Abschnitt" des I. Teiles (S. 3—65). Vgl. noch unten Nr. 46. — **17)** 1892. 3. vielfach veränd. Aufl. mit einem Nachtrag über die neueste Entwicklung 1903. Gießen (VIII + 80 S.). — **18)** 4. Aufl. bearbeitet und bis zur Gegenwart fortgeführt von *R. H. Grützmacher*. 1908, Leipzig (X + 532 S.). — **19)** Die verschiedenen Typen religiöser Erfahrung und die Psychologie. Von D. *Wilhelm Schmidt*, ord. Prof. a. d. Univ. Breslau. Gütersloh 1908 (318 S.). — **20)** Systematische Theologie von

Um „all das Mißtrauen und alle die Bedenken, die nicht ohne Grund gegen die herkömmliche Art der Auffassung und Behandlung unserer Disziplin von rechts und links geltend gemacht zu werden pflegen“, zu beseitigen, will *Dunkmann* die Religion lediglich „als konkrete Erfahrungsgröße“ betrachten. Er ist sich auch „bewußt, eine selbständige und originale Antwort auf die Hauptfrage nach dem Wesen der Religion zu geben, wie er sich bewußt ist, diese Antwort dem Leben abgelauscht zu haben. Wer eine ganze Generation hindurch unausgesetzt sein höchstes Interesse dem Problem der Religion gewidmet hat, wer dabei die Hälfte der Zeit im praktischen Dienst der Religion gearbeitet hat, der darf vielleicht Anspruch haben, gehört zu werden, wie er über die Religion denkt (Vorw.)“. Trotz all dieser Beteuerungen hält ihm ein berufener Kritiker **21)** reichlich 20 Fragen vor, die *D.s* Methode und Ergebnisse als recht problematisch und die ganze mühevolle Arbeit trotz vieler zutreffenden Einzelbemerkungen schließlich nur als eine der zahllosen Kombinationen erscheinen lassen, die schon nach den Regeln der Mathematik eben dort möglich sind, wo man hunderte und tausende von Elementen zu immer neuen Gebilden zusammenzustellen unternimmt. Außerdem kommt bei der modernen Religionswissenschaft noch das hinzu, daß solche, vielleicht sehr kunstreiche Kombinationen, sofort als einseitig, unvollständig und also unbrauchbar hingestellt werden, wenn sie auf eine gerade erst aufgetauchte neue Meinung noch nicht genug Rücksicht genommen haben.

Bei dieser Sachlage versteht man es auch, daß im deutschen Sprachgebiet die Religionspsychologie nicht einmal über ihre Vorfragen — Gegenstand, Aufgaben, Eingliederung ins System der Wissenschaften, Methode, Einteilung — hinauskommen kann.

Weil manche für die Religionspsychologie schwärmende Theologen, sagt *E. W. Mayer*—Straßburg, hierin „mit unbegrenzten Möglichkeiten rechnen, provozieren sie nicht endenwollende Diskussionen über das, was erreichbar ist, und was nicht. Dazu kommt noch die Neigung, immer neue Spielarten innerhalb der ‚Religionspsychologie‘ entdecken und aus ihr immer neue Disziplinen mit neuen Namen hervorgehen lassen zu wollen. Stößt man doch jetzt schon auf Unterscheidungen, von denen wohl mehrere, aber gewiß nicht alle notwendig sind, Unterscheidungen, wie etwa die zwischen ‚pragmatischer‘

Karl Dunkmann, Prof. der Theol. in Greifswald. I. Band: Religionsphilosophie. Kritik der religiösen Erfahrung als Grundlegung christlicher Theologie. Gütersloh 1917 (XXI + 496 S.). — **21)** Univ.-Prof. *Weber*—Bonn in *Jordans* Theolog. Literaturbericht (Gütersloh) 40. Jhg.

und ‚genetischer‘ Rps., zwischen ‚reingenetischer‘ und ‚normativgenetischer‘ Rps,, zwischen ‚bewußtseinsimmanenter genetischer Rps.‘ und bewußtseinstranszendenter, genetischer Rps.‘, zwischen ‚Psychographie‘ und ‚Psychagogik‘, zwischen ‚empirischer‘ und ‚nichtempirischer‘ Rps. Die Beispiele ließen sich — unglücklicherweise — noch mehren, die angeführten genügen. Kein Wunder, daß Geister, denen mehr mit Gedanken als mit Worten, mit realen als mit imaginären Werten gedient ist, sich vielfach von der ganzen Bewegung als einer Modesache fern halten!“ 22) Sehr energisch betont derselbe Kritiker, daß „Religionspsychologie“ längst erfolgreich betrieben worden sei, freilich unter anderem Namen. „Es ist wirklich. als ob [bei der modernen Rps.] ein Paradigma vorläge für den fatalen Zauber, den unter Umständen ein Wort auszuüben vermag. Blickt man nämlich auf die schier unübersehbare einschlägige Literatur der letzten 10 Jahre zurück, so erhält man den Eindruck, daß einzelne Theologen lediglich durch eine neue Benennung für eine relativ alte Wissenschaft in einen enthusiastischen Taumel versetzt worden sind“ **23)**.

Zweifellos wird also jeder, der vom Betrieb religionspsychologischer Studien gute Ergebnisse erwartet, die Anknüpfungspunkte nicht etwa erst in den verworrenen neueren Ansichten suchen dürfen. Insbesondere für den katholischen Theologen und Philosophen wäre es verlorene Mühe, die Fragestellungen der nichtkatholischen Religionspsychologen aufzugreifen und um ihre Beantwortung sich zu bemühen. Die Fragestellungen selbst sind ja meist aus einem Wust irriger Voraussetzungen herausgewachsen! Aber auch von diesem schwerwiegenden Bedenken abgesehen, die einfache historische Wahrheitsliebe verpflichtet, der richtigen Religionspsychologie — und zwar auch der wissenschaftlichen, wenn auch noch nicht als selbständige Wissenschaft auftretenden Rps. — ein weit höheres Alter zuzusprechen, als das gewöhnlich geschieht, und nur in dieser altbewährten religiösen Seelenkunde hat man eine zuverlässige Grundlage für weiteren Ausbau. Daß wir über die alte Rps. noch kein neueres vollständiges Werk besitzen, ändert nichts an der Tatsache ihres hohen Alters. Indessen fehlt

---

(1917) 121—124. — **22)** Über Religionspsychologie. Theol. Rundschau XIV. Jhg. (1911, Tübingen) S. 445—464. — **23)** Ebenda S. 446. In einem Vortrag mit demselben Titel „Über Rps.“, veröffentlicht in der „Zeitschr. f. Theologie u. Kirche“ 18. Jhg. (1908, Tüb.) 293—324, macht *E. W. Mayer* unter Hinweis auf *Decharme*, La critique des traditions religieuses chez les Grecs (Paris 1904), aufmerksam, daß religionspsychologische Untersuchungen sogar schon im Altertum, bei den Sophisten, bei Aristoteles, bei den Stoikern zu finden sind. —

es doch auch nicht ganz an Vorarbeiten für eine solche wahre Geschichte der Rps. Bei den mittelalterlichen „Enzyklopädisten" und noch mehr bei den erstaunlich fleißigen Sammlern der Zeit vom 16. Jhdt. angefangen finden sich viele Verzeichnisse und Beurteilungen einschlägiger Schriften, wenn auch nur unter den allgemeineren Rubriken „Ascetae" oder „Theologi". Am frühesten errang in der Bibliographie und Literaturgeschichte die Mystik eine selbständige Stellung. Nicht ganz vereinzelt in seiner Art ist z. B. das Buch von *Honoratus a S. Maria* über die Mystik bei den Vätern **24)**, wovon man sich leicht aus *Hurters* Nomenclator **25)** überzeugen kann; und auch wo man nicht eigentlich bibliographische oder literärgeschichtliche Zwecke verfolgte, pflegte man oft Angaben solcher Art einzuschalten, wie das z. B. auch bei einem der bedeutendsten Werke über Mystik, dem Cursus theologiae mystico-scholasticae des Karmeliters *Josephus a Spiritu s.* der Fall ist **26)**.

Die Vorliebe unserer neuesten Zeit für Bearbeitung historischer Einzelfragen hat auch zur Untersuchung mancher für die Entwicklung der Rps. wichtigen alten Literaturwerke und Vorkommnisse angeregt. Zu den bedeutendsten Ergebnissen solcher Studien gehört die Klärung der Dionysiusfrage durch *Stiglmayr* **27)** und *Hugo Koch* **28)**. Die Tragweite dieser Erfolge läßt

---

24) Tradition des Pères et des Auteurs Ecclesiastiques sur la Contemplation, où l'on explique ce qui regarde le dogme et la pratique de ce saint Exercice. Par le R. P. *Honoré de Ste Marie* Carme déchaussé. 2 vol. 700 et 643 pages. Paris 1708. — **25)** Nomenclator literarius Theologiae catholicae. Ed. *H. Hurter S. J.* 5 tomi. Oeniponte, editio 3. 1903/1911. Im „Index rerum" zu suchen unter: Theologia ascetica, mystica; Bibliographia; Historia literaria; Lexicon. — **26)** 6 Bände, 1710 ff. Vgl. *Hurters* Nomenclator IV [3]1028: „diligentissimine scrutatur mentem ss. patrum et gravissimorum in utraque theologia doctorum . . ." — **27)** *Jos. Stiglmayr S. J.*, Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel (Histor. Jahrbuch XVI [1895] 253—273, 721—748); Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften u. ihr Eindringen in die christl. Literatur bis 649 (Programm Feldkirch-Vorarlberg 1895): Sakramente u. Kirche nach Ps.-Dionysius (Zeitschr. f. kath. Theologie, Innsbruck XXII [1898] 246—303); Die Eschatologie des Ps.-Dion. (Ztschr. f. kath. Theol. Innsbr. XXIII [1899] 1—21); vgl. auch die Einleitung zu: „Des hl. Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien", aus dem Griech. übersetzt von *Jos. Stiglmayr S. J.* (Bibl. der Kirchenväter, Kempten 1911). — **28)** Der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften (Theolog.

sich daraus erschließen, daß Ps.-Dionysius für die Mystik und Theologie des Mittelalters eine der ersten Quellen war; vieles in den Schriften der größten Theologen und Aszeten kann ohne Zurückgehen auf ihn nicht verstanden werden, und manche bedeutende Schrift will nur ein Kommentar zu ihm sein.

Gute Ausführungen über die mystische Theologie der ältesten christlichen Zeit enthält die Studie über Makarius den Gr. von *Stoffels* **29)**, obschon die darin vertretene Ansicht über den starken Einfluß der Stoa der Berichtigung bedarf; vgl. hiezu *Stiglmayrs* Kritik **30)**. — Der Fortgang der religionspsychologisch so dankbaren und seit den ersten christlichen Jahrh. gepflegten Studien über das „Wissen Christi" ist Gegenstand einer Monographie von *E. Schulte O.F.M.* **31)**; freilich hat dieser Arbeit die Kritik **32)** noch verschiedene Mängel nachgewiesen. Religionspsychologische Beiträge zu demselben Gegenstand finden sich auch in den 2 Schriften von *Marić* über die Agnoeten und über das menschliche Nichtwissen in Christus **33)**. Zuverlässige Aufschlüsse über manche strittige Fragen zur mittelalterlichen Mystik und Askese gibt *Em. Michael* im 3. Band seines großen Geschichtswerkes **34)**. Unentbehrlich sind die Arbeiten *Denifles* kritischer

---

Quartalschrift, Tüb. LXXVII [1895] 353—420); Proklus als Quelle des Ps.-Dionysius Areop. in der Lehre vom Bösen (Philologus LIV [1895] 438—454); Ps.-Dionysius Areopag. in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus u. Mysterienwesen (Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengeschichte I. B. 2. u. 3. Heft. Mainz 1900. XII + 276 S.). — **29)** Die mystische Theologie Makarius des Aegypters u. die ältesten Ansätze christlicher Mystik von Dr. *Jos. Stoffels*, Domvikar in Cöln. Bonn 1908 (173 S.). — **30)** Theologische Revue. Münster i. W. VIII (1909) S. 233—240. — **31)** Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginne der Scholastik. Von P. *Elzear Schulte O. F. M.* (Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengeschichte XII. B. 2. Heft) Paderb. 1914. 147 S. — **32)** Vgl. *Fr. Diekamp* in Theologische Revue (Münster i. Westf.) XIV (1915) S. 101—108. — **33)** Dr. phil. et theol. *Jos. Marić*, De Agnoetarum doctrina. Argumentum patristicum pro omniscientia Christi hominis relativa. Agram 1914; Das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches Postulat. Ein Beitrag zur Frage über das menschliche Wissen Christi. Agram 1916 (vgl. die Rezension oben S. 545). — **34)** Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jhdt. bis zum Ausgang des Mittelalters. Von *Emil Michael S. J.*, Prof. a. d. Univ. Innsbruck. 3. Band: Deutsche Wissenschaft u. deutsche Mystik des 13. Jhdts. Freiburg i. Br. 1903. —

und positiver Art **35)**, wo es sich um die richtige Bewertung der Leistungen mittelalterlicher Theologie und insbesondere auch ihrer in die Religionspsychologie einschlägigen Arbeiten handelt. Eindringlich mahnt *D.* in der Kritik über *Pregers* Gesch. der Mystik, man solle große Arbeiten nicht unternehmen, namentlich nicht auf dem Gebiete der Mystik, wenn die Vorbedingungen fehlen **36)**. Die Forderungen *Denifles* sind bei dem heutigen Eifer der Religionspsychologie für Mystik noch berechtigter als damals vor 40 Jahren, da sie niedergeschrieben wurden.

Wenigstens einiges aus dem Eingang und aus den Schlußworten der Kritik sei hier wiedergegeben: *D.* verlangt vom Geschichtsschreiber der Mystik, er müßte „1. den mystischen Erscheinungen gegenüber den übernatürlichen Standpunkt einnehmen; ohne diesen verfällt man in die größten Albernheiten, wie wir alsbald [in der Kritik *Pregers*] sehen werden, denn man steht vor außerordentlichen Erscheinungen, welche alle Kräfte der Natur übersteigen, die man aber dennoch aus bloß natürlichen Ursachen zu erklären versucht. 2. muß ein Geschichtschreiber der d. Mystik eine gründliche Kenntnis der mystischen Prinzipien besitzen . . . Soll man allein zur schwierigsten Wissenschaft keiner Prinzipien bedürfen, und da nach Gutdünken schalten und walten können, während doch selbst das einfachste Handwerk feste Prinzipien zur Voraussetzung hat? 3. Ein Geschichtschreiber der d. Mystik muß in der Scholastik, besonders aber in den Werken des hl. Thomas gründlich bewandert sein; sonst reißt er notwendig die d. Mystiker aus dem Boden der Geschichte heraus, in der sie wurzeln . . . und er wird es nie und nimmer zu einem richtigen Verständnisse auch nur ihrer Terminologie, geschweige denn ihrer Lehren bringen . . .“ (a. a. O. S. 683 f). Und nochmals stellt *D.* am Schlusse seiner Kritik das Minimum der Ansprüche an den Geschicht-

---

35) Außer verschiedenen Beiträgen im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters verdienen besondere Beachtung die Einführungen und Erläuterungen zu den zwei Neuausgaben: Das Buch von geistlicher Armuth, bisher bekannt als *Johann Taulers* Nachfolgung des armen Lebens Christi. Unter Zugrundelegung der ältesten der bis jetzt bekannten Handschriften zum ersten Male vollständig herausgegeben von P. *Fr. Heinrich Seuse Denifle* aus dem Predigerorden. München 1877 (LXV + 212 S.) und: Die deutschen Schriften des sel. *Heinrich Seuse* aus dem Predigerorden. Nach den ältesten Handschriften in jetziger Schriftsprache herausgegeben von P. *Fr. Heinrich S. Denifle* aus dems. Orden. München 1876/1880 (XXX + 644 S.). — **36)** Eine Geschichte der deutschen Mystik. Histor.-politische Blätter 75. Bd. (1875) 679—706, 771—790, 903—928. —

schreiber der Mystik — und sie gelten jedem modernen Religionspsychologen — so zusammen: „1. möge er die katholische Lehre, nicht etwa gründlich, sondern überhaupt nur studieren. Wir raten ihm nicht große Folianten an; in den meisten Fällen genügt der ‚große Katechismus', in allen Fällen wird er mit dem Catechismus Romanus ausreichen. 2. möge er die mystischen Prinzipien gründlich studieren. Das größte Werk darüber, *Josephus a Spiritu s.*, Cursus theologiae mystico-scholasticae sowie *Vallgornera*, Mystica theologia D. Thomae, befinden sich leider nicht [1875!] auf den zwei großen Bibliotheken Münchens; überall aber trifft man an: *Alvarez de Paz, Thomas a Jesu, Philippus a Spiritu s.* . . 3. möge er sich an das Studium der Scholastik machen!" (a. a. O. 927 f).

Nur beispielshalber soll auf zwei große Theologen zu dem Zweck hingewiesen werden, um auf das Interesse der alten Zeit für ausgesprochen religionspsychologische Fragen aufmerksam zu machen: *Thomas von Aquin* erörtert selbst in der bündig gefaßten Summa theologica **37)** der Reihe nach die Fragen: 1. Utrum vita contemplativa pertineat tantum ad intellectum, an consistat etiam in affectu. 2. Utrum ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales. 3. Utrum vita contemplativa consistat solum in uno actu aut in pluribus. 4. Utrum ad vitam contemplativam pertineat consideratio cuiuscumque veritatis. 5. Utrum vita contempl. possit in statu viae elevari usque ad Dei visionem. 6. De motibus contemplationis, quos Dionysius assignat. 7. De delectatione contemplationis. 8. De duratione contemplationis. — Die Fragen über die Verzückung **38)** geben auch in der Summa Anlaß zu untersuchen: 1. Utrum anima hominis rapiatur ad divina. 2. Utrum raptus pertineat ad vim cognoscitivam vel appetitivam. 3. Utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam. 4. Utrum fuerit alienatus a sensibus. 5. Utrum totaliter fuerit anima a corpore separata in statu illo. 6. Quid circa hoc sciverit et quid ignoraverit. — Weit ausführlicher natürlich behandelt *Thomas* auch die ins Psychologische einschlägigen Fragen in anderen mehr monographieartigen Schriften.

Ähnliche eingehende Analysen religionspsychologischer Art sind aber auch schon bei seinen Vorgängern zu finden, z. B. *Hugo v. S. Victor* **39)**, und die spätere Zeit baute das von den großen Scholastikern Übernommene mit unverdrossener Mühe pietätvoll weiter aus.

---

37) P. II.—II. quaestio 180: De vita contemplativa. — **38)** Ibid. q. 175. — **39)** Gestorben am wahrscheinlichsten 1141. „Wie von *Anselm* die Scholastik, so wurde von *Hugo* die Mystik um ein Bedeutendes gefördert . . . Und eben weil die gesamte Geistesarbeit

Suarez († 1617) behandelt in seinem klassischen Werke über das Gebet **40)** auch folgende Fragen: De partibus mentalis orationis seu de actibus, qui in illa exerceri debent; quid sit devotio; quomodo devotio ad alios actus, qui in orationem mentalem interveniunt, comparetur; quas causas et effectus habeat devotio et in universum mentalis oratio; quid sit contemplatio et quomodo ad mentalem orationem comparetur; qualis sit proprius actus contemplationis quantumque in eo durari possit; de triplici statu seu via orationis mentalis, purgativa, illuminativa, unitiva, sive incipientium, proficientium, perfectorum; utrum contemplatio vel aliqua mentalis oratio possit interdum sine actu intellectus et voluntatis inveniri; utrum mentalis oratio possit consistere in solo actu voluntatis nullo existente actu intellectus; possitne subsistere in hac vita contemplatio sine operatione sensus; utrum mentis contemplatio interdum impediat vi et efficacia sua operationes sensuum externorum usw. usw. *Suarez* hat also bereits vor 300 Jahren Probleme aufgegriffen und nicht unbeantwortet gelassen, die heute von bewährten Psychologen zu den feinsten Aufgaben gezählt und immer häufiger im Sinne der alten Philosophen und Theologen gelöst werden. —

Welche Fülle von Anregungen zu religionspsychologischen Arbeiten seit dem 16. Jhdt. der Streit über die Wirksamkeit der Gnade mit sich brachte, ebenso der Kampf gegen die Jansenisten und insbesondere auch die Gefahr des Quietismus, darüber unterrichten die Schriften über die Geschichte der neueren Theologie. An all diesen tiefgehenden Untersuchungen darf die Rps. nicht achtlos vorbeigehen, falls sie nicht von vornherein auf die Aussicht verzichten will, wahren Fortschritt zu fördern, d. h. schon Gewonnenes noch weiter zu vervollkommnen.

Auch der pädagogische Einschlag fehlt der älteren Religionspsychologie nicht, wie die allerdings vorwiegend praktisch gehaltenen Jugendbildungsschriften des Mittelalters und der nachtridentinischen Zeit zeigen **41)**. Die etwas spätere scharfsinnige

---

Hugos von dem mystischen Lebenselemente durchdrungen und belebt ist, darum liegt auch in den Schriften dieses Mannes etwas so Anziehendes und Hinreißendes, daß durch die Lektüre derselben Verstand und Gemüt wahrhaft bezaubert werden“ (*Bringmann* im Kirchenlex. VI² 393). — **40)** Tractatus de oratione ac devotione. Auch in *Mignes* Theologiae cursus completus, tom. XVII aufgenommen. — **41)** Vgl. z. B. die einschlägigen Bände der Herderschen „Bibliothek der kath. Pädagogik“: I. Silvio Antoniano; II. Mapheus Vegius und Äneas Silvius; III. Columban, Alkuin, Rhabanus Maurus, Hugo von

Untersuchung des Bischofs *Le Franc* über den Glauben der Kinder und der Ungebildeten **42)** verdient bis heute Beachtung seitens des Erziehers, bes. des Katecheten.

III. Zur Grundlegung der Religionspsychologie. Eine zufriedenstellende grundlegende Einführung in das Studium der Religionspsychologie oder gar eine Gesamtdarstellung derselben gibt es noch nicht, am allerwenigsten eine solche, die den katholischen Lehren und Anforderungen ganz entsprechen würde. Auch Prof. *Wunderles* fleißig gearbeitete Schrift über die moderne Religionspsychologie **43)** bezeichnet sich selbst nur als „Beitrag" zur Einführung. *W.* gruppiert die verschiedenen modernen Richtungen so: theologische, genetische, individualisierende Religionspsychologie. In der Darstellung wie auch noch in einem Teil der Kritik dieser drei Richtungen finden sich viele zutreffende Bemerkungen. Doch wird das positive Ergebnis besonders dadurch beeinträchtigt, daß die älteren religionspsychologischen Arbeiten der kath. Theologen unbeachtet geblieben sind und der modernen einseitig empiristischen Richtung in dem Sinne Recht gegeben wird, als ob empirische Rps. die ganze Religionspsychologie wäre (vgl. oben S. 4 ff, 16 f, 223 ff); daher dringt auch die Kritik nicht bis zum eigentlichen Kernpunkt des Verfehlten in den modernen religionspsychologischen Bestrebungen vor.

Von den übrigen katholischen deutschen Arbeiten der letzten Jahre dürfte, als verhältnismäßig beste, durchwegs gut begründete Einführung das Werk von Prof. *Jos. Zahn* über Mystik zu bezeichnen sein **44)**. Obwohl der Verf. eben nur einen Teil des religiösen Lebens, die Mystik, behandeln wollte, so behalten doch viele seiner grund-

---

St. Viktor u. aa.; VII. Joh. Dominici und Nik. Kemph; VIII. Lud. Vives; IX/XI Pädagogik der Gesellsch. Jesu; XV. Gerson, Dionys. Carthus., Sadolet. — **42)** Controverse pacifique entre *M. Lefranc de Pompignan*, évêque du Puy, et un savant de Genève, sur l' autorité de l'église en général, mais surtout sur ce point: Comment la foi des enfants et des adultes ignorants est-elle une foi ferme et raisonnable? (1755/56). Auch zu finden in (*Mignes*) Theologiae cursus completus, tom. VI (1841) 1069—1160. — **43)** Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie. Ein Beitrag zur Einführung von Dr. *Georg Wunderle*, Prof. am bisch. Lyzeum zu Eichstätt [gegenwärtig Univ.-Prof. in Würzburg]. Eichstätt 1915. 103 S. gr. 8°. — **44)** Einführung in die Christliche Mystik. Von Dr. *Jos. Zahn*, Prof. a. d. Univ. Straßburg [jetzt in Würzburg]. Paderborn 1908 (28. B. der Schöninghschen Wissenschaftlichen Handbibliothek) 581 S. —

sätzlichen Erörterungen für die gesamte Religionspsychologie Geltung. Insbesondere läßt er auch die Bedeutung der älteren Arbeiten auf diesem Gebiete gebührend hervortreten. Jedenfalls würde die Beachtung des ausgereiften *Zahn*'schen Werkes vor Einseitigkeiten bewahrt haben, die sich auch in sonst guten Beiträgen zur Rps. finden; manchmal drängt sich der Gedanke auf, daß man selbst katholischerseits mit amerikanischen und andern „modern" gerichteten Arbeiten vertrauter sei als mit vorzüglichen katholischen Büchern. (Im übrigen vgl. zu *Zahns* Werk die Kritik in dieser Zeitschrift XXXIII [1909] 326—330).

Von nichtkatholischen einführenden Schriften bietet sich als neueste ein Buch von *Konst. Oesterreich* an **45)**. Nach dem Titel würde man, wenn auch nicht eine vollständige Darstellung des ganzen Gebietes der Rps., so doch eine Charakteristik ihrer bedeutenderen Bestrebungen und Richtungen erwarten; indessen macht schon das Vorwort aufmerksam, das Buch gebe nur „eine stark zusammengedrängte Auswahl" aus akademischen Vorlesungen und „erschöpfe seinen Gegenstand nicht"; eine wesentliche Erweiterung sei einer etwaigen künftigen Auflage vorbehalten.

Tatsächlich behandelt denn *Oe.* nach einem einleitenden Abschnitt (S. 1—21) über das „Wesen der Rps." (ihre Aufgabe u. Entstehung, Methode u. Quellenmaterial, Begriff u. Wesen) nur die Formen der Offenbarung (S. 21—101: Die Offenbarung im allgem.; Visionszustände; Glossolalie; Inspiration des Denkens u. der Schrift; die seelische Innenoffenbarung) und die „Entwicklungsstufen der Religiosität" (102—149: Religiosität der Primitiven, Pygmäen und großwüchsige Primitive; Aufsteigen zu höherer Religiosität). Dann folgt noch ein kurzer Hinweis auf „Parapsychologische Zukunftsprobleme der Religionspsychologie" (150—156), womit jene „psychischen Phänomene" gemeint sind, „die nicht ihrer psychischen Qualität nach, aber in ihrer Entstehungsweise aus dem Bereich der bekannten völlig herausfallen" (150 f). Zwar werden diese „Probleme der *Psychical Research* bei uns . . . immer noch von den meisten beiseite geschoben. Nachdem aber Forscher wie *James*, *Richet*, *Flournoy* sich nach langjährigen Untersuchungen dahin ausgesprochen haben — *P. Janet*, *Curie*, *Poincaré*, *Boutroux*, *Bergson* stimmten ihnen zu — und jetzt ein enormes Beobachtungsmaterial dafür vorliegt, . . . ist es nicht mehr erlaubt, an diesen Dingen stillschweigend und achselzuckend vorüberzugehen". Telepathie und Telekinesie, antikes Mysterienwesen,

---

45) Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie u. Religionsgeschichte. Von *Traugott Konst. Oester-*

Geisterglaube. Prophezeiungen, Durchschauung anderer u. ähnl. gehören zu diesen parapsychologischen Erscheinungen.

Ein irgendwie vollständigs Bild der Rps. ist also aus *Oe.s* Buch nicht zu gewinnen, auch bietet es in unvermitteltem Nebeneinander Zutreffendes mit Anfechtbarem oder zweifellos Verfehltem, mehrere Fragen sind nur aufgerollt und die Lösung kaum angedeutet; aber anderseits muß zugegeben werden, daß *Oe.* klar, leichtfaßlich und interessant — in einer an *James* erinnernden ansprechenden Form — darzustellen versteht. In diesem Sinne ist das Buch mit Einschluß des Kapitels über das Parapsychologische ein guter Beitrag zur Charakteristik der modernen Rps. Auch ist anzuerkennen, daß es sich in der Form sogar bei Ablehnung christlicher Wahrheiten freihält von jenen verletzenden Ausfällen gegen positiv gläubiges Christentum, wie sie in nicht wenigen modernen religionspsychologischen Schriften zum eisernen Bestand zu gehören scheinen.

Besser und vollständiger unter den nichtkatholischen Einführungen zur Rps., vielleicht in ihrer Art die beste, ist die schon erwähnte Arbeit von *Herm. Faber* **46)**. Richtige Auskunft über katholische Auffassung und damit über die tiefsten Grundsätze richtiger Rps. gibt er allerdings auch nicht; aber die tatsächlich vorhandenen Bestrebungen werden gut nach Entstehung und Wesen dargestellt, und auch die kritischen Teile sind manchmal vorzüglich. *F.* gruppiert recht einfach: Amerikanische, deutsche, französische Rps. Die Hauptvertreter werden zur Genüge ausführlich charakterisiert und beurteilt, namentlich *Starbuck*, *James*, *Wundt*, *Flournoy*. Am ehesten hätte noch *Leuba* auf ebenso eingehende Beachtung Anspruch erheben können, zumal seine nicht einflußlosen Arbeiten jetzt nicht mehr aus vielen Zeitschriften zusammengesucht werden müssen, sondern der Hauptsache nach in einem Bande vereinigt und also leicht zugänglich sind **47)**.

Die Auseinandersetzung mit den eben genannten Führern der modernen Rps. liegt nicht in der Absicht dieses kurzen Berichtes; übrigens ist das Notwendigste hiezu schon in der obigen Abhandlung „Rps. u. Theologie", bes. S. 13 ff, gesagt worden.

Nur zur *Wundt*'schen Rps. soll, weil sie auf manche Kreise großen Eindruck macht, noch ein fachmännisches Urteil nachgetragen

---

reich, a. o. Prof. a. d. Univ. Tübingen. Berlin 1917. 156 S. — **46)** Das Wesen der Religionspsychologie. 1913. Vgl. oben Nr. 16. — **47)** *James H. Leuba*, A psychological study of religion, its origin, function and future. New-York 1912. Franz.: La psychologie des phénomènes religieux. Par *James H. Leuba*, prof. de psychol., Bryn Mawr College.



werden. *W. Schmidt S. V. D.* **48)** anerkennt das „Ingeniöse" der *Wundt*'schen Um- und Fortbildung des *Tylor*'schen Systems, aber schließlich ist auch dieser ingeniöse Versuch nur eine „Konstruktion" [vgl. auch das oben S. 17 zitierte Urteil von *E. W. Mayer*], und die „beiden formalen Grundfehler dieser Konstruktion liegen in der ungenügenden Kenntnis und Abschätzung der eigentlichen, höhern Astralmythologie, infolgedessen *W.* manches als Märchen bzh. als ‚Mythenmärchen' erklärt — das Märchen ist für ihn die primitivste Form des Mythus — was in Wirklichkeit ein voller ‚höherer' Mythus ist, und zweitens in der Unkenntnis der neueren kulturgeschichtlichen Methode. Diese letztere Unkenntnis bewirkt dann, daß er die auf objektive Kriterien, linguistische und ethnologische Daten, sich stützende richtige Altersbestimmung der einzelnen Völker nicht kennt und so die Entwickelungsreihen ausschließlich nach sogenannten inneren Gesichtspunkten aufstellt, deren Bezeichnung als ‚psychologische' ihn in vielen Fällen nicht vor jener Aprioristik geschützt hat, die dem spekulativen Evolutionismus in so hohem Maße eigen ist".

Zahlreicher als Darstellungen oder Einführungen zur gesamten Religionspsychologie sind auf dem katholischen neueren Büchermarkte die Erörterungen mancher Einzel-Fragen der Religionspsychologie, sowohl was deren Grundlegung und Methode als auch was besondere Teile ihres Forschungs-Gegenstandes anlangt. Die Frage, welche Schranken eine Religionspsychologie zu beachten hat, die rein empirisch verfahren will, erörtert aufs gründlichste *Jos. Maréchal* **49)**. Da ja selbstverständlich die Religion eine erfahrungsmäßig faßbare Seite hat, so ist die Berechtigung eines empirischen Zweiges der Religionspsychologie anzuerkennen; dieser bleibt aber mit so vielen Fäden an die höheren, über die Empirie hinausliegenden Gebiete der Philosophie, Weltanschauung und letztlich Offenbarung gebunden, daß ein vollständiges Absehen davon praktisch sich als unmöglich erwiesen hat: „Par malheur, chacun naît philosophe; et trop de nos savants (incrédules ou non) portent cette tare sans s'en douter . . . car il faut être déjà quelque peu philosophe pour s'abstenir à point de philosopher . . .: l'accord unanime et complet des psychologues, théoriquement possible sur le terrain limité de

Traduit par *Louis Cons.* Paris 1914, Alcan. 444 S. — **48)** Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. Von P. *W. Schmidt S. V. D.*, Hsgbr. der internat. Zeitschrift f. Völker- u. Sprachenkunde „Anthropos.". I. Teil (Münster i. W. 1912) S. 43 ff. — **49)** In einem Artikel der Recherches de science religieuse III (Paris 1912) S. 1—61: Science empirique et psychologie religieuse. Auch

la recherche, y est pratiquement illusoire“ (a. a. O. S. 61). Entweder also wird der Religionspsychologe, auch wenn er nur empirisch verfahren will, dennoch wenigstens indirekt sich einer richtigen Philosophie und der Offenbarung unterordnen müssen, oder er setzt sich der Gefahr tiefgreifender Irrungen aus und überschreitet trotz seines Empirismus tatsächlich die Schranken bloßer Empirie.

Wie sehr begründet diese Warnungen *M.s* sind, zeigt jeder Blick in die Bibliographien oder in die Inhaltsverzeichnisse der modernen Werke zur Rps. Rein empirisch will man verfahren, alle Transzendenz und die Frage nach der Wahrheit der Religion soll programmatisch ausgeschlossen sein — und dennoch werden alle Kapitel der Dogmatik und der gesamten Theologie bis ins innerste Wesen hinein analysiert: Glaube, Gebet, Bekehrung, Mystik, Besessenheit, Wunder, Prophetentum, praktisches religiöses Verhalten, Jenseitsglaube, Sakramente, Predigt, Hl. Schrift, Tradition, Religionsstifter usw., und wenn diese Untersuchungen auch zur Entwurzelung der Dogmen führen, so soll das dennoch kein Übergreifen über die Grenzen reiner Empirie sein. Überaus bezeichnend ist das Bekenntnis des amerikanischen Baptisten-Pastors *Cutten:* „Immer wieder fürchten Vertreter der Religion, die Entwicklung der Wissenschaft [und insbesondere auch Rps.] könne zur Zerstörung der Religion führen. Aber das ist ganz unmöglich... Wohl beseitigt die Wissenschaft manche kirchliche Theorie und manches theologische Dogma, aber was von ihr beseitigt werden kann, das hat die Beseitigung auch verdient“ **50)**. Ebenso beachtenswert

---

als Sonderabdruck erschienen. — **50)** *George Barton Cutten*, The Psychological Phenomena of Chrystianity, London 1909. Das Buch „ist ein schönes Zeugnis für die Bedeutung und Fruchtbarkeit der religionspsychologischen Betrachtungsweise. *C.* will eine Zusammenfassung der bisher von der amerikan. religionspsychologischen Forschung gewonnenen oder doch aus ihr zu gewinnenden Ergebnisse bieten und ihren Wert für die theologische Arbeit ins Licht stellen. Diese Aufgabe hat er in recht glücklicher Weise gelöst“; fehlt ihm auch der psychologische Scharfblick eines *James* und die Selbständigkeit anderer Amerikaner, so zeichnet ihn dafür ein anderer Vorzug aus: „die zusammenfassende Überschau ist die Stärke *Cuttens.* In dieser ist er bis jetzt unter den amerikan. Forschern unseres Gebiets [nämlich der Rps.] unerreicht“. So *Wobbermin* in dem Bericht „Zur religionspsychologischen Arbeit des Auslandes“ (Religion u. Geisteskultur. Zeitschr. f. religiöse Vertiefung des modernen Geisteslebens. Hsg. von Lic. *Th. Steinmann.* IV. Jhg. [1910] 233—247); die 32 Kapitel des *C.*schen Buches behandeln (nach *Wobbermins* Wiedergabe a. a. O. S. 243): 1. Die menschliche Geisteswerkstatt. 2. Das religiöse Vermögen.

ist die Charakteristik des religionspsychologischen Empirismus durch *Troeltsch* **51)**: „Die heutige Religionswissenschaft hält sich an dasjenige, was ohne Zweifel tatsächlich vorliegt und ein Gegenstand wirklicher Erfahrung ist, an das subjektive religiöse Bewußtsein selbst. Das Mißtrauen gegen kirchliche und gegen rationalistische Dogmen hat im Denken der Gegenwart jede andere Behandlung unmöglich gemacht. So ist es der Geist des Empirismus, der hier wie in anderen Punkten vollständig gesiegt hat. Der Empirismus auf diesem Gebiete bedeutet aber die psychologische Analyse" (a. a. O. S. 6).

Eine andere oft erörterte Frage lautet: ob ein nichtreligiöser Gelehrter mit Erfolg religionspsychologische Forschungen betreiben kann. Einen recht guten Beitrag zur Beantwortung dieser Frage findet man in der Abhandlung des P. *De Munnynck O. P.* „Introduction générale à l'étude psychologique des phénomènes religieux" **52)**. Das Ergebnis lautet: „Bref, il faut conclure résolument que nous n'aurons jamais une ‚psychologie religieuse' que lorsqu'elle sera construite par des psychologues religieux" (S. 14).

In derselben Arbeit entwickelt *M.* ein ganzes Programm zur Einteilung und zum Betrieb der Religionspsychologie. Soviel Anregendes und Beachtenswertes diese Ausführungen bringen, so wird man doch mit der Annahme eines bestimmten Schemas für die ganze Religionspsychologie lieber noch zuwarten; die bisherige Erfahrung, besonders in Deutschland, hat ja klar gezeigt, daß mit dem Programm-Machen der Sache selbst wenig gedient ist.

Die erste Vorbedingung für erfolgreichen Betrieb der Religionspsychologie ist die rechte Auffassung des Verhältnisses der übernatürlichen Betätigungen zum natürlichen Seelenleben. Trotz der Schwierigkeiten dieser Frage ist sie immer

---

3. Mystik. 4. Ekstase. 5. Zungenreden. 6. Visionen. 7. Träume. 8. Stigmatisation. 9. Zauberei. 10. Dämonische Besessenheit. 11. Mönchtum und Askese. 12. Religiöse Epidemien. 13. Ansteckungs-Erscheinungen. 14. Erweckungen. 15. Glaubenskuren. 16. „Christian Science". 17. Wunder. 18. Bekehrung. 19. Religion und Lebensalter. 20. Religion und Geschlecht. 21. Religion und Intellekt. 22. Religion und Wissen. 23. Religion und Einbildungskraft. 24. Inspiration. 25. Religion u. Wille. 26. Religion u. Gefühl. 27. Gottesdienst. 28. Gebet. 29. Das sexuelle Gebiet und die Religion. 30. Kirchen und Sekten. 31. Unsterblichkeit. 32. Predigt. — **51)** Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Vortrag, gehalten auf dem International Congress of arts and sciences in St. Louis M., von Dr. *Ernst Troeltsch*, Prof. der Theol. in Heidelberg, Tübingen 1905 (55 S.). — **52)** In der „Revue des sciences philosophique et théologiques" VIII

wieder von den Theologen aufgenommen worden. Zum Besten, was in neuerer Zeit hierüber geschrieben worden ist, dürfte *Ludw. Billots* Traktat über die Eingegossenen Tugenden **53)** gehören; auch die einschlägigen Abschnitte in seinem Buch über die Gnade **54)** können mit Nutzen zurate gezogen werden, obschon die Theologen nicht in allen Einzelfragen ihm zustimmen. Es genügt ein Blick in die Menge der Voraussetzungen, die zu einer irgendwie befriedigenden und wenigstens widerspruchsfreien Lösung auch schon dieser einen Frage erforderlich sind, um einzusehen, daß religionspsychologische Forschung nicht jedermanns Sache sein kann. Ohne gründliche philosophisch-psychologische und theologische Kenntnisse wird es unmöglich sein, in dem Gebiete, wo die höchsten menschlichen Fähigkeiten mit den Gnadenwirkungen vereint sich betätigen, als Entdecker neuer Wahrheiten aufzutreten.

Nur beispielsweise — nicht etwa in der Absicht einer vollständigen Aufzählung! — sollen nun noch von den katholischen Monographien zur Rps. einige gute Leistungen erwähnt werden. Zu den Abwehrschriften gegen arge Übergriffe moderner „Religionspsychologen" gehört *Kneibs* Untersuchung zur Leben-Jesu-Forschung und Psychiatrie **55)**. In klarer Disposition und leicht faßlicher Form werden darin die Blasphemien von „Gelehrten" wie *Loosten* (= *Lomer*), *Em. Rasmussen*, ferner *Jul. Baumann*, *Osk. Holtzmann* zurückgewiesen. — Eine „Abwehrstudie" nennt sich auch die Schrift *Familers* über Heiligenleben und Psychiatrie **56)**. Sehr richtig nimmt *F.* den Ausgangspunkt seiner Auseinandersetzung in der kirchlichen Auffassung von Heiligkeit, wie sie insbesondere in *Benedikts XIV* Werk über Selig- und Heiligsprechung **57)** erläutert wird; diese klassische hagiologische Leistung

---

(1914, Paris) Janv. S. 5—50. — **53)** De virtutibus infusis. Commentarius in II. partem S. Thomae. Auctore *Ludovico Billot S. J.*, in Pontificia Universitate Gregoriana theologiae Professore. Tom. I (Romae 1905). Namentlich der 3. Abschnitt des „Generale prolegomenon": De ratione distinctionis habituum supernaturalium a naturalibus usw. kommt für unseren Gegenstand in Betracht. — **54)** De Gratia Christi et libero hominis arbitrio. Romae 1908. — **55)** Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einflusse der Psychiatrie. Eine kritische Darstellung für Gebildete aller Stände von Dr. *Philipp Kneib*, Prof. a. d. Univ. Würzburg. Mainz 1908. 76 S. — **56)** Das Heiligenleben in der modernen Psychopathographie. Eine psychologische Abwehrstudie von Dr. *Ignaz Familler*, Pfr. der oberpfälzischen Heil- und Pflegeanstalt Regensburg. Regensb. 1915. 224 S. — **57)** De servorum dei beatifi-

sollte von den Religionspsychologen viel mehr berücksichtigt werden, als es tatsächlich geschieht! Der Heiligkeit stellt dann *F.* die Geisteskrankheit gegenüber und vergleicht beide zuerst mehr im Überblick, dann mit genauerem Eingehen auch auf Einzelheiten. Die gewissenhafte Arbeit verdient viel Lob. Die etwas häufigen Druck- oder Schreibfehler bes. in den lateinischen Zitaten werden ihr hoffentlich nicht Eintrag tun. — In einem gewissen Sinne gehört zu den Abwehrschriften auch die gründliche Arbeit „Das Unterbewußtsein. Untersuchung über die Verwendbarkeit dieses Begriffes in der Religionspsychologie" von D. Dr. *Georg Weingärtner* **58)**. Der Verf. hat in die verworrenen Vorstellungen, die die moderne Rps. mit dem vieldeutigen „Unterbewußtsein" decken möchte, mit sicherer Hand Ordnung gebracht und das irgendwie sachlich Berechtigte sorgfältig vom Irrtum geschieden. Insbesondere ist auch der Zusammenhang der Theorien vom Unterbewußtsein mit den modernistischen Ansichten klar herausgearbeitet. Sachlich wie methodisch darf das Buch hohe Anerkennung beanspruchen. Weil es einen schnell beliebt gewordenen Schlupfwinkel irriger und gefährlicher Behauptungen ausräumt, kann es eben auch unter die Abwehrschriften gezählt werden.

Viel Apologetisch-Abwehrendes enthält auch Prof. *Rademachers* Buch über das Seelenleben der Heiligen **59)**, jedoch greift es weiter aus und behandelt die Entwicklungsgeschichte des Begriffs der Heiligkeit, das Werden der Heiligenpersönlichkeit, das innere Wesen der Heiligkeit, Heiligkeit und Menschennatur, die Heiligen im Verhältnis zur Welt, zum Leib, zur Innenkultur. Bei den Ausführungen über die Entwicklungsgeschichte des Heiligkeitsbegriffes wären einige Ausdrücke präziser zu fassen gewesen, um sie gegen Mißdeutung zu schützen. Durch diese zusammenfassende Darstellung *R.s* ist manches ähnliche ältere Buch, z. B. das von *Joly* **60)**, bedeutend überholt. — Nicht unerwähnt darf hier bleiben der zwar kurze, aber ausgezeichnete Beitrag zu demselben Gegenstand von P. *Meschler S. J.* in den Stimmen aus Maria Laach **61)**; der Verf. schrieb nicht als Theoretiker, sondern

---

catione et beatorum canonizatione. 1734/38 u. wiederholt später. — **58)** Mainz 1911. 158 S. — **59)** Das Seelenleben der Heiligen. Von Dr. *Arnold Rademacher*, Prof. a. d. Univ. Bonn. (Katholische Lebenswerte. Monographien über die Bedeutung des Katholizismus für Welt u. Leben, IV. Band) Paderb. 1916. XIV + 239. — **60)** Psychologie des Saints par *Henry Joly* (Paris). Deutsch: *H. J.*, Psychologie der Heiligen. Nach der 8. Aufl. des frz. Originals übers. von *G. Pletl.* Regensb. 1904. XII + 207. — **61)** Band 64 (1903) 125—137: Ge-

aus reichster praktischer Erfahrung und nachdem er sich selbst schon als Hagiograph bewährt hatte. — „Die Nachahmung der Heiligen in Theorie und Praxis" von *Max Huber S. J.* **62)** ist zwar ein populär gehaltenes Werk, nicht jedoch für die breitesten Volksschichten, sondern zuerst für Priester und Ordensleute sowie für gebildete Katholiken bestimmt. Diese werden aus dem Buche leicht Klärung der leider oft verworrenen Ansichten über Heiligkeit und Aufmunterung zu einer gesunden Art der Nachfolge schöpfen können, ohne in neue Mißverständnisse zu geraten.

Das Gebiet der Mystik wird wie in älterer Zeit so auch in den letzten Jahren mit großer Vorliebe von französischen Theologen gepflegt. Zu den fruchtbarsten Schriftstellern hierin zählt *Pacheu* **63)**, der durch sein tatkräftiges Auftreten auf dem Psychologenkongreß zu Genf **64)** weithin bekannt geworden ist. Indessen scheint von seinen Schriften kaum etwas ins Deutsche übersetzt zu sein, während *Poulains* Werk über Mystik **65)** auch in der deutschen Ausgabe sehr sympathisch begrüßt worden ist. Eben aus diesem Grunde sei aufmerksam gemacht, daß *Poulains* Auffassungen gerade in den einleitenden Abschnitten mancher Korrektur bedürfen. Zum Teil sind schon in *Zahns* Einführung in die Mystik Verbesserungen vorgenommen worden; ein weiterer Beitrag hiezu wird demnächst in dieser Zeitschrift erscheinen. Andere Abschnitte in *Poulains* Buch, namentlich seine Verwahrungen gegen Überschätzung der sekundären Begleiterscheinungen der Mystik (Vision, Ekstase, Privatoffenbarung) sind sehr gut.

Den Bekehrungserscheinungen hat der Dominikaner *Mainage* seine Aufmerksamkeit gewidmet. In einem einleitenden Schriftchen **66)** suchte er den Weg zu einer einwandfreien psycho-

---

danken über Abfassung von Heiligenleben. Auch in den Gesammelten kleineren Schriften *Meschlers* 6. Heft S. 36—53 Freib. i. Br. 1917. — **62)** 2. Aufl. 1916, Freiburg im Br. I. Band: Theorie der Nachahmung der Heiligen (XX + 498 S.), II. B.: Praxis der Nachahmung d. H. (XIV + 572 S.). — **63)** Außer vielen Zeitschrift-Abhandlungen schrieb *P.:* De Dante à Verlaine (1897); Introduction à la Psychologie des mystiques (1901); Du Positivisme au Mysticisme. Étude sur l'inquiétude religieuse contemporaine (1906); Psychologie des mystique chrétiens. Les Faits (1909), Ps. des myst. cr. Critique des faits (1911) u. aa. — **64)** Vgl. hiezu: VIme Congrès international de Psychologie, tenu à Genève du 2 au 7 Août 1909 sous la présidence de *Th Flournoy.* Rapports et comptes rendus publiés par les soins de *Ed. Claparède.* Genève 1910. 877 S. gr. 8°. — **65)** Vgl. oben Nr. 12. — **66)** Introduction à la Psychologie des Convertis. Paris 1913. 129 S.

logisch-apologetischen Methode des Konvertitenstudiums zu finden, in einem neueren Buch **67)** führt er nun mit Hilfe dieser Methode den Beweis, daß die Bekehrungen notwendigerweise auf Gott zurückgeführt werden müssen, falls sie nicht psychologische Rätsel bleiben sollen; denn weder das intellektuelle Leben, noch der Wille und das Gemüt der Konvertiten, auch nicht kollektivistische Konversionsneigungen, nicht „Dualismus", Nervosität oder Unterbewußtsein erklären zur Genüge die Bekehrungserscheinungen, sondern diese lassen das Wirken einer höheren unsichtbaren persönlichen Macht in der Seele der Konvertiten erkennen. Sofern man eingedenk bleibt, daß von Beweisgängen moralisch-psychologischer Art nicht etwa mathematische oder physische Schlußkraft verlangt werden kann, wird gegen *M.s* Gedankenführung nicht viel einzuwenden sein. Nach der negativen Seite vollends, daß nämlich die modernen Interpretationen der Bekehrungserscheinungen unzulänglich sind, ist das Buch unanfechtbar. —

Auch diese kleine Auslese aus der religionspsychologischen Literatur dürfte den Beweis erbracht haben, daß die Rps. nicht bloß ein interessantes, sondern gewiß auch sehr dankbares Arbeitsfeld ist, daß aber zu seiner Bebauung viel Umsicht und viele Vorbedingungen erforderlich sind. Namentlich verlangt sie auch ein unbeirrbares Festhalten an Wahrheiten höherer Ordnung, die zum unerschütterlichen Bestand der gesunden Philosophie und der Theologie gehören; wo diese letztere Forderung nicht beachtet wurde, geriet die Rps. in einen vielleicht immer noch interessanten, aber schließlich unsicheren und regellosen Arbeitsbetrieb, bei dem nicht einmal ein gegenseitiges Verstehen möglich ist. Die Folgerungen für die religionspsychologischen Arbeitsweisen und Arbeitsgemeinschaften ergeben sich von selbst.

Alphabetisches Verzeichnis:

Vgl. diese Ztschr. 1915, 129. — **67)** La psychologie de la Conversion. 1915. Vgl. oben Nr. 11.

Innsbruck. F. Krus S. J.

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

Ist der Tod fürs Vaterland ein Martyrium? Von Dr. *Michael Rackl*, Hochschulprofessor am bischöfl. Lyzeum in Eichstätt. (Separatabdruck aus der „Christlichen Schule“ 8. Jahrg. [1917] Heft 4.) Eichstätt, Brönner. 41 S.

Eine Untersuchung über den übernatürlichen Wert des Todes für das Vaterland in einem gerechten Kriege entbehrt nicht des wissenschaftlichen Interesses, ist aber namentlich praktisch nicht ohne Belang. Öffentliche Blätter wußten zu berichten, daß gewisse Kreise in Frankreich die Helden, welche für das Vaterland ihr Leben ließen, den Martyrern gleichstellten, so daß Kardinal *Billot* in Rom sich veranlaßt sah, in einem öffentlichen Vortrag dieser Auffassung seiner Landsleute entgegenzutreten. Damit stimmt überein, was Dr. *Rackl* als tatsächlich vorgekommen berichtet (S. 20), daß „fran-

zösische Soldaten sich weigerten, die Sterbesakramente zu empfangen, weil sie als Märtyrer ohnedies in den Himmel kämen".

Daß der Tod für das Vaterland ein heroisches Opfer und, wenn in christlicher Gesinnung hingenommen, vor Gott außerordentlich verdienstlich ist, bedarf keiner weiteren Erklärung. Darum können die katholischen Soldaten nicht nachdrücklich genug auf dieses Verdienst und die zur Erreichung desselben erforderlichen Bedingungen aufmerksam gemacht werden. Jedes mit christlicher Gesinnung ertragene Leiden hat nicht nur heilende, sondern auch sühnende Kraft, d. h. es bewirkt auch, den Stand der heiligmachenden Gnade vorausgesetzt, eine Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen, ja bezüglich der läßlichen Sünden, falls diese bereut werden, auch eine Nachlassung der Schuld. Allerdings ist dabei zu bemerken, daß sich die Kenntnis des Grades oder Umfanges der Nachlassung von Strafe und Schuld uns entzieht, aber ohne Zweifel bei sonst gleicher innerer Disposition mit der Größe des Opfers oder Leidens sich steigert. Wenn nun dieses von jedem mit christlichem Geiste gebrachten Opfer gilt, dann muß es vor allem von dem Heldentode, als der freiwilligen Übernahme des größten zeitlichen Übels, der Hingabe des eigenen Lebens, gelten. Daraus geht hervor, daß christliche Soldaten, indem sie ihr zeitliches Leben hinopfern, sich den baldigsten oder sofortigen Eingang in das ewige Leben sicherstellen können. Nach der allgemeinen Lehre vornehmlich der nachtridentinischen Theologen über die Verdienstlichkeit und den übernatürlichen Wert der guten Werke läßt sich das nicht bezweifeln. Diese Lehre bildet die sichere Grundlage für die seelsorgliche Tätigkeit der Feld- und Lazarettgeistlichen in der heutigen Kriegszeit. Von rein natürlichen Beweggründen brauchen sie, um die Soldaten zur Tapferkeit und zum standhaften Ausharren anzueifern, gewiß nicht abzusehen; sie werden sich aber bemühen, diese durch Weckung echt christlicher Gesinnung in den Soldaten zu veredeln und zu stärken. Diese Lehre bildet dann auch eine lautere Quelle heiligen Trostes für die zurückbleibenden Angehörigen der im Kampfe gefallenen oder an ihren Wunden und Krankheiten dahingeschiedenen Soldaten.

Die Frage, ob der Tod fürs Vaterland ein Martyrium sei, spitzt sich zu der Frage zu, ob dieser Tod, in christlicher Gesinnung hingenommen, vor Gott den ganz besonderen Wert habe, daß er a) dem Krieger die schweren und die läßlichen Sünden, die dieser noch auf dem Gewissen hat, aber entweder mit vollkommener oder wenigstens mit unvollkommener Reue bereut, jedoch auch, soweit er sie beichten muß, nicht mehr beichten kann, nicht nur der Schuld sondern auch den gesamten sowohl ewigen wie zeitlichen Strafen nach völlig erläßt; daß b) den Ster-

benden auch alle zeitlichen Strafen für früher schon getilgte Sündenschuld nachgelassen werden, so daß der Verstorbene ohne weitere Läuterung im Fegfeuer sofort in die ewige Herrlichkeit eingeht[1]); daß endlich c) den eines Heldentodes für das Vaterland Gestorbenen auch jene akzidentelle Verherrlichung, welche die Theologen *aureola Martyrum* nennen, zuteil wird.

Es braucht nicht bemerkt zu werden, daß der ersten dieser drei Fragen eine besondere praktische Bedeutung zukommt. Die Taufe tilgt als Sacramentum mortuorum auch die schwersten persönlichen Sünden, falls eine auch nur unvollkommene Reue vorhanden ist, sowohl der Schuld als auch der ganzen, ewigen und zeitlichen Strafe nach. Viele und sehr angesehene Theologen behaupten dasselbe vom Martertode als dem baptismus sanguinis, und wenn auch andere der Ansicht sind, das Martyrium tilge die schwere Sünde der Schuld nach nur bei Vorhandensein einer vollkommenen Reue, so behaupten doch auch sie, daß, falls diese vorhanden ist, die gesamten zeitlichen Strafen wegen des Martertodes von Gott nachgelassen werden[2]).

Der Verf. vertritt nun die Ansicht, der Tod für das Vaterland, in christlicher Gesinnung hingenommen, sei ein wirkliches Martyrium und bringe Martyriumsverdienst und Martyriumsglorie. Indem er S. 30 zwischen einem martyrium proprie und minus proprie dictum unterscheidet, erklärt er das erstere als „Martyrium in der herkömmlichen traditionellen Auffassung" und sagt dann vom letztern: „Das Martyrium im weniger eigentlichen Sinne (martyrium minus proprie dictum; man könnte es auch, wie bereits bemerkt, martyrium ad instar heißen) ist die geduldige Ertragung der Todesmarter um Christi willen in Fällen, in denen zwar ex parte martyris, aber nicht ex parte tyranni die Intention vorhanden ist: ‚propter Christum'. Und in diese letzte Kategorie gehört der Tod eines Soldaten auf dem Schlachtfeld, die richtige Intention vorausgesetzt. Der christliche Soldat opfert sein Leben in Erfüllung einer religiös-sittlichen Pflicht". Er erklärt dann dieses Martyrium im minder eigentlichen Sinne näher und sagt:

„Wenn wir sagen, der christliche Soldatentod sei ein martyrium minus proprie dictum[3]) (martyrium ad instar), so

---

[1]) Diese Wirkungen des Martyriums spricht der *hl. Thomas* klar aus: Sicut enim in baptismo aquae liberatur homo ab omni culpa praecedente et poena, ita in baptismo sanguinis. In l. 4 Sent. dist. 4 qu. 3 art. 3 solut 3.

[2]) Vgl. *Alphons von Liguori,* Theol. mor. (ed. *Gaudé*) l. VI n. 98.

[3]) Im Sperrdruck folgen wir genau der Schrift des Verf.s.

ist damit gesagt, er ist ein wirkliches Martyrium (daher mart. proprie dictum); jedoch fehlt eine akzidentelle Beschaffenheit: die entsprechende intentio persecutoris (daher mart. minus proprie dictum); das Wesen des Martyriums dagegen ist vorhanden und deswegen auch das Martyriumsverdienst und die Martyriumsglorie. Beim Martyriumsverdienst ist ausschlaggebend die Intention des Martyrers: mortem suscipere propter Christum ... Da also im christlichen Soldaten wirkliche Martyriumsgesinnung und wirkliches Martyriumsleiden vorhanden ist, so wird ihm auch Martyriumslohn zuteil ... Der Gegenstand, den der christliche Soldat zum Opfer zu bringen bereit ist, ist das höchste Gut auf Erden, das Leben; der Beweggrund ist im letzten Grunde Jesus Christus bezw. Gott, die honestissima causa[1]); die Art und Weise des Verzichtes stellt an die Willenskraft die höchsten Anforderungen. Deswegen ist der christliche Soldatentod vor Gott sicher ein Martyrium".

Dann beantwortet *R.* die von selbst sich aufdrängende Frage: „Aber warum verehrt die Kirche die gefallenen Soldaten nicht als Märtyrer? (S. 34) und gibt für die Nichtverehrung nur einen doppelten Grund an, nämlich die Schwierigkeit, welcher die Feststellung der rechten Gesinnung in diesem Falle begegnet, und Klugheitsrücksichten.

Es muß, so lautet der erste Grund, „darauf hingewiesen werden, daß die Vaterlandsliebe und ebenso der Tod fürs Vaterland auch natürlichen Beweggründen entspringen kann, also nicht notwendig eine übernatürlich christliche Tugend ist, wie sie beim Martyrium unter allen Umständen vorhanden sein muß ..." Das Vorhandensein dieser Intention und ihre Dauer bis zum letzten Augenblick läßt sich aber in der Regel nicht mit jener Sicherheit feststellen, wie sie die Kirche für die Heiligsprechung und die damit verbundene Verehrung als notwendig erachtet (S. 34). Als zweiten Grund dieser Nichtverehrung macht er Klugheitsrücksichten seitens der Kirche geltend (S. 35). „Im Laufe der Geschichte konnten nur wenige Kriege bei unparteiischer Prüfung in jeder Hinsicht als ‚gerechte Kriege' bezeichnet werden" und daher „wird die Kirche sich hüten, diese Ungerechtigkeiten gewissermaßen zu sanktionieren, indem sie die Teilnehmer am Kampf öffentlich und feierlich zu Märtyrern stempelt."

Diese beiden Gründe haben offenbar etwas für sich, namentlich auch der erstere, da die äußere und innere Bereitwilligkeit oder wenigstens die Geduld, mit welcher der Tod hingenommen wird, sich in außerordentlich vielen Fällen nicht wird feststellen

[1]) *S. Thom.* 4 dist. 49 qu. 5 art. 3 qu 3.

lassen. Und dann schließt der Verf. die Beantwortung der angegebenen Frage mit den bezeichnenden Worten; „Es sei aber noch einmal betont, daß die bona fides und die recta intentio trotz alledem bei den einzelnen Soldaten vorhanden sein können, und daß in diesem Falle die Toten des Schlachtfeldes wirkliche christliche Martyrer sind". —

Was ist nun von der Auffassung, bei den für ihr Vaterland eines Heldentodes verstorbenen Soldaten sei „das Wesen des Martyriums vorhanden", sie seien „wirkliche christliche Martyrer", hätten vor Gott das „Martyriumsverdienst" und erhalten die „Martyriumsglorie", zu sagen? Der Kürze und Klarheit halber sei die Antwort in folgende Punkte zusammengefaßt:

1. Daß die Selig- und Heiligsprechung auf das Wesen des Martyriums keinen Einfluß hat, was der Verf. verschiedene Male betont, wird jedermann als selbstverständlich zugeben, da ja der kanonische Prozeß gerade darüber geführt wird, ob ein wirkliches Martyrium stattgefunden hat, und die Seligsprechung erst auf Grund des bejahenden Ergebnisses dieser Untersuchung hin stattfindet.

2. Es wird sich nicht bezweifeln lassen, daß ein Soldat durch seinen Heldentod für das Vaterland und die Kriegsstrapazen, die er um Gottes willen auf sich nimmt, eine höhere Verherrlichung im Himmel sich verdienen kann, als derjenige, welcher als Märtyrer für seinen Glauben stirbt. Ja wenn jemand behauptet, es gebe manche Soldaten, die einen größeren Lohn von Gott im Jenseits erhalten, als selbst von der Kirche heiliggesprochene Märtyrer, so würde die katholische Theologie darauf wohl sagen müssen, daß die Tatsache sich nicht beweisen lasse, die Behauptung aber doch nicht gegen eine katholische Lehre verstoße. Die „Martyriumsglorie" ist eine unwesentliche Zugabe zur Wesenheit der himmlischen Glorie, und wie diese letztere bei den verschiedenen Märtyrern verschieden ist, so kann auch ein Nicht-Märtyrer einen Märtyrer an der wesenhaften Verherrlichung übertreffen.

3. Die Dreiteilung in martyrium proprie, minus proprie und improprie dictum, die der Verf. S. 30, wie er sagt, „im Anschluß an die Terminologie bei *Benedikt XIV* (De servorum Dei Beatificatione etc. l. III cap. 11)" angibt, und, worauf es hier insbesondere ankommt, die Definition des martyrium minus proprie dictum, auf welcher der Verf. seine weiteren Erörterungen aufbaut, lassen sich aus den Werken des Papstes keineswegs herauslesen oder begründen. Jene, welche nicht um des Glaubens oder einer christlichen Tugend willen gemartert wurden, nennt der gelehrte Papst nirgendwo wirkliche Märtyrer und er sagt nir-

gendwo, daß sie vor Gott Martyrerverdienst haben oder von Gott die Martyriumsglorie erhalten.

4. Vielmehr ist sowohl nach *Benedikt XIV* als nach der allgemeinen Lehre der Theologen zum Martyrium, das die oben angegebenen übernatürlichen Wirkungen herbeiführt, also vor Gott Martyrerverdienst bringt und Martyrerglorie, die Hingabe des Lebens für den Glauben oder eine andere christliche Tugend erforderlich. Es genügt keineswegs die Hingabe des Lebens aus auch noch so freudiger Unterwerfung unter den Willen Gottes oder der Stellvertreter Gottes auf dieser Erde; vielmehr wird erfordert, daß der objektive Grund der Hingabe des Lebens nicht ein zeitliches Gut, sondern ein sittliches Gut, eine Heilswahrheit oder eine moralische Tugend sei. Die Märtyrergesinnung, der Märtyrerwille besteht also keineswegs in der Bereitwilligkeit, um Gottes willen in Leiden und Tod für ein irdisches Gut zu gehen, mag dieses auch noch so groß sein und noch so sehr, wie z. B. das Staatswohl oder das allgemeine Wohl des Vaterlandes, die freudige Übernahme von Leiden und Tod rechtfertigen, sondern nur in der Bereitwilligkeit, gerade um des sittlichen Gutes, um des Glaubens oder einer christlichen Tugend willen, sein Leben hinzugeben. Dadurch wird der Martertod ein Nachbild des Todes Christi am Kreuze, der nicht um irdischer sondern um übernatürlicher und unvergänglicher Güter willen sein Leben für die Menschen hingegeben hat. Und um dieses objektiven, aber vom Sterbenden umfaßten Grundes willen nimmt der Martertod in ganz besonderer Weise an den Früchten des Todes Christi Teil.

Diese Ähnlichkeit des Martertodes mit dem Tode Christi betont wiederholt und nachdrücklich der *hl. Thomas* und gerade ihr schreibt er die besonderen Wirkungen zu, die das Martyrium herbeiführt[1]). Des-

[1]) So sagt er in l. 4 Sent. dist. 4 qu. 3 art. 3 sol. 3 ad 1: Baptismus sanguinis non habet hoc (scil. quod totaliter supplet vicem baptismi aquae) tantum ex opere operante neque quantum ad poenam . . . neque quantum ad devotionem justae voluntatis . . , sed hoc habet ex imitatione passionis Christi. Ferner: Baptismus aquae efficaciam habet a passione Christi, inquantum eam sacramentaliter repraesentat; baptismus autem sanguinis passioni Christi conformat realiter, non sacramentali repraesentatione. Ebenso ad 2: Quamvis illa poena (scil. mors quam tyrannus infligit) non esset sufficiens ad liberandum ab omni poena peccati, tamen relata ad causam passionis accipit efficaciam a passione Christi, cui aliquis per talem poenam conformatur, et ex hoc ab omni poena absolvere potest. Endlich sol. IV: Uterque baptismus habet efficaciam a passione Christi secundum quod

halb bekennen wir, Christus sei für das Heil der Menschen gestorben, weil die Juden ihn um der Wahrheiten willen, die uns das Heil bringen sollten und gebracht haben, ans Kreuz schlugen, und er zur Bezeugung dieser Wahrheiten sich an das Kreuz nageln ließ. Daher muß man, um die Frage nach der causa martyrii auch ex parte martyris zu beantworten, vor allem auf den tyrannus, wie *Benedikt XIV* sich ausdrückt, also auf den Marternden und auf den ihn bewegenden Grund Rücksicht nehmen. Bei ihm muß der Grund, warum er seinem Opfer die Leiden und den Tod auferlegt, nicht in einem natürlichen Gute liegen, das er erlangen, oder einem zeitlichen Übel, das er abwenden will, sondern in der Hingabe eines sittlichen oder übernatürlichen Gutes, die er von seinem Opfer verlangt. Die causa martyrii ex parte martyris ist innerlich von der causa martyrii ex parte martyrizantis abhängig.

5. Damit stimmen auch die vom Verf. wiederholt zitierten Worte des *hl. Thomas* vollkommen überein: Bonum rei publicae est praecipuum inter bona humana. Sed bonum divinum, quod est propria causa martyrii, est potius quam humanum. Tamen quia bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum, ideo potest esse quodcunque bonum humanum martyrii causa secundum quod in Deum referatur. (Summa theol. 2. 2. q. 124 art. 5 ad 3.) Das Staatswohl, für welches der Soldat in den Tod geht, ist seinem Wesen nach ein bonum humanum; es kann aber zu einem bonum divinum quod est propria causa martyrii werden dadurch, daß es ein Mittel zu einem sittlichen Gute, einer christlichen Tugend, einer Heilswahrheit oder gar zum ganzen christlichen Leben wird.

Das würde dann geschehen, wenn ein zum katholischen Glauben oder zu katholischen Regierungsgrundsätzen sich bekennender Staat gerade um dessentwillen angegriffen wird. Mit seiner Existenz und seinem Wohle ist der Glaube oder wenigstens eine praktische Glaubenswahrheit verknüpft. Siegt der angreifende Staat, dann ist es nicht nur um den unterliegenden Staat, sondern auch um das Bekenntnis des Glaubens oder die Befolgung der praktischen Glaubens-

---

ei conformat. Et quia baptismus aquae conformat ei sacramentali significatione, baptismus autem sanguinis realiter; ideo quantum ad sacramentalia excedit baptismus aquae, sicut est impressio characteris et hujusmodi; sed quantum ad ea quae sunt res Sacramenti (scil. effectus gratiae in anima) excedit baptismus sanguinis, quia et gratia in baptismo sanguinis magis augetur habenti et amplior datur non habenti, si impedimentum non adsit.



wahrheit geschehen. Die den angegriffenen Staat verteidigenden und für ihn sterbenden Soldaten opfern dann für ein bonum humanum ad bonum divinum relatum ihr Leben hin.

Sonach wird sich die Ansicht, die in christlicher Gesinnung, möge diese auch noch so vollkommen sein, den Tod für das Vaterland ertragenden Soldaten seien „wirkliche Märtyrer", hätten „Martyriumsverdienst" und erhielten im Jenseits die „Martyriumsglorie", nicht halten lassen; sie ließe sich nur bezüglich jener Soldaten halten, welche für ihr um seines Glaubens oder einer christlichen Tugend willen angegriffenen Vaterlandes sterben.

6. Dann sei noch auf Folgendes aufmerksam gemacht. Der Verf. bespricht auch, wie schon bemerkt wurde, die von den Theologen verschieden beantwortete Frage, ob der Martertod aus einer vollkommenen Liebe zu Gott hervorgehen müsse, um die genannten übernatürlichen Wirkungen hervorzubringen, also die christlichen Soldaten auch, um „wirkliche" Märtyrer zu werden, den Heldentod fürs Vaterland aus vollkommener Liebe zu Gott auf sich nehmen müßten. Nachdem er schon S. 30 gesagt hatte: „Der Tod fürs Vaterland in echt christlicher Gesinnung ist also dem Wesen nach, quoad fervorem caritatis, ein wirkliches Martyrium, wenn auch nicht in sensu strictissimo, insbesondere nicht im liturgischen Sinne", geht er S. 37 auf die Frage näher ein, indem er bemerkt: „Praktisch ist übrigens die Lösung der Frage über die Zulänglichkeit oder Nichtzulänglichkeit der unvollkommenen Reue in Verbindung mit dem Soldatentode nicht besonders vordringlich; denn die gerade für diesen Akt unerläßliche Intention und subjektive Gesinnung, welche die virtus humana der Vaterlandsliebe zum opus divinum steigert und die Möglichkeit eines Martyriums — mangels der causa objectiva martyrii — erst schafft, wird psychologisch als vollkommene Liebe zu bewerten sein. Der Tod aus Liebe zu Christus ist seinem Wesen nach actus perfectissimus caritatis (S. Thom. 2. 2. q. 184 art. 5 ad 3) und schließt deswegen die vollkommene Reue (Liebesreue) faktisch in sich. Freilich ist die ausdrückliche und wiederholte Erweckung der vollkommenen Reue unter allen Umständen aufs dringendste zu empfehlen . . . Fehlt diese Möglichkeit (des Empfanges des Bußsakramentes) dann allerdings tilgt der Liebestod aus Liebe zu Christus in Verbindung mit dem votum Sacramenti alle Sünden"

Nun unterliegt es aber keinem Zweifel, daß für den Soldatentod die Frage über die Zulänglichkeit der unvollkommenen Reue von größter Bedeutung ist, da es wohl feststeht, daß der Heldentod für das Vaterland, so verdienstlich er an sich ist, doch nicht die Wirkung eines Martertodes hat.

Aber auch die Frage, ob die Übernahme des wirklichen Martertodes ein Akt der vollkommenen Liebe Gottes sein müsse, um die angegebenen Wirkungen hervorzubringen, hat ihre praktische Bedeutung. Daß die Theologen diese Frage nicht einmütig beantworten, wurde schon gesagt, ebenso daß man für die bejahende Ansicht auch den *hl. Thomas* als Autorität anführt. An der vom Verf. angeführten Stelle sagt der *hl. Thomas* nur, daß der Tod für den Glauben, wenn er aus Liebe zu Gott hingenommen wird, der größte Beweis der Liebe sei, da er ja das größte Opfer ist, welches der Mensch bringen kann; er sagt aber keineswegs, daß der Martertod immer dem Beweggrunde der vollkommenen Liebe entspringe. Actus perfectus oder perfectissimus caritatis ist nicht gleichbedeutend mit actus perfectae oder perfectissimae caritatis.

Man wird *Lessius*[1]) zustimmen müssen, der sagt: „Multae sunt aliae causae piae, ob quas mors acceptari potest, ut praeceptum divinum, dignitas fidei, exemplum Christi, aedificatio proximi, promissio vitae aeternae, comminatio damnationis. Multi enim martyres elegerunt mortem pro fide Christi, ne vita aeterna exciderent et aeternam mortem pro momentanea incurrerent, ut ex gestis Martyrum constat e. g. II Macch. 6". Wohl spricht der *hl. Thomas* an andern Stellen (Summa theol. 3 q. 66 art. 12 ad 2) von der reinen Liebe Gottes als einem notwendigen Beweggrunde zum wirklichen Martertode, aber auch hierin wird man *Lessius* Recht geben müssen, wenn er diese Stellen im Sinne einer caritas initialis, nicht einer caritas perfecta oder super omnia versteht[2]). Der Martyrer werde wohl regelmäßig eine solche caritas initialis haben, doch genüge die noch nicht zur Rechtfertigung. Fateor tamen ordinarie hanc acceptationem (martyrii) etiam ex caritate procedere, quia fit affectu placendi Deo eique gratum obsequium exhibendi, qui affectus est caritatis. Quo modo intellige D. Thomam art. 12 ad 2 martyrium esse actum caritatis ut imperantis; imperari enim a caritate nihil est aliud quam procedere ex affectu caritatis. Hic tamen affectus non est idcirco dilectio Dei super omnia, quia non omnis affectus caritatis in Deum est dilectio super omnia; haec enim includit propositum servandi omnia mandata propter Deum, quod propositum non includitur in simplici affectu illi placendi per martyrium". Damit die reine Liebe zu Gott rechtfertige ohne das Sakrament der Buße, muß sie appretiative s u m m a sein.

[1]) De justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus l. III (de fortitudine) cap. 1 n. 31.

[2]) L. c. n. 32.

Liebe zu Gott kann den Menschen zu manchen guten Werken und zu manchen Opfern bewegen, daher auch auf den Willen einigermaßen einwirken, um das schwerste aller Opfer zu bringen, ohne aber jenen Grad oder jene Kraft zu erreichen, daß der Mensch um ihretwillen alles hinzuopfern bereit ist. Und nur diese Liebe ist imstande, den Menschen ohne das Sakrament der Buße zu rechtfertigen.

Klar spricht der hl. Thomas hierüber seine Meinung aus an der früher schon zitierten Stelle in l. 4 Sentent. dist. 4 qu. 3 art. 3 qu. 4 sol. IV: Quantum ad ea quae sunt res Sacramenti, excedit baptismus sanguinis quia et gratia in baptismo sanguinis magis augetur habenti et amplior datur non habenti, si impedimentum non adsit... Quod enim quidam dicunt, quod in baptismo sanguinis gratia non confertur, apparet falsum esse in pueris, qui pro Christo occiduntur, et etiam in adultis quibus potest in ipso actu passionis gratia dari sicut et in baptismo aquae, si se ad eam disposuerint et obicem aliquem non ponant Spiritui Sancto". Und ad 2 spricht er von der durch das Martyrium mitgeteilten oder vermehrten Gnade (gratia tunc collata vel augmentata). Das Martyrium vermehrt also nach dem hl. Lehrer nicht nur die Gnade, sondern es verleiht sie auch; eine Verleihung im Gegensatze zu einer Vermehrung könnte aber nicht stattfinden, falls das Martyrium einen Akt der vollkommenen Liebe Gottes über alles, der ja als baptismus flaminis die heiligmachende Gnade schon mitteilt, voraussetzte[1]).

Es wird demnach dem hl. Thomas zuzustimmen sein, wenn er sagt: „Quum quis propter bonum commune non relatum ad Christum mortem sustinet, aureolam non meretur, sed si hoc referatur ad Christum, aureolam merebitur et martyr erit utpote si rempublicam defendat ab hostium impugnatione qui fidem Christi corrumpere moliuntur et in tali defensione mortem sustineat". *S. Thom.* Summa theol. Suppl. ad p. 3 qu. 96 art. 6 ad 11.

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

---

[1]) In seiner Theol. mor. behandelt der *hl. Alphons v. Liguori* an der oben schon zitierten Stelle diese Frage und macht für die Notwendigkeit einer Liebe Gottes über alles auch die Autorität des hl. Thomas geltend. Dieses ist nach dem Gesagten ohne Zweifel einzuschränken.

Die Echtheit des 2. Thessalonicherbriefes, untersucht von *Josef Wrzoł*. (Biblische Studien XIX. Band, 4. Heft.) Freiburg, Herder, 1916. XI + 152 S. 8°. M 5.—.

Die ebenso fleißige wie gründliche Abhandlung gilt einer Frage, in der in den letzten Zeiten sich manche der Tradition angeschlossen haben, die ihr sonst keineswegs zustimmen. Daß es nicht überflüssig war, sie eingehend zu behandeln, ersieht man aus der inhaltsreichen Untersuchung.

Der Verfasser durchgeht die Geschichte des Problems und läßt die Gelehrten, die den zweiten Thessalonicherbrief als ein unterschobenes Schreiben ansehen, mit ihren Gründen am Leser vorüberziehen; einige Wiederholungen waren dabei kaum zu vermeiden. Nach eingehenden Untersuchungen über die Eigenart und die innere Lage der Gemeinde wird die Echtheit erwiesen durch Lösung der Gegengründe und endlich auf direktem Wege. Mit besonderem Fleiße und gutem Geschicke ist der Einwand der literarischen Abhängigkeit des Briefes von seinem Vorgänger, dem er „als Kodizill bald nachfolgte“ (S. 88), behandelt.

Doch möchte ich mich mit der S. 83 gegebenen Einteilung des eschatologischen Teiles (1,5(7)—3,5) nicht ganz einverstanden erklären: 1,5—12 soll eine Erläuterung der Stelle 1 Thes 5,1—11 sein, 2,1—17 eine Ergänzung, 3,1—5 ein Postskriptum. Der Grundgedanke der genannten Stelle des ersten Briefes vom Wachen der Gläubigen kehrt 2 Thes 1 nirgends wieder. Ich möchte hier darum lieber eine Erinnerung an die Parusie als den großen Vergeltungstag sehen, an die der Apostel seine weiteren Erörterungen (2,1) wirkungsvoll knüpfen konnte.

Einer der 4 Haupteinwürfe gegen die Echtheit von 2 Thes ist der angebliche Widerspruch von 2,1—12 mit 1 Thes 5,1—11 rücksichtlich des Eintreffens der Parusie. „Nach I 5,2 kommt die Parusie gänzlich unvorbereitet ‚wie ein Dieb in der Nacht‘, nach II 2,3 ff vorbereitet durch eine Reihe von Vorzeichen: Abfall, Offenbarung des ‚Mannes der Sünde‘, Beseitigung einer hemmenden Macht, endlich das Sich-Setzen und somit Sich-für-Gott-Ausgeben des ἄνομος im Tempel Gottes“ S. 120. *W.* will die Lösung darin erblicken, daß nur den Bösen ob ihrer geistigen Finsternis das Nahen jenes Tages verborgen bleibt, während die Guten ihn aus den erkannten Vorzeichen herankommen sehen. „Diejenigen, die sich in Ruhe und Sicherheit wähnen, bemerken ihn nicht, der Gläubige aber, der stets wacht und auf der Hut ist, vermag sein Kommen sehr wohl wahrzunehmen, weil auch sein Herannahen ebenso wie das des Diebes durch gewisse Zeichen angekündigt werden kann, die eben der Apostel in 2 Thes

angibt" S. 121. „Die Christen sollen wachen und nüchtern sein, damit sie eben den Tag des Herrn, der unter gewissen Vorzeichen kommt, bemerken . . ." S. 122.

Meines Erachtens spricht gegen diese Einschränkung das ähnliche Bild, das der Herr gerade für die Apostel, also für die Guten gebraucht[1]), seine Versicherung vom allgemeinen Nichtwissen des Gerichtstages, ja selbst das ganz allgemein gehaltene Wort 1 Thes 5,2, nach dem der Tag für alle in gleicher Weise wie ein nächtlicher Dieb kommt. Diese Unsicherheit besteht trotz der vom Apostel hier erwähnten Vorzeichen, weil sie nur entferntere sind; erst die in den Evangelien vom Herrn angegebenen unmittelbaren Vorzeichen am Himmel bieten die Möglichkeit, sich das Urteil zu bilden: „er steht vor der Tür", ähnlich wie die Veränderungen am Feigenbaume das Anbrechen der Sommerhitze in baldige und sichere Aussicht stellen[2]). Der Apostel muß hören, daß sich in Thessalonich eine Gruppe von Hitzköpfen das Urteil gebildet hat: der Gerichtstag stehe unmittelbar bevor, wenn er nicht etwa gar schon angebrochen sei (II 2,1). Dem begegnet der Apostel mit der nüchternen Erwägung: Nein, soweit sind wir noch nicht. Heute, in diesem Monat, in diesem Jahre kommt der Herr noch nicht in den Wolken des Himmels. Zuvor muß ja sein Widersacher sich offenbaren, der hat sich noch nicht gezeigt, ja er kann noch gar nicht hervortreten, weil ein doppeltes Hemmnis, ein persönliches und ein sächliches Hindernis (ὁ κατέχων und τὸ κατέχον V. 6 f) ihn noch zurückhält. Trotzdem so für den Augenblick das Eintreffen der Parusie in Abrede gestellt wurde, konnten sich die Christen nicht in eine falsche Sicherheit wiegen und von der Pflicht der Wachsamkeit entbunden fühlen: sie wußten nicht, wie lange dieser Zustand noch fortdauern werde. Der geheimnisvolle, den Lesern aber bekannte κατέχων konnte, wie V. 7 angedeutet wird, jeden Augenblick beseitigt werden. Dann, d. h. nicht früher, konnte der Antichrist sich zeigen; ob er dann gleich oder bald sich zeigen müsse, liegt in dem τότε V. 8 nicht ausgesprochen[3]). Und wenn er auch sich zeigt, so blieb es unklar, wie lange er sein Unwesen treiben durfte, das erst durch die Parusie ein jähes Ende erreichen sollte. Es blieb also ganz dunkel, welche Zwischenzeit die 3 Ereignisse: Be-

---

[1]) Mt 24,43 f; Lc 12,39 f. vgl. diese Zeitschr. 40 (1916) 704—36.

[2]) Mt 24,29—35; Mc 12,24—31; Lc 21,25—33.

[3]) Man vergleiche zu V. 8 die Bemerkungen des hl. *Augustin* zur ähnlichen Stelle Mt 24,14: „tunc veniet cosummatio" ep. 197,4 (ML 33,900). „Tunc veniet, quid est nisi: ante non veniet. Quanto post ergo veniet, incertum nobis est; ante tamen non esse venturum dubitare utique non debemus".

seitigung des κατέχων, Erscheinung des Antichrist und Parusie des Herrn, untereinander und von der Gegenwart trenne. Es ist also nur eine sehr beschränkte Zeit, für die der Apostel den erregten Parusieschwärmern Sicherheit bot, und dies war keineswegs geeignet, sie von der Pflicht der Wachsamkeit zu entbinden und die zurückhaltenden Angaben zu widerrufen oder in Frage zu stellen, die der erste Brief gegeben hatte.

S. 114 billigt der Verfasser die Ansicht *Bornemanns,* daß nicht nur der ἄνομος und die ἀποστασία, sondern „wohl auch das κατέχον in der Apokalyptik und Prophetie dogmatisch feststehende Größen seien". Diese Behauptung ist schon in der vorgetragenen Form widerspruchsvoll und wird durch keine Belegstelle erhärtet. Hier hätte der Verfasser vielmehr aus dem in der ganzen Auffassung der jüdischen Eschatologie fremden Doppelelemente des ὁ κατέχων und τὸ κατέχον beweisen dürfen, wie wenig die ganze Stelle mit dem sattsam bekannten Entlehnen der Fälscher zu tun hat. Möge es der Forschung noch gelingen, über diesen Punkt, den *Wr.* mit weiser Mäßigung nicht näher erörtert, Licht zu verbreiten!

Einer Berichtigung bedürfte die Behauptung S. 66: Paulus hat „sich selbst zu denen gerechnet, die die Parusie erleben werden" 1 Thes 4,15. 17[1]). Daß der Galaterbrief zur Zeit der Abfassung von 2 Thes bereits vorhanden war (S. 72), wird bekanntermaßen recht bestritten. — S. 98 wird die Schwierigkeit besprochen, daß das Wort κλῆσις 1,11 im Gegensatz zum sonstigen Paulinischen Sprachgebrauch sich auf ein zukünftiges Gut bezieht. *W.* gebraucht dabei die unglückliche Wendung: „Mag es auffallend bleiben, allzusichere Schlüsse gegen die Echtheit des Briefes lassen sich nicht ziehen". In Wirklichkeit liegt hier kein Schatten von einer ernsten Schwierigkeit vor: unsere Bestimmung zur Herrlichkeit k a n n doch, wie die zum vorbereitenden Gnadenstande, eine „Berufung" genannt werden; was schadet es, daß dies sonst niemals bei Paulus geschieht?

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Leben und Lehre des Buddha. Von *Richard Pischel.* Dritte Auflage, durchgesehen von *H. Lüders.* Mit einem Titelbild und einer Tafel. (109. Bändchen der Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt") B. G. Teubner, Leipzig und Berlin, 1917. VI + 122 S. Geb. M 1.50.

Der immer mehr um sich greifenden Propaganda für den Buddhismus, wie sie namentlich im englischen und deutschen Pro-

[1]) Vgl. ZkTh 40 (1916) 167—182.



testantismus betrieben wird, entspricht naturgemäß das ständige Anwachsen der Schriften über Buddha und seine Lehre. Das vorliegende Büchlein des bekannten Sanskritisten *R. Pischel* behandelt knapp und in volkstümlicher Weise, aber doch gründlich und nach den besten Quellen das Leben, die Lehren und die Entwickelung der Religion Buddhas. Die Worte des Herausgebers, daß oft in einem Satze des Verfassers sehr viel Wissen und Forscherarbeit steckt (S. VI), sind berechtigt.

Leider begnügt sich der Verfasser und mit ihm der Herausgeber, dessen Arbeit das Wesen der ersten Auflage unberührt ließ, nicht damit, die historischen Tatsachen und die Lehre des Buddha objektiv darzulegen, sondern die Schrift macht kein Hehl aus der Zuneigung und Begeisterung für den Buddhismus, wobei oft eine Verkennung und Geringschätzung des Christentums, namentlich der katholischen Kirche, an den Tag tritt.

Nicht nur ist dem Verfasser Buddha einer der größten und bedeutendsten Männer der Weltgeschichte (S. 116), seine Lehre den Bedürfnissen der Menge entgegenkommend (57) und die weltgeschichtliche Aufgabe seiner Religion, die rohen, unzivilisierten Völker Asiens an indische Gesittung und Bildung zu gewöhnen (99), sondern die Ausbreitung des Buddhismus wird derjenigen der christlichen Religion gleichgestellt (3), namentlich aber die Ethik des Buddhismus hervorgehoben und gepriesen (3 f, 77 ff). In der Praxis gebe es im Buddhismus nicht weniger uneigennützige Fromme als im Christentum (76). „In ihren Sittengesetzen stehen sich beide Religionen gleich und in der Ausführung ihrer Sittenlehren gehen die Buddhisten oft weiter als die Christen“ (77). „Christentum und Buddhismus lehren als höchste Tugend die Liebe. Und noch treuer als die Christen haben die Buddhisten die Lehre ihres Meisters befolgt“ (3).

In Bezug auf die sogenannten Parallelen einzelner Ereignisse aus dem Leben Buddhas mit den evangelischen Berichten ist der Verfasser im Allgemeinen zurückhaltend. Bei der Versuchungsgeschichte ist ihm wahrscheinlicher, daß keine Entlehnung aus den buddhistischen Quellen vorliege (25); aber die Erzählung des hl. Lukas über den Greis Simeon im Tempel betrachtet er als eine Nachahmung eines ähnlichen Berichtes aus dem Leben Buddhas (18). Später (S. 115) wird sogar behauptet: „Ohne Zweifel ist vieles aus dem Lamaismus in die katholische Kirche gewandert, die ja auch Buddha selbst als Josaphat = Bodhisattva unter ihre Heiligen ins Martyrologium Romanum aufgenommen hat“.

Daß der Verfasser wie der Herausgeber die übernatürliche Ordnung und Offenbarung und deshalb besonders die katholische Religion nicht richtig bewerten, darüber wird man ja

nicht staunen; weniger begreiflich erscheint die Begeisterung für den Buddhismus. Daß sich in der Lehre Buddhas gar mancher edler Zug findet, ist gewiß nicht zu leugnen. Buddha legt einen großen Wert auf ein streng moralisches Leben, betont die Pflicht der Liebe, verbietet die Unkeuschheit, das Lügen, das Trinken berauschender Getränke; das Mönchtum des ersten Buddhismus erscheint als eine strenge Institution, seine Lebensweise gewann das Herz des Volkes durch geschicktes Heranziehen volkstümlicher Erzählungen, Gleichnisse, Sprichwörter u. s. w. Dabei findet sich aber im Buddhismus sehr vieles, was einen ruhig denkenden und die Wahrheit suchenden Menschen viel eher mit Abneigung als mit Begeisterung für diese Religionsform erfüllen muß. Selbst der Verfasser muß bei all seiner Vorliebe für den Buddhismus manches anführen, was zu dessen Ungunsten spricht.

Viele der Berichte über Buddha und seine Gründung sind ganz märchenhaft und weit übertrieben (S. 19, 26, 44), die Religion selbst wird durch eine große Uneinigkeit und innere Spaltung gekennzeichnet, so daß es eigentlich so viele Arten der buddhistischen Religion gibt, wie viele Völker diese Religion bekennen (5, 8, 94, 100), Buddha selbst hat sich mancher Schwäche und Unkonsequenz gegen seine Lehre schuldig gemacht (32, 36); er hat es nicht bloß unterlassen, seine Behauptungen logisch zu beweisen, sondern es kam ihm auf Widersprüche theoretischer Art überhaupt nicht an (48); deshalb steht auch Buddhismus als philosophisches System gar nicht hoch (71). Die ideale Forderung des Christentums, die Feinde zu lieben, stellt der Buddhismus nicht (74), und seine Sprache „hat keine Worte für die Poesie der christlichen Liebe, der das Loblied des Paulus gilt (Oldenberg)“ (77); ja seine Mönche haben sich später vieler Ausschweifungen schuldig gemacht (38, 94, 106, 109, 110), und in seinem eigentlichen Heimatlande ist der Buddhismus überhaupt ganz verfallen, im Norden entartet (99).

Für diese Religion, deren Lehrsystem die wichtigsten Fragen, ob Seele und Leib verschieden oder identisch seien, ob der „Vollendete“ nach dem Tode fortlebe oder nicht, ob es einen Gott gibt oder nicht, unbeantwortet läßt oder auf sie ausweichend antwortet, für eine solche Religion mit ihrem verschwommenen Begriffe von der „Erlösung“, mit ihrer Verachtung des Frauengeschlechtes, mit der widersinnigen Lehre der Metempsychose, mit der dem wahren Glückseligkeitsstreben jedes Menschen widersprechenden Sehnsucht und Erwartung des Nirvana, d. h. des völligen Erlöschens nach dem Tode, mit ihrem vollendeten Pessimismus, mit ihren teilweise läppischen Vorschriften (in keinem hohen oder breiten Bette zu schlafen, kein Gold oder Silber anzunehmen), mit ihren

Gebetsrädern und Gebetsmaschinen, für eine Religion, die den „erlösten" Menschen über die Götter stellt, die Pflicht der barmherzigen Liebe in gleicher Weise auf die Menschen und auf die Tiere ausdehnt, keine Zentralgewalt, ja überhaupt keine Autorität hat (außer in Tibet, aber erst seit dem dreizehnten Jahrhundert), — wird sich wohl ein vernünftiger Mensch schwerlich begeistern können.

Daß trotzdem die Propaganda für den Buddhismus immer mehr Fortschritte machen kann, erklärt sich daraus, daß einerseits in weiten Kreisen das Christentum in seiner echten Gestalt vollkommen unbekannt ist, andererseits aber das religiöse Bedürfnis in den Herzen der Menschheit immer noch nicht ausgelöscht ist. — Von den bündig zusammenfassenden Schriften über Buddhismus und Christentum verdienen Empfehlung, obwohl sie von *Pischel-Lüders* in den literarischen Angaben am Schlusse des Buches (S. 116 ff) nicht erwähnt sind: *Sinthern*, Buddhismus (Münster 1905) und *Wecker*, Christus und Buddha (Münster 1908).

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte u. Untersuchungen, herausgegeben von *Cl. Baeumker*. Band XVII, Heft 5—6: Dr. *Martin Grabmann*, **Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts.** Münster i. W. 1916, Aschendorff. XXVII + 270 S. M 9.40.

Professor *Grabmanns* „Forschungen" wollen zwar nicht ein abschließendes Wort über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts sprechen, sie haben aber eine Reihe von dunklen Fragen, die für den Gegenstand voll des Interesses sind, aufgehellt oder doch ihrer Lösung näher gebracht und bieten außerdem eine sehr dankenswerte Zusammenfassung des ganzen Materials aus den Einzeluntersuchungen der letzten Jahrzehnte, wie eine solche seit dem klassischen Werke *A. Jourdains* (1819) nicht mehr versucht worden ist.

Von den zwei Hauptteilen der *Grabmannschen* Untersuchung behandelt der e r s t e mehr die allgemeinen Gesichtspunkte, welche für die Geschichte der Aristotelesübersetzungen von Bedeutung sind. Nach einer einleitenden, sehr gründlichen Orientierung über die Arbeit *Jourdains* und die seither vorliegenden Einzelforschungen werden die hervorragendsten Autoren aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts auf ihre Aristoteleskenntnis hin geprüft. Bei *Roger Bacon*, der zu wiederholtenmalen und sehr ausführlich über

die Aristotelesübersetzer seiner Zeit berichtet hat, wird das geschichtlich Wertvolle von dem, was Temperament und Voreingenommenheit eingegeben, sorgfältig geschieden. Sehr bedeutsam sind die Mitteilungen *G.s* über den Inhalt einer Innsbrucker Handschrift, die eine ungedruckte Einführung in die aristotelischen Schriften aus der Mitte des 13. Jahrhunderts darstellt (Jugendschrift des *Albertus Magnus*?). Den Schluß des ersten Teils bildet eine allgemeine Gruppierung des handschriftlichen Materials der Aristotelesübersetzungen. Schon in diesem ersten Teil wird manches bisher Zweifelhafte sichergestellt. Man darf nach *Grabmann* die Aristoteleskenntnis nicht allzuweit an den Anfang des 13. Jahrhunderts hinaufrücken. Die um 1200 und unmittelbar nachher schreibenden Summisten kennen nur die logischen Schriften des Aristoteles. Trotzdem findet sich schon ein Metaphysikzitat, wohl das erste, in einer ungedruckten Glosse des *Petrus von Poitiers* († 1205), von dem die genannten Summisten vielfach beeinflußt sind. Der angebliche Aristotelesübersetzer *Heinrich von Brabant* erweist sich als identisch mit *Wilhelm von Moerbeke*, *Heinrich Kosbien* (*Großbein*) gehört, wenn er schon als Aristotelesübersetzer genannt wird, offenbar einer späteren Zeit an.

Im zweiten Teil seiner Schrift führt *Grabmann* die Übersetzungen der einzelnen Schriften bezw. Schriftengruppen in ihrer geschichtlichen Entwicklung vor. Das größte Interesse beansprucht naturgemäß die Übersetzung der Metaphysik. *Grabmann* stellt endgültig fest, daß die sogenannte „Metaphysica vetus" wohl die älteste, aber nur eine Teilübersetzung der Prima philosophia des Stagyriten ist. Sie reicht nur bis ins vierte Buch hinein und dürfte kurz vor 1210 entstanden sein. Auch über die „Metaphysica nova" (lateinisch-arabische Übersetzung) und ihr Verhältnis zur griechisch-lateinischen Übersetzung der 12 bezw. 14 Bücher der Metaphysik werden neue Gesichtspunkte beigebracht. Als Verfasser der letzteren wird mit sehr guten Gründen *Wilhelm von Moerbeke* erwiesen.

Zeitlich muß nach den Ausführungen *G.s* die Übersetzung der zwölf Bücher der Metaphysik wohl zwischen 1260 und 1270 angesetzt werden. Bezüglich der Übersetzungszeit des 13. und 14. Buches der Metaphysik besteht eine bedeutende Schwierigkeit. Denn einerseits kennt und benützt diese Bücher Albert der Große in seinem 1256 erschienenen Metaphysikkommentar, andrerseits liegen sie dem hl. Thomas in seiner um 1270 verfaßten Schrift „De unitate intellectus" sicher noch nicht vor. *G.* löst die Schwierigkeit durch Annahme einer späteren Überarbeitung, die Albert mit seinem Metaphysikkommentar vorgenommen habe, eine Hypothese, die gut be-

gründet scheint und für die sich Grabmann auch auf die Untersuchungen *Franz Pangerls S. J.* (Ztschr. f. kath. Theol. XXXIX [1915] S. 516 A. 2, 796 A. 5) beruft.

Ähnlich lehrreich, aber kürzer gehalten sind die Ausführungen *G.s* über die Übersetzung der „Libri naturales". In der Frage nach der ältesten Übersetzung der Schrift „De anima" schließt sich der Verf. den Untersuchungen *Baeumkers* an, wonach in der Schrift *Alfreds von Sareshel* „De motu cordis" um 1217 schon sicher eine griechisch-lateinische Übersetzung der drei Bücher περὶ ψυχῆς bezeugt ist.

In der ausführlichen Besprechung der Ethikübersetzungen werden die bisherigen Untersuchungen ebenfalls zusammengefaßt, dann richtiggestellt und erweitert. Die sogenannte Vierbüchereinteilung der Ethica vetus und nova erweist sich als eine Übersetzung der drei ersten Bücher der nikomachischen Ethik. Die Ethica vetus ist verhältnismäßig früh bekannt, aber nicht viel vor 1200.

Etwas mehr Maßhalten in Anwendung von Wiederholungen, die freilich bei der Eigenart des Werkes sehr nützlich, unter Umständen sogar notwendig sind, möchten wir für die formelle Vollendung der „Untersuchungen" als einziges Desideratum erwähnen. Es bedurfte, um all die Bausteine zu dieser trefflichen Gesamtdarstellung zusammenzubringen, eines gewissenhaften und angestrengten Sammel- und Forscherfleisses, eines seltenen Scharfblickes und vor allem einer ausgebreiteten Kenntnis des ganzen Schrifttums des 13. Jahrhunderts sowohl seinem Inhalt wie seiner Form und Überlieferung nach. Mit all diesen Vorzügen der *Grabmannschen* Arbeitsweise sind wir schon aus seinen früheren Veröffentlichungen bekannt.

Innsbruck. Karl Six S. J.

Geschichte des Bistums Hildesheim von Dr. *Adolf Bertram*. Zweiter Band. Mit 11 Tafeln und 3 Abbildungen im Text. Hildesheim und Leipzig 1916, August Lax. XII + 449 S. Lex. M 12.50.

Die vortreffliche Geschichte des Bistums Hildesheim, deren erster Band im 23. Jahrgang (1899) S. 517—520 dieser Zeitschrift von dem inzwischen verstorbenen Professor *Emil Michael* sehr anerkennend besprochen wurde, ist mitten im Kriege durch einen zweiten Band bereichert worden. Da der hochwürdigste Verfasser inzwischen Generalvikar und Bischof seiner Heimatsdiözese Hildesheim geworden war, mußte dieser Band unter sehr erschwerten Arbeitsbedingungen vollendet werden. Lange trug Dr. *Bertram* Bedenken, ihn so, wie er vorlag, dem Drucke zu übergeben, da

er noch Einzelnheiten zu vervollkommnen und ihn über das zweite Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts hinaus weiterzuführen gedachte. Allein seine Berufung auf den bischöflichen Stuhl von Breslau zwang ihn, das liebgewonnene Werk mit der Regierungszeit des Bischofs Ernst 1612 abzuschließen und die Handschrift dem Druck zu übergeben. Trotz der so sehr erschwerten Arbeitsbedingungen liegt doch ein wissenschaftlich dem ersten Bande vollständig ebenbürtiges Werk vor, und was P. *Michael* Lobendes vom ersten Bande gesagt hat, kann auch auf diesen zweiten angewandt werden.

Eine sehr eindringende und umfassende Forschertätigkeit ging der Ausarbeitung voraus und wurde während der Arbeit fortgesetzt. Nicht allein die Hildesheimischen Archive des Domkapitels, der Stadt, die Handschriften der Beveringischen Bibliothek daselbst, auch das Staatsarchiv zu Hannover mit seinen verschiedenen Beständen, das Landeshauptarchiv in Wolfenbüttel, das Reichsarchiv zu Kopenhagen, das k. k. Staatsarchiv in Wien und das Vatikanische Archiv in Rom wurden durchforscht und, wie die in den Anmerkungen angeführten Belege zeigen, auch gründlich ausgebeutet.

Leider war die Zeit, die mit so großer Sorgfalt und Mühe in diesem Bande behandelt wird, für die katholische Kirche und die Entwicklung des Bistums wenig erfreulich. Die geplante Reichsreform scheiterte an dem schlechten Willen der Reichsfürsten; das kirchliche Leben zeigt zwar gute Ansätze zur Besserung, auch in Niedersachsen haben Reformdekrete und reformatorisches Wirken geistlich gesinnter Männer viel Gutes in und außerhalb der Klostermauern geschaffen, im Weltklerus und im Laienstande begegnen uns zahlreiche herzerquickende Kundgebungen und Schöpfungen echt christlicher, gesunder Frömmigkeit, aber die meisten Bischöfe dieser Zeit sind nicht viel mehr als Landesherren mit Panzer und Schwert, die im Getriebe weltlicher Sorgen Zeit und Kräfte verbrauchen, aber als geistliche Hirten wenig hervortreten. Ihr Domkapitel besteht aus Adeligen und Juristen, deren Tagewerk vom Sinnen und Schalten an weltlichen Fürstenhöfen sich wenig unterscheidet. Es ist daher nicht zu verwundern, daß die lutherische Reformation in dem Stifte in kurzer Zeit große Fortschritte machte, besonders da auch die weltliche Herrschaft der Bischöfe zurückging und auch ihr Ansehen als Fürsten selbst in der Stadt Hildesheim große Einbuße erlitt.

Der erste Bischof dieser Zeit Johann IV, Herzog von Sachsen-Lauenburg, kam durch die Entsagung seines Bruders Erich zur Regierung. Um die gewaltige Schuldenlast, welche das Stift drückte, zurückzahlen zu können, war er gezwungen, die höchste Sparsamkeit walten zu lassen und die verpfändeten Stiftsgüter wieder einzulösen.

Darüber geriet er in dieser Zeit des herrschenden Faustrechtes in blutige Fehde mit den unzufriedenen Rittern, namentlich mit dem reichen Geschlecht derer von Saldern, schlug ihre Truppen in dem glänzenden Gefechte bei Soltau 1520, widersetzte sich aber dem kaiserlichen Schiedsspruche und wurde deshalb auf dem Reichstage zu Worms 1521 von Kaiser Karl V in die Acht und Aberacht getan. Mit ihrer Vollstreckung waren der König von Dänemark und die Herzoge von Braunschweig betraut, die sich in kurzer Zeit fast des ganzen Hochstiftes bemächtigten. Johann IV war gezwungen, um Frieden zu bitten und 1523 im Quedlinburger Prozeß sich mit seinen Gegnern abzufinden. Das führte zur Zerstückelung des Hochstiftes. Die Herzoge von Braunschweig behielten alle Schlösser, Städte, Dörfer und Klöster, die sie an sich gebracht hatten, und nur die verpfändeten Ämter Peine, Steuerwald und Marienburg, das sogenannte kleine Stift, blieben bei Hildesheim. (34) Das hatte auch für die religiöse Gestaltung der Diözese große Nachteile. Die Herzoge von Braunschweig und Wolfenbüttel führten in ihren Gebieten die Reformation ein. Zwar wurde Johann IV 1527 gezwungen, dem Bistum zu entsagen und die Wahl des kaiserlichen Vizekanzlers Balthasar Merklin von Waldkirch (1527—1531) zu empfehlen, aber die erhoffte Besserung trat nicht ein. Merklin hielt sich am Kaiserhofe auf und sah sein Bistum nur selten. Sein nächster Nachfolger Otto von Schaumburg (1531—1537) war noch minderjährig und fand es nicht einmal der Mühe wert, eine bindende Erklärung abzugeben, daß er die auf ihn gefallene Wahl auch annehme. Zur Hebung des Stiftes geschah wenig, so daß das Domkapitel genötigt war, Otto fallen zu lassen und 1537 Valentin von Feteleben, Generalvikar des Erzbischofs von Mainz und Doktor der Theologie, zum Bischof zu wählen (1537—1551). Valentin war nicht bloß Fürst, sondern auch Bischof, der vor allem ein echtes katholisches Glaubensleben zu erhalten und zu fördern trachtete. Er hielt eine Diözesansynode und führte viele nützliche Reformen durch, aber fast der ganze Norden des Bistums bis auf drei Stunden von Hildesheim war bereits protestantisch. In Braunschweig-Wolfenbüttel führte Herzog Julius 1545 die Reformation ein und dadurch war ein weiterer Teil von der Diözese getrennt. Die an Klöstern überreiche Stadt Goslar, ferner die Herrschaften Grubenhagen, Göttingen, Calenberg, Lüneburg huldigten der neuen Lehre und selbst vor den Mauern der Stadt Hildesheim machte der Protestantismus nicht Halt. Die Schwäche der Bischöfe, der Schutz auswärtiger Fürsten, die durch das neue Bekenntnis genährte Unabhängigkeitslust der Bürger waren der Ausbreitung der neuen Lehre günstig. Auch ein Teil des kleinen Stiftes schloß sich ihr an. In der Stadt verblieb dem Bischof nur die sogenannte Domfreiheit. Eine

schwache katholische Minderheit hielt aus. Die vollständige Protestantisierung Hildesheims gelang nicht. Einige Erleichterung brachte die Niederlage des Schmalkaldischen Bundes 1547. Die kirchlichen Verhältnisse in Hildesheim wurden neugeordnet und die Rechte der Katholiken besser geschützt, aber die vom Bischof erbetene Rückstellung des großen Stiftes wurde nie zur Tat. Der Prozeß beim Reichsgericht war zwar glücklich beendet, erwies sich aber praktisch wirkungslos. Der größte Teil des Stiftes blieb unter der Herrschaft fremder Fürsten protestantisch. Gebrochenen Herzens zog sich Valentin nach Mainz zurück und starb am 28. Mai 1551. Sein Nachfolger Friedrich von Holstein 1551—1556 war im Herzen protestantisch und Gönner der Protestanten. Erst nach seinem Tode kam in dem Domdechant Burchhard von Oberg (1556—1573) ein kirchlich gesinnter, eifriger Oberhirte zur Regierung, konnte aber infolge seiner niedrigen Herkunft bei dem Adel des Landes nie zu großem Ansehen gelangen und war daher in seinem Wirken sehr behindert. Erst unter Bischof Ernst, Herzog von Bayern (1573—1612), setzte die Katholisierung der verlorenen Gebiete kräftiger ein. Der Verfasser schildert diesen Vorgang sehr ausführlich und folgt genau den Akten. Daß er nicht ohne Eingreifen der Staatsgewalt sich vollzog, war bei der Auffassung von den Aufgaben eines katholischen Fürsten jener Zeit selbstverständlich. *B.* verschweigt nichts, wird aber der Auffassung der Zeit gerecht und arbeitet die katholischen Grundsätze klar hervor. Wenn irgendwo, so zeigt sich hier sein gründliches Studium und die umfangreiche Benützung der Akten. Zu bedauern ist, daß die Weiterführung dieser wertvollen Bistumsgeschichte durch die Berufung des Hochwürdigsten Herrn Verfassers nach Breslau unmöglich geworden ist.

Der Druck auch dieses 2. Bandes ist gut, die Ausstattung vornehm, wenn auch wegen des Krieges eine so reiche Illustration wie im ersten Bande nicht möglich war.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Die Gegenreformation in Schlesien. Troppau, Jägerndorf, Leobschütz. Neue archivalische Aufschlüsse von D. Dr. *Georg Loesche.* o. Universitätsprofessor in Wien. I. Troppau-Jägerndorf. Leipzig 1915. Kommission R. Haupt. X + 253 S. 8°. — II. Leobschütz. Ebd. 1916. 96 S. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte XXXII. Jhg. Erstes und zweites Stück. Nr. 117/118. XXXIII. Jhg. Drittes Stück. Nr. 123).

Der bekannte Wiener Universitätsprofessor Dr. *Georg Loesche* hat es unternommen, auf Grundlage der Akten im Liechten-

steinischen Hausarchiv zu Wien mit einigen Ergänzungen aus dem k. k. Haus-, Hof- und Staatsarchiv, dem Zentralarchiv des Deutschen Ritterordens, dem Archiv des k. k. Ministeriums für Kultus und Unterricht und dem Haupt-Staatsarchiv in Dresden die Geschichte der katholischen Gegenreformation in den Liechtensteinischen Herzogtümern Troppau, Jägerndorf und Leobschütz vom protestantischen Standpunkte aus zu schreiben. Im allgemeinen begnügt er sich, die reichhaltig fließenden Quellen aneinanderzureihen und mit ihren Worten die Vorgänge darzustellen, allein er kann sich dabei nicht enthalten, die oft sehr leidenschaftlichen Ergüsse der Abwehr und die Angriffe der angeklagten Adeligen auf die Missionäre allwegs für glaubwürdiger hinzustellen als die ruhigen Ausführungen der Katholiken und ihrer Priester (vgl. S. 122, auch 23; auch II 19 ff, 21 f). Zur Beobachtung der Kirchengebote auffordernde Erlässe der weltlichen Behörden werden als „kirchlich drakonisch“ (S. 174) verurteilt, und das Religionsstatut, obwohl es auch für die Katholiken berechnet war, rundweg als „Meineidsposse“ (163) gekennzeichnet. Der Verfasser hat sich offenbar zu wenig bemüht, sich in den Geist der Zeit und in ihre Auffassung hineinzudenken und beurteilt alles zu sehr vom Standpunkte der Gegenwart aus. Im ganzen 16. und 17. Jahrhundert standen sich die Religionsparteien nicht bloß als Vertreter verschiedener kirchlicher Richtungen gegenüber, welche allein mit dem Schwerte des Wortes und der Kraft der göttlichen Gnade sich bekämpften, sondern zugleich als politische Parteien, welche je nach ihrer Religion nicht allein zum Landesherrn, sondern auch zu ihrem Grundherrn eine ganz verschiedene Stellung einnahmen. Diese Verschiedenheit der Stellung zum Fürsten war auch ein Grund zur Bekämpfung des Protestantismus. Überdies waren die katholischen Fürsten und Grundherren mit Recht der Ansicht, daß nur die wahre, alleinseligmachende Religion den Untertanen wahren Nutzen bringen und ihr Verhältnis zur weltlichen und geistlichen Obrigkeit richtig bestimmen könne, und hielten es daher nicht nur für eine religiöse Gewissenspflicht, die ihnen die Religion auferlegte, sondern auch für eine dringende Staatsnotwendigkeit, die wahre Religion auch mit staatlichen Zwangsmaßregeln zu fördern. Daß die Missionäre derselben Ansicht waren und gelegentlich um Zwangsmaßregeln baten, kann nicht Wunder nehmen, da sie durch diesen Zwang, der damals üblich war und nicht Anstoß erregte wie heute, die Leute zu erziehen hofften. Erziehung will eben auch auf die sinnlichen Neigungen des Menschen einwirken und so allmählig seine innere Umkehr herbeiführen. Darum hielten alle Missionäre der dama-

ligen Zeit maßvollen Zwang für berechtigt, und der Vorwurf, den der Verfasser S. 24 gegen den Bischof von Breslau, Erzherzog Karl, erhebt, daß er „auf die Kraft seiner Religion zu wenig zu bauen scheine“, ist ganz unbegründet. Nicht weil der Bischof seiner Religion mißtraut, bittet er den König um Hilfe, sondern weil er auf die Treue seiner protestantischen Untertanen sich nicht verlassen kann, da diese mit dem Sturze der katholischen Religion auch den Sturz des Bischofs herbeizuführen suchten. Überdies waren die Angriffe der Protestanten auf die Katholiken nichts weniger als religiös und geistlich, sondern außer Spott, Hohn und Verunglimpfung (vgl. II 20) sehr oft, wenn sie die Macht dazu hatten, gewaltsames Unrecht. Deshalb hielten es die Katholiken für notwendig, der Gewalt mit Gewalt zu begegnen.

Zu dem staatlich-rechtlichen Verhältnis des Herzogtums Troppau zu Mähren wäre *Kapras*, O státoprávních poměrech Opavska. Věstník Matice Opavské 1908, 1909, und *Lepař*, Za jakými příčinami a kdy bylo Opavsko a Krnovsko od Moravy odtrženo a ke Slezsku vtěleno. Čas. Česk. Mus. 1880, 407 ff zu vergleichen gewesen. In der fraglichen Zeit wurde Troppau bald zu Schlesien, bald zu Mähren gerechnet, darum blieb es von den Begünstigungen des westfälischen Friedens hinsichtlich der Religion ausgeschlossen.

Berücksichtigung hätten auch die Berichte der Jesuitenmissionäre verdient, die teils im Mährischen Landesarchiv unter den Schriften der Olmützer Jesuiten, teils in der Universitätsbibliothek zu Prag ruhen. Dadurch würde besonders die Lücke von 10 Jahren (S. 113) ausgefüllt worden sein.

Sonst hat der Verfasser fleißig gesammelt, um eine möglichst lückenlose Darstellung bieten zu können. Einzelheiten sind in überraschender Menge aufgestapelt, aber es fehlen alle zusammenfassenden Überblicke, weshalb die Benützung des Werkes mühsam ist und viele Achtsamkeit und Zeit erfordert. Dem zweiten Bändchen ist ein Ortsverzeichnis beigefügt, das gute Dienste leistet.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Berücksichtigung der partikulären Gestaltung desselben in Österreich. Von Dr. *Karl Groß*, gew. o. ö. Professor der Rechte an der k. k. Universität in Wien. 7. Auflage. Besorgt und auf den neuesten Stand der Gesetzgebung und Wissenschaft gebracht von Dr. *Heinrich Schueller*, k. k. Landesgerichtsrat, Mitglied der rechtshisto-

rischen Staatsprüfungskommission in Wien. XVI + 519 S. Wien Manz, 1915. Preis K 16. -, geb. K 18.—

Es war entschieden eine mühsame aber zugleich auch sehr dankbare Arbeit, der sich Herr Landesgerichtsrat Dr. *Schueller* unterzog, indem er daran ging, die 7. Auflage des Groß'schen Lehrbuches zu besorgen. Er konnte hier nicht bemerken, wie der verstorbene Verfasser selbst im Vorworte zur 3. Auflage schrieb: „Änderungen habe ich keine vorzunehmen"; denn die reiche gesetzgeberische Tätigkeit Pius des X hatte an manchen Stellen des Buches ziemlich bedeutende Umgestaltungen notwendig gemacht. Sie wurden mit sorgfältiger Genauigkeit, doch ohne die Anlage oder die charakteristische Eigenheit des Buches zu ändern, eingefügt.

Sehr ausführlich wird, seiner Wichtigkeit entsprechend, das Dekret „*Ne temere*" behandelt. Es wird sowohl der lateinische Text als auch eine gute Übersetzung geboten und außerdem noch eine systematische Erklärung des Gesetzes vorangeschickt, die im Anschluß an die tridentinische Gesetzgebung die einzelnen Änderungen anführt.

Etwas zu streng ist es wohl geurteilt, wenn S. 349 gesagt wird: „Die Brautleute sind vielmehr auch jetzt verpflichtet, die Eheassistenz von ihrem, d. h. demjenigen Pfarrer zu erbitten, zu dessen Pfarrverband sie gehören". Diese Verpflichtung, um die Erlaubnis zur Assistenz anzusuchen, ist vielmehr dem Pfarrer und nicht den Brautleuten auferlegt.

Kürzer, aber gut ist die Konstitution „*Sapienti consilio*" behandelt, ebenso die Vorschriften über die Papstwahl.

Auch die staatliche Gesetzgebung hat einige Änderungen zu verzeichnen. Von diesen wurde insbesondere die Haager Konvention zur Regelung von Gesetzeskollisionen in Ehesachen (Anhang I) beigegeben. Überhaupt ist das sogenannte Staatskirchenrecht Österreichs jetzt mit anerkennenswerter Ausführlichkeit behandelt, so daß das Buch wirklich auch eine gute Einführung in die österreichischen Kultusgesetze bietet. Sehr schätzenswert ist die rechtsvergleichende Tabelle (Anhang II), in der die Bestimmungen des Kirchenrechts über die Ehehindernisse neben denen der österreichischen, ungarischen und deutschen Gesetze parallel nach Materien geordnet abgedruckt sind, so daß jede Ungleichheit sofort auffällt, wodurch ein sehr guter Behelf nicht nur für das Studium sondern auch zum Nachschlagen geboten wird.

Wenn auch das österreichische Konkordat in einem ähnlichen Anhange beigegeben wäre, so würde dadurch manche Bemerkung, z. B. bei der Pfründenbesetzung u. dgl., leichter verständlich; beson-

ders wenn man daran erinnern würde, daß man kirchlicherseits immer noch sich an die Bestimmungen des Konkordates gebunden hält, weil der hl. Vater trotz der staatlichen Kündigung von seinen Gesetzen nichts zurückgenommen hat, und daß sogar die staatlichen Behörden in allem, was nicht direkt durch neuere Gesetze abgeändert ist, sich nach dem Konkordate zu richten pflegen.

Es war jedoch nicht nur der Fortschritt der Gesetzgebung, sondern auch die neuere Literatur und der jetzige Stand der Wissenschaft zu berücksichtigen und auch diesem Bedürfnisse ist der Herausgeber mit einer für ein Lehrbuch, das in die Wissenschaft erst einführen soll, dankenswerten Ausführlichkeit entgegengekommen. Es zeigt sich hiebei ein gutes Verständnis für die Leistungen katholischer Gelehrter, nicht nur der Kanonisten, sondern auch der Historiker, wie z. B. *Bardenhewer*, *Hergenröther*, *Granderath* u. s. w., die fleißig zitiert werden, was nur deshalb eigens erwähnt werden soll, weil man es in so vielen anderen Werken leider vermißt. Zu begrüßen ist die das ganze Werk durchziehende wohlwollende und noble Haltung gegenüber staatlicher und kirchlicher Autorität, welche sowohl den bereits verstorbenen Verfasser beseelte, als auch jetzt den Herausgeber befähigt, nicht nur den staatlichen sondern auch den kirchlichen Notwendigkeiten ein ruhiges und verständnisvolles Urteil entgegenzubringen. Überall, wo sich Gegensätze zeigen, wird danach gestrebt, diese durch weise Mäßigung der gegenseitigen Ansprüche auszugleichen, manchmal wohl mit allzugroßem Optimismus, nach theoretischem Zugeständnis extremer Gegensätze, deren praktische Vereinigung gesucht.

So werden z. B. S. 75 gelegentlich der Besprechung des Verhältnisses von Staat und Kirche den Regierenden in wohlwollendster Weise Ratschläge gegeben, wie sich beide Gewalten auch in der Jetztzeit mit einander ausgleichen und ein leidliches Verhältnis unter einander bewahren könnten, wobei sogar vor einem einseitigen, wenn auch „vermeintlich noch so prinzipientreuen Standpunkt" gewarnt wird. Es ist auch richtig, daß auf diese Weise, meist durch weite Nachgiebigkeit der Kirche, tatsächlich ein erträgliches Zusammenleben zu Stande gekommen ist, andererseits ist aber dadurch gerade das noch ungeklärt gelassen, was die eigentlich wissenschaftliche Seite der Frage ausmacht: Wie gestaltet sich das Verhältnis unabhängig von dem guten Willen der Regierenden, unabhängig von der größeren oder geringeren Rücksicht auf das Wohlergehen des andern Teiles? Diese Frage aber läßt sich nicht beantworten, wenn man den Staat als etwas von den Personen Abstrahiertes neben der Kirche betrachtet; denn ein solcher Staat kann heidnisch oder christlich oder religionslos

sein oder aus Mitgliedern verschiedener Religionen bestehen und dann sind die Pflichten eben sehr verschieden, da ja die Kirche den Ungläubigen nur das Evangelium zu predigen aber nichts zu befehlen hat; die Frage wird aber sehr konkret, wenn man sie so stellt: Welche Pflichten hat ein katholischer Christ, der zur Mitwirkung bei der Bildung oder Ausführung staatlicher Gesetze berufen ist, in diesem seinem Amte der Kirche gegenüber? Oder welche Pflichten hat andererseits ein katholischer Staatsbürger, der sich einem Widerspruche zwischen kirchlichem und staatlichem Gesetze gegenüber sieht? Ein solcher ist sich einerseits als gläubiger Untertan der kirchlichen Autorität der Pflichten gegen diese bewußt, da er aber andererseits auch die staatliche Gewalt als von Gott gewollt anerkennen muß, so kann eben bei ihm ein Widerstreit der Pflichten entstehen, der gelöst werden muß und die Grundsätze für diese Lösung müssen ihm von der Wissenschaft geboten werden und zwar für alle Fälle, darum muß neben der Mahnung zum Frieden an die Regierenden, damit solche Kollisionen möglichst vermieden werden, unbedingt die direkte Lösung der Kompetenzfrage nach dem Willen des göttlichen Stifters der Kirche, der zugleich als Schöpfer des Menschen auch der Gründer des Staates ist, gesucht werden. Hiemit wird dann auch der objektivste Standpunkt eingenommen, der für den Menschen denkbar ist.

Sicher ist das Buch als Ganzes in seiner neuen Gestalt freudigst zu begrüßen und den österreichischen Studenten, denen auch noch durch eine beigegebene Karte die kirchliche Einteilung ihres Vaterlandes nahe gebracht wird, sehr zu empfehlen. Das Erscheinen des neuen „*Codex iuris canonici*" wird nun freilich alsbald eine abermalige Bearbeitung nötig machen, doch ließe sich vielleicht durch Hinzufügung einer ergänzenden Broschüre das Werk vorläufig auf den jetzigen Stand der Gesetzgebung bringen, bis eine neue Auflage zu Stande kommt. Möge der Herausgeber sich nicht scheuen, auch diese Mühe noch auf sich zu nehmen, damit auch in Zukunft das wertvolle Groß'sche Werk der österreichischen Studentenschaft als Lehrbuch erhalten bleibe.

Innsbruck. Max Führich S. J.

Nábožensko-mravní otázky v krásném písemnictví ruském. Napsal *A. Vrzal.* Otisk z Hlídky (1912—1915). [Die religiös-sittlichen Fragen n der russischen Belletristik. Abdruck aus der „Hlídka" 1912—1915]. Brünn, Druckerei der Benediktiner von Raigern. 223 S. gr. 8°. K 2.20.

Der aktuelle und auch für den katholischen Theologen sehr beachtenswerte Gegenstand des vorliegenden Buches ist vom Verf.

so gut behandelt worden, daß seine Arbeit weitere Verbreitung verdient, wofür allerdings die Übersetzung in andere Sprachen nötig wäre. — Die Kenner der russischen Schönen Literatur stimmen in dem Urteil überein, daß sie eine besondere Vorliebe für die religiösen und sittlichen Angelegenheiten bewahrt und deren Förderung oft mit Nachdruck als ihre höchste Pflicht bezeichnet habe. Zwei Umstände trugen sehr dazu bei, daß so die Literatur in Rußland in noch höherem Grade als in anderen Ländern eine „Lehrerin der Lebensführung" werden konnte: einmal verfügen ihre besten Vertreter über eine große Gewandtheit, das innerste Seelenleben ihrer Umwelt deutlich und packend darzustellen, und zweitens zeigen die von ihnen dargestellten Menschen, einzelne Vertreter wie ganze Klassen des russischen Volkes, eine solche Empfänglichkeit für Religiöses, daß sie sogar sehr leicht ins Übermaß und in Verkehrtheit umschlägt, sobald feste Führung und unbestechlicher Wahrheitssinn zurücktreten.

Am meisten tritt nach *V.s* Ansicht jene Richtung der literarischen Tätigkeit hervor bei: *Žukovkij* (1783—1852), *Gogol* (1809—1852) *Dostojevskij* (1822—81) und *Leo Tolstoj* (1828—1910). Ihr Verdienst wie auch die negative Seite ihrer Tätigkeit wird von *Vrzal* recht eingehend dargestellt. Aber auch die zahlreichen übrigen Literaten von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis auf unseren berüchtigten Zeitgenossen *Maxim Gorkij* (geb. 1869, richtiger Name: Alexěj Pěškov) werden gewissenhaft und mit staunenswertem Fleiß nach ihrer Stellung zu Religion und Moral geprüft. Die Ergebnisse sind nicht wenig überraschend. Sehr oft begegnet man einer innigen und zarten Frömmigkeit und aufrichtiger erbarmungsvoller Nächstenliebe. Pädagogik und selbst Homiletik können der russischen Literatur manche Anregung entnehmen, und eine ernste Religionspsychologie wird dort auf lohnende Aufgaben stoßen. Natürlich treten dann aber aus der ganzen Darstellung auch die schwachen und schädlichen Seiten des russischen religiösen Denkens und Lebens als Folge der schismatischen Irrtümer deutlich hervor, und zwar wird das Bild der religiösen Zerfahrenheit und sittlichen Dekadenz mit dem Voranschreiten der Zeit immer düsterer. So erfreulich einerseits die Äußerungen herzlicher Religiosität, namentlich aus den früheren Jahrzehnten des 19. Jhdts., so betrübend und anscheinend hoffnungslos sind die neuesten Verfallserscheinungen. Aufs deutlichste ist zu erkennen, daß hier nur Anschluß an die göttliche Autorität der einen wahren Kirche Christi helfen könnte, aber eben gegen diesen Anschluß haben auch viele Literaten der letzten Jahre emsig gearbeitet.

Für jeden Fall trägt das Buch *Urzals* viel bei zu einer richtigen Beurteilung der geistigen Strömungen und insbesondere der religiösen Neigungen und Zustände im russischen Volke. Würde die ganze Darstellung an einigen Stellen noch durch weitere übersichtliche Charakteristiken der verschiedenen Literaturperioden sowie der behandelten einzelnen Schriftsteller nach ihrer Gesamtbedeutung im russischen Geistesleben ergänzt und manche Unebenheit, wie sie aus dem Ursprung des Buches (Artikel aus mehreren Jahrgängen einer Zeitschrift) sich erklärt, ausgeglichen werden, so könnte die Arbeit auch ein nützlicher Behelf für die literarisch-theoretischen und praktischen Aufgaben werden, die sich als Ergebnis der großen Zeitereignisse in Rußland bereits auch für die katholische Kirche und Theologie ankündigen.

Innsbruck. F. Krus S. J.

Ehe und Volksvermehrung. 3. Geburtenrückgang und Sozialreform. Von Dr. theol., phil. et jur. h. c. *Franz Hitze*, Münster i. W., 1917. M. Gladbach. Volksvereins-Verlag. 287 S. M 4.50.

Nun ist der dritte Teil der im vorigen Heft dieser Zeitschrift S. 585 f besprochenen Sammlung „Ehe und Volksvermehrung“ erschienen. Er hat sich zu einem stattlichen Band entwickelt, der ein ganzes soziales Programm darstellt. Man wird Prof .*Hitze* dankbar sein, daß er dieses wichtige Thema nicht in dem kleinen Umfang eines Vortrages herausgegeben hat, sondern weit ausgreifend ein großzügiges Arbeitsfeld erschließt, an dessen Bebauung alle, Politiker und Staatsmänner, Theologen und Laien, Fürsten und Parlamente und Volksversammlungen teilnehmen sollten.

Nur kurz werden in den ersten Abschnitten die bedrohliche Entwickelung und die Gefahren des Geburtenrückganges gestreift; dann geht der Verf. den Gründen desselben nach; er kommt zum gleichen Resultat, wie alle vernünftigen Beurteiler des Problems: Wenn auch Schwierigkeit der Lebenshaltung, Wohnungsfrage, ehehinderliche Arbeitsbedingungen u. s w. einen Einfluß ausüben, der letzte und tiefste Grund ist doch Rückgang der Religiosität und des Gottesglaubens. In ihm liegt es, daß andere soziale Gründe wie gesteigerte Lebensansprüche, frühe Emanzipation der Jugend u. dgl. so ungünstig wirken.

Den Schwerpunkt legt Prof. *Hitze* seinem Zweck entsprechend auf die Bekämpfung des Übels und zwar durch soziale Maßnahmen. Manche der übrigen Vorschläge decken sich mit den von früheren

Autoren gemachten — aber im Gebiet der Sozialreform bringt unsere Schrift wertvolle neue Gedanken und gut begründete Vorschläge. Es sei hier besonders erwähnt: Ausbau der Arbeiterversicherung und der Pensionsgesetze, Wöchnerinnenversicherung, Elternversicherung, Sparzwang für jugendliche Arbeiter, bessere häusliche Ausbildung der weiblichen Jugend, Festigung der elterlichen Autorität, Jugendschutz und Jugendämter; bei all diesen Vorschlägen wird zuerst im allgemeinen die Wichtigkeit und Zweckdienlichkeit hervorgehoben, dann werden ähnliche Vorschläge anderer Autoren angeführt und beurteilt, endlich mit besonnenem und praktischem Urteil die konkrete Durchführung nach ihrer Möglichkeit und ihren Schwierigkeiten besprochen. Auch da bildet wieder den Schluß die Forderung: neben Verbesserung der Säuglingsfürsorge muß besonders die Hochachtung und Stärkung des Familienlebens angestrebt werden.

Möge es dem Verf. beschieden sein, daß der wertvolle Inhalt seiner Schrift in allen zur Mithilfe berufenen Kreisen eingehend gewürdigt, beherzigt und praktisch durchgeführt werde. Auch für die Seelsorge im engeren Sinn wird das Buch nicht ohne Nutzen sein; wir haben ja oft Leute vor uns, die auf jede Mahnung zur Gewissenhaftigkeit in diesem Punkte ihre Entschuldigungsgründe (oft mit Recht, manchmal auch zu Unrecht) aus den sozialen Schwierigkeiten holen. Da wird es gut sein, wenn auch der praktische Seelsorger hinweisen kann auf die Bestrebungen, die teils im Werden sind, teils schon wirksam sich betätigen, um den betreffenden sozialen Mißständen abzuhelfen. Und wenn man auch noch nicht sogleich für jeden Übelstand eine Abhilfsaktion angeben kann, so ist es doch schon ein Trost, den wir bieten können, daß das Problem studiert und besprochen und von vernünftigen, tatkräftigen Männern seiner Lösung zugeführt wird.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Lehrbuch der experimentellen Psychologie von *Joseph Fröbes S. J.*, Prof. der Philos. an der philos.-theol. Lehranstalt zu Valkenburg. I. Band, 2. Abt. Mit 34 Textfiguren. gr. 8° (XXVIII u. 199—606 S.) Freiburg 1917, Herder. M 8.60.

Trotz der gewaltigen Schwierigkeiten, die der Krieg der Veröffentlichung größerer Werke bereitet, ist es der Verlagshandlung doch gelungen, der 1. Abteilung des Lehrbuches von ***Fröbes*** schon in kurzer Zeit die zweite, viel umfangreichere folgen zu lassen. Während die erste die Elemente des psychischen Lebens, die

Empfindungen, zum Gegenstande hatte, behandelt diese die höheren psychischen Funktionen.

Ihr erster Abschnitt bietet die Lehre von den Wahrnehmungen; die einzelnen Klassen derselben, wie die Tonverbindungen, die räumlichen Wahrnehmungen, die von Zeit und Bewegung, finden eine vollständige Darstellung; besonders eingehend werden die räumlichen Wahrnehmungen des Gesichtssinnes besprochen. Anschließend daran wird von den Gedanken und vom Vergleichungsakte gehandelt. Der folgende Abschnitt (der 4. des ganzen Werkes) hat die Psychophysik, deren Methode und das Webersche Gesetz zum Gegenstande, und berichtet dann über die Berechnung der Korrelationen zwischen psychischen Fähigkeiten, jene Meßversuche, die in neuerer Zeit immer mehr Interesse erregen. Eine solche Berechnung wäre z. B. ob, und, wenn ja, welches Verhältnis besteht zwischen Verstandesschärfe und konzentrierter Aufmerksamkeit oder zwischen ersterer und dem Gedächtnis. Der letzte Abschnitt endlich gibt eine erschöpfende Darstellung der Assoziation der Vorstellungen.

Die gleichen Vorzüge, welche der 1. Abteilung nicht nur in dieser Zeitschrift[1]) sondern auch in einer großen Anzahl anderer wissenschaftlicher Zeitschriften verschiedener Richtungen zuerkannt wurden, finden sich in demselben Maße in dieser zweiten Abteilung. Das angestrebte Ziel ist in hohem Grade erreicht; es ist das Material der experimentellen Psychologie in seinem augenblicklichen Stande in einer möglichst leicht verständlichen, schulgemäßen Weise zur Darstellung gebracht. Die allseitige Anerkennung, die das Werk bis jetzt gefunden hat, ist wohl auch dafür ein Beweis, daß das Buch einem wahren Bedürfnisse entgegenkommt. In gleicher Weise finden in ihm sowohl jene Ergebnisse, die schon an sich interessant oder für andere Wissensgebiete und die Anwendung von Bedeutung sind, als auch jene, die mehr dem System der Psychologie aufklärend dienen, Erwähnung und Darstellung.

Indem dieses Handbuch die experimentelle Psychologie in ihrem jetzigen Ausbau bringen will, mußten notwendig jene Fragen eingehender behandelt werden, über die mehr Forschungen angestellt worden waren, und mußte auch die übliche Einteilung beibehalten werden. Wenn man infolge dessen von der Psychologie hier ein anderes Bild bekommt, als etwa aus einem scholastischen Lehrbuch der Psychologie, das doch auch die Erfahrung als Grundlage jeder Spekulation bringt, so liegt dies eben außer in

---

[1]) XXXX. Jahrg. 1916. S. 575.

der Verschiedenheit der Aufgabe der beiden Disziplinen auch in der traditionellen Behandlung.

So ruht, um nur eines zu erwähnen, das System der modernen empirischen Psychologie auf der Annahme, daß Empfindung und Wahrnehmung verschieden seien und zwar in der Weise, daß die Wahrnehmung ein höherer psychischer Vorgang sei, der auf der Empfindung sich aufbaue. Die gleiche Darstellung findet sich auch im vorliegenden Buch. Diese Annahme, die für die Klassifikation der psychischen Vorgänge von großer Bedeutung ist, ist von jener verschieden, welche die meisten scholastischen Lehrbücher bieten, und stößt auch rein mit Rücksicht auf die Erfahrung auf Schwierigkeiten. Denn nach ihr sollte das räumliche Element erst zur Empfindung dazu kommen, während andererseits doch von der Mehrzahl der Psychologen wenigstens die Ausdehnung nach zwei Richtungen als „nativistisch", also schon in der ursprünglichen Empfindung vorhanden angenommen wird. Doch dies sind Nachteile, die sich aus dem gewählten Stoffe ergeben, und nicht Schwächen des Buches.

Möge es dem Verfasser und dem Verlage gelingen, auch den zweiten Band möglichst bald fertig zu stellen und so dieses von vielen Seiten ersehnte Werk zum Abschluß zu bringen.

Innsbruck. Franz Hatheyer S. J.

Der metaphysische Beweis für die Unmöglichkeit der Tierabstammung des Menschenleibes. Ein Beitrag zum Deszendenzproblem und Nachwort zu meiner Broschüre: „Kann der Mensch vom Tiere abstammen?" Von k. k. Universitätsprof. Dr. *Johann Ude*—Graz. (Sammlung Natur und Kultur Nr. 10) Verlag Natur und Kultur, München 1917. kl. 8°, 39 S. 60 Pf.

Eine Reihe von Kritikern der Broschüre *Udes:* Kann der Mensch vom Tiere abstammen[1]) hatte seine Ablehnung der Ansicht, daß der Menschenleib zwar tatsächlich nicht vom Tiere stamme, aber in einer solchen Abstammung keine philosophische Unmöglichkeit liege, für nicht genügend oder wenigstens nicht klar begründet gefunden. Diesen Wünschen seiner Kritiker kommt *U.* mit obiger Broschüre entgegen.

Nach einer klaren Auseinandersetzung des Wesens geschöpflicher Wirksamkeit, die immer in der Veränderung eines schon

[1]) Graz u. Wien, Styria, 1914. S. 92 f. Ein Referat über jene Broschüre mit besonderer Berücksichtigung des vorliegenden Punktes wurde auch in dieser Zeitschrift XXXIX. Jahrg. 1915 S. 369 gegeben.



vorhandenen Subjektes besteht, wird insbesondere die Zeugungstätigkeit erläutert. Sperma und Ei werden unter dem Einfluß der die Art bestimmenden Seelen der Eltern zu Ausgangszellen eines neuen Individuums. Was dabei wird, ist nicht die Seele allein und nicht der Leib allein, sondern das Ganze. Denn nur die Seele zugleich mit dem ihr zugehörigen, für eine bestimmte Art typisch organisierten Leibe machen das Wesen einer bestimmten Tierart aus. Die Art oder Spezies ist etwas sehr Reales, das in einem unveränderlichen Organisationstypus, dem eine gewisse Variationsbreite zukommt, nach außen in die Erscheinung tritt. Die Wirkfähigkeit eines Wesens ist aber immer durch die artgemäße Vollkommenheit seines Seins bestimmt und begrenzt. Über das eigene Sein hinaus kann kein Wesen sich betätigen, und deshalb kann nie ein Wesen zeugend ein anderes artfremdes Wesen hervorbringen. Eine beobachtete Deszendenz oder Veränderung der Organismen im Laufe der Generationen könnte nichts anderes sein als Variation eines fest bleibenden Arttypus in unwesentlichen Merkmalen.

Menschenleib und Tierleib sind nun wesentlich verschieden. Jedenfalls sind dies Menschen- und Tierseele; die eine ist immateriell, die andere nicht. Der Leib eines jeden organischen Wesens ist aber wesentlich zur Seele hingeordnet und macht erst und nur mit ihr eines und zwar ein einziges Wesen aus und insofern sind auch Menschenleib und Tierleib verschieden. Die Organisation des Leibes wird durch die Seele bestimmt, deren Tätigkeit entsprechend der Leib organisiert sein muß. Und so ergibt sich leicht, daß tierische Eltern nie einen menschlichen, d. i. auf eine menschliche Seele hingeordneten Leib hervorbringen können, sondern nur einen tierischen d. i. einen auf ein tierisches, nicht immaterielles Prinzip hingeordneten. „Es ist daher einzig wissenschaftlich zu sagen: der Mensch kann auch seinem Leibe nach nicht vom Tiere abstammen“ S. 37. „Unsere Erörterung.. muß endlich dem Schwanken gewisser Theologen und christlicher Philosophen, die immer noch ins Lager der Naturhistoriker hinüberschielend, eine Möglichkeit der Tierabstammung des Menschenleibes zugeben zu müssen vermeinen, ein für allemal ein Ende bereiten“ S. 38.

Der Schwerpunkt des Beweises ist jedenfalls dies: Der Menschenleib ist auf die Menschenseele hingeordnet; diese ist aber wesentlich verschieden von der Tierseele; also ist auch jener wesentlich verschieden vom Tierleibe. Diese Beweisführung hat ohne Zweifel eine gute Wahrscheinlichkeit für sich, aber jene Sicherheit, zu der der Verfasser gelangt, wird ihr nicht jedermann ab-

gewinnen. Man könnte einwenden: Die Hinordnung des Menschenleibes zur immateriellen Seele als solcher sei nur eine mittelbare; auch so bleibt noch die gewöhnliche Redeweise bestehen, daß die vernünftige Seele als solche Wesensform des Körpers ist; eine unmittelbare Hinordnung des Leibes auf etwas Immaterielles als solches scheint einen Widerspruch zu enthalten. Unter der mittelbaren Hinordnung aber wäre zu verstehen die Hinordnung des Leibes zum sensitiven Leben des Menschen, welches dann hinwiederum die Seele zu ihren geistigen Tätigkeiten bestimmt. Dieses sensitive Leben hängt eben ganz vom Gehirn und der Leiblichkeit überhaupt ab. Und so wird wohl alles auf die Frage hinauslaufen: Verlangt die menschliche Seele, oder noch allgemeiner, verlangt eine vernünftige Seele ein sensitives Leben und demzufolge einen Organisationstypus, die außerhalb der Variationsbreite jedes tierischen Typus und jedes tierischen sensitiven Lebens liegen? Diese Frage ist jedenfalls nicht so einfach zu lösen. Es scheint uns auch apologetisch nicht unbedingt notwendig zu sein, jene Möglichkeit mit aller Sicherheit auszuschließen. Ob man nicht auch hier einen ähnlichen Standpunkt einnehmen könnte, wie es der hl. Thomas in der Frage von der zeitlichen Weltschöpfung getan hat, der die Erschaffung derselben in der Zeit nicht beweisen wollte aus der metaphysischen Unmöglichkeit einer Schöpfung von Ewigkeit, damit uns nicht etwa die Ungläubigen ob der Schwäche unserer Beweise verspotten.

Allein eine große Wahrscheinlichkeit wird man der Beweisführung *Udes* nicht absprechen. Und im Kampfe mit jenen Gegnern, denen wir nun heute einmal gegenüberstehen, wäre das Zugeständnis der metaphysischen Möglichkeit der Tierabstammung des Menschenleibes auch von gar keiner Bedeutung.

Innsbruck. Franz Hatheyer S. J.

Zur Vermittlung des Friedens durch den hl. Vater. Die Stellung des Papsttums unter den weltlichen Mächten und seine Aufgaben wurden durch die gegenwärtigen Kriegsereignisse wieder in den Vordergrund des Interesses gerückt. Dr. *Joseph Müller* bespricht in einem Vortrag, den er im Cercle catholique zu Freiburg (Schweiz) hielt, „die Frage der päpstlichen Vermittelung“ unter den kriegführenden Mächten. (Die Haager Konvention vom 18. Oktober 1907 über das Friedensvermittlungsrecht neutraler Staaten und die Frage der päpstlichen Vermittelung. Vortrag gehalten im Cercle catholique zu Freiburg am 23. August 1916. Freiburg - Schweiz, Canisiusdruckerei, 1916. 40 S.) Er schickt

aber im ersten, größeren Teile der Schrift eine Besprechung des „Friedensvermittelungsrechtes neutraler Staaten" voraus. Dieses letztere behandelt er auf dem wenig ergiebigen Boden des positiven Völkerrechtes, speziell der Haager Konvention. Fruchtreicher, darum auch interessanter wäre es, das Recht neutraler Staaten vom Standpunkte der christlichen Rechts- und Sittenlehre in Betracht zu ziehen. Die Not der Zeit zwingt zur Rückkehr zu christlichen Grundsätzen im Völkerverkehr. Bei der „Frage der päpstlichen Vermittelung" stellt sich *M.* natürlich auf den Boden des göttlichen Rechtes. Er befürwortet den gewiß nicht nur ideal gedachten, sondern auch von den Verhältnissen geheischten Zusammenschluß der Katholiken der neutralen Länder, um dem Gedanken zum Durchbruch zu verhelfen, zur Beilegung des jetzigen und zur Verhinderung künftiger Kriege sei nichts wirksamer, als dem Hl. Stuhle wieder Anerkennung als Friedensvermittler und Schiedsrichter unter den Völkern zu verschaffen.

Innsbruck. Jos. Biederlack S. J.

Pametní spis k sedmistyletému výroči založení řádu kazatelského 1216—1916. Vydali OO. Dominikáni v Praze. (Gedenkschrift zur siebenhundertjährigen Jahreswende der Gründung des Predigerordens 1216—1916. Herausgegeben von den PP. Dominikanern in Prag). Prag, V. Kotrba, 1916. 254 S. gr. 8°.

Die hübsch ausgestattete, mit einem Farbendruck und zahlreichen Illustrationen versehene Schrift enthält neben einigen Gedichten eine kurze Geschichte des Ordens, namentlich in den böhmischen Ländern, Lebensbeschreibungen einiger hervorragender Mitglieder, belehrt uns über die auswärtigen und inneren Missionen des Predigerordens, über seine Verdienste um die Wissenschaften, Künste, Verbreitung der Rosenkranzandacht u. s. w. Das Buch ist mit großer Pietät und Liebe zum Orden geschrieben, dabei volkstümlich gehalten, so daß es geeignet ist, weite Kreise mit dem Orden, seinen Idealen und seiner Tätigkeit bekannt zu machen und neue Berufe zu wecken.

Einige stilistische Unebenheiten und kleine sachliche Entgleisungen (in den Lebensbeschreibungen werden die legendarischen Züge von den streng historischen nicht auseinandergehalten; den Modernisten werden S. 128 manche beigezählt, welche es nicht waren) können dem günstigen Eindruck und dem Werte des Buches keinen Eintrag tun.

Innsbruck. Th. Spáčil S. J.



Gottes Schlachtfeld. Ein Jahrgang Fünfminutenpredigten von *Gaudentius Koch,* Kapuziner. Freiburg 1917, Herdersche Verlagshandlung. VII + 138 S. kl. 8°. M 2.—.

Der als Dichter bekannte Tiroler Kapuzinerpater *G. Koch* tritt mit dem vorliegenden Büchlein auch als Fünfminutenprediger vor die Öffentlichkeit: Eine weitere Sammlung ist in Aussicht gestellt. Es wäre zu bedauern, wenn etwa infolge des Widerspruchs, den diese Predigten da und dort gefunden haben, der Verfasser sein Vorhaben zurückzöge, da die Ansprachen gewiß große Vorzüge enthalten, die Mängel aber unschwer zu beheben sind. In kurzer, packender Form — nicht eine dürfte die Zeit von fünf Minuten überschreiten — erzählen sie von Kriegsleid und Kriegstrost, lenken immer wieder den Blick der Kreuzträger dieses Krieges hinauf zur ewigen Heimat und sind voll praktischer Anwendungen, wie man in christlichem Geiste durchhalten und die Not der Zeit in Himmelsgold verwandeln könne. Aber gerade weil die Ansprachen so ganz aus dem furchtbaren Ernst der Zeit herausgewachsen sind, berührt der mitunter heitere joviale Ton besonders an so heiliger Stätte befremdend. So schiene beispielsweise die Predigt am Herz-Jesu-Feste (p. 85) wohl am Platze in einer Zeitschrift, die zugleich religiösen und unterhaltenden Charakter trägt, in einer Kirche jedoch wird sie stellenweise dem heiligen Ernste des Festes sowie der gehobenen Festtagsstimmung, die gerade an diesem Tage jeder brave Tiroler mit ins Gotteshaus bringt, nicht gerecht. Ebenso dürften gewisse Ausfälle auf unsere Feinde dem christlichen Geiste der Versöhnlichkeit und Liebe wenig förderlich sein; besonders müßte die allgemeine Form, in der sie gebracht werden, die Edel- und Gutgesinnten anderer Nationen verletzen (S. 26). Im übrigen kann die Anschaulichkeit und Faßlichkeit, sowie die Popularität der Predigtansprachen als mustergültig bezeichnet werden. Auch von diesen Predigten gilt, daß die Rücksicht auf den Zuhörerkreis, den der Prediger vor Augen hat, manches entschuldigt, was anderswo nicht gut anginge. Dem Problem der Fünfminutenansprachen, in so kurzer Zeit doch etwas Gediegenes in fesselnder Form vorzubringen, ist der Verfasser, alles in allem genommen, gewiß gerecht geworden

Innsbruck. Joh. Rainer S. J.

Eine wertvolle Liebesgabe ist den Feldpredigern von berufenster Seite zugedacht worden: **Das Schwert des Geistes. Feldpredigten im Weltkrieg** in Verbindung mit Bischof Dr. *Paul Wilhelm von Keppler* und Domprediger Dr. *Adolf Donders* heraus-

gegeben von Dr. *Michael von Faulhaber,* Bischof von Speyer. (Freiburg i. Br. 1917, Herder. XIV + 525 S. M 5.50). „Gerade die Besten unserer Feldapostel haben am lautesten nach Mitaposteln der Heimat gerufen, ‚daß sie kommen und ihnen helfen möchten' (Luk 5,7). Der vaterländische Hilfsdienst des Heimatheeres ließ sich auch auf diesem Gebiete nicht vergebens rufen. Bei einer freundschaftlichen Aussprache in Speyer am 14. Dezember 1915 faßten die drei auf dem Titelblatt Genannten den Plan, den Mitbrüdern im Felde homiletische Munition nachzuliefern, und 14 Tage später war der Plan zur Tat geworden, in der Folge vom hochwürdigsten deutschen und österreichischen Episkopat in hochherziger Weise unterstützt" (Vorw.). Der so entstandene Sammelband enthält über 40 an das Kirchenjahr anschließende Predigten (1—199), je 12 Ansprachen über die „Rüstung des Glaubens" (200—244), über „Soldatentugend und Tugendbilder" (245—302) und für „Gottesdienstliche Gnadenstunden" (Beicht, Kommunion; 303—361), ferner Predigten und Anregungen für vaterländische Feiertage im Felde (362—396), für Lazarette (397—410), für Begräbnisse (411—466) und für andere Anlässe (467—525). Der weitaus größte Teil stammt von den drei Herausgebern selbst, außer ihnen sind noch vertreten Kardinal *v. Bettinger,* Kardinal Dr. *Piffl,* Feldbischof *Bjelik,* Feldpropst Bischof *Joeppen* und mehrere andere bewährte Homileten. Die meist „feldmäßig" kurz gehaltenen aber kraftvollen Beiträge sind so anregend, daß sie außer den Feldpredigern auch den übrigen Priestern willkommen sein und nach der Absicht der Herausgeber gewiß „ein geschichtliches Denkmal von eigenartiger Sprache bleiben" werden, nämlich ein Zeugnis, „daß auch unter Blut und Eisen ‚Gottes Wort seinen Lauf nahm und verherrlicht wurde' 2 Thess 3,1".

Innsbruck. F. Krus S. J.



Analekten

Der „Codex juris canonici." Was auf dem Vatikanischen Konzil seitens einer großen Anzahl von Bischöfen bereits angeregt war; was die Träger der kirchlichen Verwaltung und der kirchlichen Wissenschaft lange als dringendes Bedürfnis empfunden hatten; was die vervollkommnete Kodifizierung der Gesetze in zahlreichen weltlichen Staaten als sehr empfehlenswert für die Kirche erwiesen hatte, das ist nun zur Wirklichkeit geworden: wir haben eine vollständige Sammlung der geltenden Kirchengesetze; vom letztverflossenen Pfingstfeste ist die päpstliche Veröffentlichungsbulle datiert und am Pfingstfeste, 19. Mai des nächsten Jahres des Heiles 1918 tritt die neue Gesetzessammlung in Kraft. Mit mutiger und weitausblickender Initiative hat Pius X getreu seinem Programm *Instaurare omnia in Christo* das große Unternehmen in sachgemäßester Weise im Jahre 1904 grundgelegt und in den folgenden Jahren seines Pontifikates gefördert, so daß sein weiser und tatkräftiger Nachfolger auf dem apostolischen Stuhle trotz der übergroßen Schwierigkeiten der Jetztzeit das Werk vollenden konnte. Damit beginnt für das innere und äußere Leben der Kirche, für ihre Verwaltung und für die praktischen Zweige der theologischen Wissenschaft eine neue Zeit. Was das Ereignis bedeutet, kann erst derjenige recht und voll erfassen, der bedenkt, daß die Kirche seit ihrem Bestehen noch nie einer einheitlichen und wirklich umfassenden Sammlung ihrer Gesetze sich erfreut hat. Die Arbeit Gratians im 12., die Dekretalensammlungen Gregors IX und der folgenden Päpste im 13. und 14. Jahrhundert, auch mit einander in das bisbisherige Corpus iuris canonici zusammengefaßt, reichen, was Vollständigkeit betrifft, längst nicht an die jetzige Sammlung heran. Und dann erst die Kodifizierung! Bezüglich dieser

weist der neue Codex juris canonici einen, fast möchte ich sagen unermeßlichen Fortschritt gegen das nunmehr veraltete Corpus juris canonici auf. Um die neue Sammlung einigermaßen zu würdigen, wird man seine Aufmerksamkeit drei verschiedenen Seiten derselben zuwenden müssen.

1. Die erste ist die rein äußere Seite, die bei andern Büchern und Sammlungen minder beachtenswert erscheinen mag der aber für eine Gesetzessammlung die größte Bedeutung zukommt. Das Buch besteht aus 2414 fortlaufend gezählten Canones die oft wieder in Paragraphen eingeteilt sind. Dadurch wird das Angeben und das Auffinden der einzelnen Gesetzesstellen außerordentlich erleichtert. Stofflich zerfällt die Sammlung in fünf Bücher mit den Überschriften Normae generales (can. 1—86), de personis (87—725), de rebus (726—1551), de processibus (1552—2194), de delictis et poenis (2195—2414). An der Spitze, vor den normae generales, steht wie ein Leitstern für alle folgenden Bestimmungen die professio fidei Tridentina; die drei ersten Dekretalensammlungen des Corpus jur. can. begannen bekanntlich mit dem Titel De Summa Trinitate et fide catholica. Als nicht uninteressant mag auch hier erwähnt werden, daß Benedikt XV die Veröffentlichungsbulle außer an die Bischöfe des Erdkreises auch an die catholicarum studiorum Universitatum doctores atque auditores gerichtet hat. Die drei authentischen Dekretalensammlungen des Corpus jur. can. waren von den betreffenden Päpsten an die Universität von Bologna gerichtet worden. Wichtiger aber als die Einteilung und Anordnung des Stoffes ist die sprachliche Fassung der gesetzlichen Bestimmungen. Gerade diese scheint mir außerordentlich glücklich zu sein. Die Sprache ist korrekt, einfach und klar. In den letzten Jahrzehnten beklagte man nicht ohne Grund, daß in den päpstlichen Erlässen die Klarheit nicht selten dem klassischen Stil zum Opfer gefallen war; der Stil des Codex vereinigt Klarheit und Gefälligkeit. Kein überflüssiges Wort, und jedes steht am rechten Platze. Alle und jegliche Begründung der Gesetze, welche den Gebrauch des früheren Corpus juris canonici überaus erschwerte, ist nunmehr als unnötiger Ballast ausgelassen; der Codex enthält nur die nackten Bestimmungen. Ob und inwieweit diese nur im Allgemeinwohle der Kirche begründet oder Forderungen und Bestimmungen des natürlichen oder positiven göttlichen Gesetzes sind, das zu zeigen und zu begründen bleibt vor allem dem theologischen Unterrichte überlassen. Dadurch wurde es möglich, die Kirchengesetze wenigstens ihrem wesentlichen Inhalte nach in 2414 Canones zusammenzufassen, die auf 456 Druckseiten (Format der „Acta Apostolicae Sedis")

Platz gefunden haben. Die Klarheit wird durch die Begriffserklärungen und Einteilungen ganz wesentlich gefördert. Man wird sagen dürfen, daß der neue Codex juris canonici, auch was seine äußere Seite betrifft, die man Kodifikation zu nennen pflegt, den besten weltlichen Gesetzbüchern würdig an die Seite tritt.

2. Aus der oben gegebenen Anordnung des Stoffes ersieht man schon, daß keines der großen Gebiete der kirchlichen Gesetzgebung außer Acht gelassen ist. Im vierten Buche de processibus finden sich nicht nur die Bestimmungen über die obersten kirchlichen Gerichtshöfe der Sacra Rota und die Signatura Apostolica (can. 1999—2141), sondern auch die über den Beatifikations- und Kanonisationsprozeß. Die ersten sechs Canones erwähnen jene bisher geltenden Gesetze, welche von der neuen Sammlung unberührt bleiben; diese geht zunächst nur die lateinische Kirche an (can. 1). Auch befaßt sich der Codex nicht mit den Gesetzen, welche die äußere Form des Gottesdienstes betreffen (can. 2); ebenso behalten ihre Kraft die Konkordate und die sonstigen mit den weltlichen Regierungen getroffenen Vereinbarungen (can. 3) und die einzelnen, sei es physischen, sei es moralischen Personen verliehenen besonderen Privilegien (can. 4)[1]. Alle jene, auch unvordenkliche Gewohnheiten, welche der Codex ausdrücklich verwirft (reprobare), haben als aufgehoben zu gelten und können auch in Zukunft keine Gesetzeskraft erhalten; die andern unvordenklichen Gewohnheiten abzuschaffen, bleibt dem weisen Ermessen der betreffenden Bischöfe überlassen; alle nicht unvordenklichen aber verlieren durch die entgegenstehenden Bestimmungen des Codex ihre Geltung (can. 5). — Trotz der Fülle des Stoffes ist es aber doch gelungen, überall die ins Einzelnste eingehenden Bestimmungen anzuführen, was, wie schon bemerkt wurde, nur durch die Klarheit und Kürze des Ausdrucks sich ermöglichen ließ.

3. Von besonderem Interesse sind neben der Vollständigkeit der Sammlung dann noch die Änderungen, welche der Codex an den bisher geltenden Kirchengesetzen vornimmt. Dieselben ziehen sich durch die ganze Sammlung. Dabei hat das Gesetzbuch auch sehr vielen Meinungsverschiedenheiten unter den Moralisten und Kanonisten in dankenswerter Weise ein Ende gemacht. Es genügt zu bemerken, daß die bisherigen Auflagen unserer

[1]) Gemäß can. 613 ist die allgemeine communicatio privilegiorum, die sehr vielen religiösen Orden verliehen war, aufgehoben. Es bleiben demnach nur die den einzelnen Orden speziell gewährten Ausnahmen und Privilegien in Kraft.



Moral-, Pastoral- und kirchenrechtlichen Werke, obgleich vor allem durch die authentische Festsetzung der heute geltenden Kirchengesetze, so doch auch durch die vielen neuen Bestimmungen überholt sind. Denn diese letzteren beziehen sich nicht etwa nur auf das Eherecht, auf die Zensuren und die andern kirchlichen Strafen. sondern z. B. auch auf die Reservatfälle, auf die Beichtjurisdiktion, auf das Fasten- und Abstinenzgebot, auf das Gewohnheitsrecht u. s. w. Doch wird sich der Codex überaus leicht beim akademischen Unterricht verwenden lassen und auch dort, wo er keine Neuerungen bringt, durch seine klaren Begriffsbestimmungen und Einteilungen die besten Dienste leisten.

Der am Schlusse der amtlichen Ausgabe angefügte Index enthält nur die Einteilung der ganzen Sammlung; einen Realindex und Erläuterungen werden die anderen Ausgaben bringen, deren baldiges Erscheinen in Aussicht steht. Zwei auch inhaltlich verschiedene Ausgaben werden nämlich angekündigt, die erste, welche außer der offiziellen Sammlung eine Vorrede vom Kardinal Gasparri, dem gelehrten, überaus verdienstvollen Leiter des großen Unternehmens sowohl unter Pius X als auch unter Benedikt XV, enthalten soll, sodann eine weitere mit der Vorrede und mit Noten desselben Kardinals. Eben wegen dieser Noten dürfte diese dritte Ausgabe besonders wertvoll sein. Der Druck ist überaus sorgsam; nur auf einen einzigen Druckfehler bin ich bisher gestoßen; in can. 2182 wird es statt 1341 wohl heißen müssen 1344.

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

Prof. J. Kohler über die scholastische Rechtsphilosophie[1]. Die steigende Vielseitigkeit des neuzeitlichen Gemeinschafts- und Kulturlebens hat der Rechtswissenschaft eine Fülle von Fragen und Aufgaben gebracht, welche sie in rastloser Arbeit zu bewältigen sucht. Leider muß man dabei beobachten, daß sie, teils aus Unkenntnis, teils aus enggeistiger Voreingenommenheit und Selbstüberschätzung, die großen Schätze an Wahrheit und Gerechtigkeit fast ganz vernachlässigt, welche in der scholastischen Philosophie niedergelegt sind. Diese hat in ihrer ersten, noch mehr aber in ihrer zweiten auf das Konzil von Trient folgenden Blüteperiode eine Rechtsphilosophie geschaffen, die alle, welche tiefer in sie einzudringen beginnen, mit großer Hochschätzung erfüllt. Immer noch interessant ist in dieser Hinsicht das bekannte Geständnis *R. Iherings*, der in der 2. Auflage seines Werkes „Der Zweck im

[1]) Vgl. oben S. 706 Anm. 1 in diesem Hefte.

Recht"[2] (II, 1886, S 161) bedauert, erst jetzt durch seinen Rezensenten Hohoff auf Thomas aufmerksam geworden zu sein, da doch „dieser große Geist das realistisch-praktische und gesellschaftliche Moment des Sittlichen ebenso wie das historische bereits vollkommen richtig erkannt hatte. Den Vorwurf der Unkenntnis kann ich nicht von mir ablehnen, aber mit ungleich schwererem Gewicht als mich trifft er die modernen Philosophen und protestantischen Theologen, die es versäumt haben, sich die großartigen Gedanken dieses Mannes zunutze zu machen". Seitdem dürfte es etwas besser geworden sein. So finden sich in der angesehenen Zeitschrift „Archiv für Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie" in den letzten Jahren wiederholt anerkennende Artikel über die scholastische Rechtslehre.

Besonders aber ist es der erste Herausgeber des „Archiv", *J. Kohler,* Professor an der Universität Berlin, einer der angesehensten Rechtsgelehrten der Gegenwart und zugleich ein Mann von ungewöhnlichem Wissen und staunenswerter literarischer Schaffenskraft, der in letzter Zeit wiederholt auf die rechtswissenschaftlichen Schätze hingewiesen hat, die in der christlichen Philosophie der Vorzeit verborgen liegen. *Kohler* selbst bekennt sich als Anhänger des Neuhegelianismus und Pantheismus. In seiner neueren Schrift „Moderne Probleme" und noch mehr in der 2. A. seines „Lehrbuch der Rechtsphilosopie" (1917) zieht er oft mit lebhafter Zustimmung Lehren aus dem *hl. Thomas,* aus *Molina, Suarez* und anderen Scholastikern heran. Besonders beachtenswert ist aber ein Artikel, den er im Aprilheft des „Archiv"[1]) veröffentlicht mit dem Titel: „Die spanischen Naturrechtslehrer des 16. und 17. Jahrhunderts". Er spricht hier mit einer Hochschätzung und zugleich verständnisvollen Vertrautheit über die spanischen Theologen und Philosophen der nachtridentinischen Scholastik, die sowohl für diese selbst ein wahres Lob bedeutet, wie sie für den Spender desselben ein Beweis von Geistesweite und seltener Unabhängigkeit und Gerechtigkeit des Urteils ist.

Kohler will in dem Artikel die Rechtslehren, es handelt sich um das Naturrecht, der spanischen Scholastiker jener Zeit dem modernen Sinn näher bringen, um dadurch zugleich, auf jene zurückgreifend, Bausteine für ein neues Naturrecht zu gewinnen, für das er (im Hegelschen Sinne) eintritt. „Es verlohnt sich um so mehr", schreibt er, „auf sie zurückzugreifen, als die Ausbeute dieser ‚magni Hispani' aus der Zeit des spanischen Ruhms eine geradezu unerschöpfliche ist, und als sich bei ihnen die frucht-

[1]) Archiv f. Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie X (1917) 235 ff.

baren Keime einer neuen Entwickelung finden. Bei ihnen ist das Naturrecht stets beweglich, stets den Anforderungen der Gegenwart angepaßt ... Wenn sich daher heutzutage ein Naturrecht bilden soll, so muß es an diese Spanier sich anschließen aus Spaniens großer Zeit, nicht an Hugo Grotius, noch weniger an jene philisterhafte Verflachung Wolffs, welche das Grotianische Naturrecht zu Grabe getragen hat" (235 f). Er wendet sich zugleich nicht ohne Schärfe gegen die Darstellung von *Kaltenborn*[1]), die der sonst üblichen Auffassung von der Scholastik nahekommt: „Schließlich heißt es [bei *Kaltenborn*]", bemerkt er, „alle diese Autoren ständen noch auf mittelalterlichem Boden, ihre Methode sei noch die scholastische, sie habe eine theologische Färbung und sei in die theologische Wissenschaft eingehüllt. Darüber ist nur zu sagen, daß gerade diese scholastische Methode sie zu großen Resultaten geführt hat und daß, weil ihre Philosophie auf ihrer Gotteslehre beruht, sie einen durchaus ethischen irdisch-überirdischen Zug an sich trägt ... Und was ihre Darstellung betrifft, so vergleiche man einmal die schlichte und doch stets gedankenreiche Weise eines Suarez mit der oft unklaren Latinität eines Hugo Grotius und seinem endlosem Flickwerk an Zitaten aus der Bibel und dem Altertum ...!"

Für die einzelnen Gelehrtengrößen hat er große Hochachtung. *Didacus de Covarruvias* (später Bischof von Segovia, † 1577), der auf dem Konzil von Trient eine große Rolle spielte, ist ihm „der gewaltige Jurist, der überall, wo er eine Materie anfaßt, sie mit meisterhaftem Scharfsinn behandelt und insbesondere die naturrechtlichen Gründe in wahrhaft genialer Weise zu konstruieren versteht", „der größte Jurist, den Spanien hervorgebracht hat, der spanische Bartolus, bei welchem die bewunderungswerte technische juristische Begabung aufgewogen wird durch den ebenso großen philosophischen Geist" (236, 241). Von *Molina* sagt er: „Seine Darstellung ist immer von größter Gewandtheit und Durchsichtigkeit, und seine Disputationen sind ganz außerordentlich fesselnd geschrieben; wo immer e. auch streng juristische Themata auffaßt, z. B. Themata des Vertrags rechts, des Strafrechts, ist er bedeutend und fördernd, und seine Abhandlung über die Majorate gehört zum besten, was über das Fideikommißrecht geschrieben ist. Dabei behauptet Kaltenborn, daß er bei Molina vom Völkerrecht nichts Erhebliches gefunden habe, und das ist doch derselbe Ludovicus Molina, der neben *Victoria* die beste vormoderne Darstellung über das Kriegsrecht gegeben hat. Der große Victoria, dessen Werk De iure belli geradezu bahnbrechend war, wird bei Kaltenborn nur kurz erwähnt" (236).

[1]) Die Vorläufer des Hugo Grotius (1848).

Da „eine volle Ausschöpfung des ungeheuren Inhalts ihrer Naturrechtslehre allerdings nicht möglich ist“, will er nur in einigen großen Zügen ihre Stellung zu bedeutenderen Rechtsfragen darlegen. Er tut das an der Hand sehr zahlreicher Stellen aus den wichtigsten Werken der Hauptvertreter, namentlich *Suarez, Molina, Soto, Covarruvias, de Lugo, Victoria.* So legt er zuerst ihre allgemeine Lehre über das Naturrecht dar, wobei er — Kohler hat sich oft nachdrücklich gegen die Unveränderlichkeit des Naturrechts und für die Relativität alles Rechts ausgesprochen — mit Interesse aufmerksam macht auf die Art, wie die Scholastiker die Unveränderlichkeit des Naturrechts auffassen: „Die Naturrechtslehrer sagen: Die lex naturalis ist an sich unveränderlich, aber nur im Prinzip: sie mischt sich mit den Umständen des Lebens, mit der materia; ändert sich die materia, so ändert sich nicht die lex aeterna, aber ihr Erfolg. Hier zeigt sich die Genialität dieser Scholastik“ (245). Betreffs des Zivilrechts bemerkt er: „Es liegt hier noch eine fast unerschöpfliche Fülle bedeutender Jurisprudenz vor“ (248). Nachdem er weiter noch die wichtigsten Punkte aus dem „Staatsrecht“, „Strafrecht“, „Völkerrecht“ der Scholastik jener Zeit durchgegangen, schließt er mit dem Satze: „Die hohe Bedeutung der in der Gegenwart ganz verkannten und vernachlässigten Spanier wird hiernach keiner weiteren Ausführung bedürfen“ (263).

Kohler streift auch mit einigen Bemerkungen die Moralisten jener Zeit und nimmt sie kräftig gegen die Angriffe der Jansenisten, namentlich auch *Pascals*, in Schutz: „Der Kenner sieht sofort, wie schmählich und kleinlich diese Angriffe waren. Begreiflich ist, daß bei einer so ins einzelne ausgearbeiteten Kasuistik von tausend und abertausend Entscheidungen auch einige Verfehlungen und Ausgleisungen vorkommen und in der großen Fülle der Casus conscientiae einige scholastische Verirrungen zu finden sind. Das ist aber eine Kleinigkeit gegenüber der ungeheuren Fülle der Moral- und Rechtsbetrachtungen, die hier aufgetürmt sind und die insbesondere so rühmlich hervortreten gegenüber dem ärmlichen Moralkatechismus eines Kant und dem minderwertigen Hedonismus der Neueren. Vergleicht man dies, so beschleicht einen das Gefühl, wie wenn man das gewaltige Warenlager eines Großkaufmanns vor sich sieht gegenüber dem Laden eines braven Händlers vom Lande“ (238).

Möge eine solche wohlwollende Beurteilung der Weisheit der christlichen Vorzeit Nachahmung finden und durch ihren Einfluß dazu beitragen, daß die neuere Rechtswissenschaft die alte Mahnung mehr vor Augen halte: Sapientiam antiquorum exquiret sapiens.

Innsbruck. Josef Donat S. J.

Die Eheschließung ohne den zuständigen Priester bei Unmöglichkeit der Zivilehe und die Erklärung der S. C. Sacr. vom 31. Januar 1916. I. Die Frage und der Stand ihrer Lösung. Die Frage ist: Können Brautleute, welche wegen Fehlens der staatlicherseits geforderten Bedingungen (z. B. Lösung einer schon bestehenden Zivilehe; Ausweis eines bestimmten Vermögens oder des Bürgerrechtes; anderweitige Dokumente) zur Ziviltrauung nicht zugelassen werden, ohne päpstliche Dispens eine kirchlich gültige Ehe vor nur zwei Zeugen eingehen, wenn der zuständige Priester, aus Furcht vor den schweren staatlichen Strafen für kirchliche Trauung ohne voraufgehende Zivilehe, die Assistenz verweigert?

Die Frage trat stark in die Erörterung nach der Promulgation des Ehedekretes Ne temere, welches die klandestinen Ehen überall beseitigt hatte und zudem zur Gültigkeit einer Ehe die aktive Assistenz des Priesters (requirendo consensum contrahentium) forderte. Durch diese beiden Änderungen waren nämlich die beiden einzigen Wege versperrt, welche bisher in solchen Fällen den Brautleuten zur Eingehung einer gültigen Ehe offen gestanden hatten: Eingehung einer klandestinen Ehe an einem nicht-tridentinischen Orte oder Eingehung einer Ehe durch Überraschung, d. h. die Brautleute erschienen unversehens vor dem zuständigen Pfarrer und gingen unverzüglich vor ihm und zwei gleich mitgebrachten Zeugen die Ehe ein, bevor noch der Priester wußte, was man beabsichtigte, oder Zeit hatte, dies zu verhindern (s. ein Beispiel in Acta Ap. S. I [1909] 524 ss). Die Frage hat bei den vielen Ländern mit obligatorischer Ziviltrauung vor der kirchlichen Eheschließung (Belgien, Deutschland, Frankreich, Holland, Luxemburg, Rumänien, Ungarn, Schweiz, Uruguay u. s. w.) und der Häufigkeit der Fälle nicht geringe praktische Bedeutung.

Der erste, welcher gestützt auf Art. 8 des Dekretes Ne temere die Frage nach der Gültigkeit und Erlaubtheit der in Rede stehenden Ehe behandelte und bejahte, war P. *Ojetti S. J.*, Prof. des Kirchenrechtes an der Univ. Gregor. zu Rom, zugleich Consultor der S. Congr. Concilii, und zwar im Sommer 1908 in einem votum vor der S. C. Concilii selbst (Acta S. S. 41, 542 ss) und dann in seinem Kommentar des Dekretes Ne temere (In jus pianum etc. [1908] n. 122) und der Synopsis rerum mor. I (1909) n. 1135. Die gleiche Ansicht vertraten nach und nach fast alle Erklärer des Dekretes Ne temere in Zeitschr. und Büchern: *Vermeersch S. J.* (De forma sponsalium etc.); *Standaert; De Smet* (De spons. etc. [1910] n. 69); *Van den Acker; Lehmkuhl S. J.* (Theol. mor. II n. 892); *Wernz-*

Laurentius S. J. (Jus decr. IV n. 188 p. 299 s); *Génicot-Salsmans S. J.; Choupin S. J.; Wouters; Knoch; Trenta; De Arguer* etc. (alle in Nouvelle revue théol. 43 [1913] 149 s. von *De Smet* mit genauer Angabe der Stellen aufgezählt); *Hilling* (Arch. f. kath. Kirchenrecht 95 [1915] 514 ff; *v. Ernst* (Schweiz. Kirch. Ztg. 11 [1911] 221; 16 [1916] 130 ff) u. a. m. Nur drei verneinten die Frage: *Ferreres S. J., Boudinhon* u. *De Becker;* auch P. *Ferreres*, der erste und Hauptverfechter der verneinenden Ansicht, weiß in seiner neuesten Abhandlung (Razón y Fe 44 [1916] 511 ss) keinen weiteren Autor zu neunen, welcher in einer schriftlichen Abhandlung dieselbe verneinend beantwortet hätte. Die bejahende Ansicht gilt den Autoren wenigstens probabel, vielen aber als sicher, namentlich nach der Interpretation, welche die S. C. Sacram. am 12. März 1910 ad 1 (Acta Ap. S. 2,193) dem Art. 8 des Dekretes Ne temere gab. „Praesens responsum", schrieb damals P. *Vermeersch* (De relig. et miss., Periodica V [1911] 118), „non paucis ita videbitur in casum nostrum cadere, ut omnem dubitationem sublatam esse existiment. Sic e. g., nec immerito, R. D. *De Smet* opinatur . . ." Und im Aprilheft der Razón y Fe 44 [1916] 514 bemerkt P. *Ferreres:* „Man kann sagen, daß die große Mehrheit der Autoren der gleichen Ansicht ist wie *De Smet* (d. h. ihre Meinung als sicher und ausgemacht hinstellt), wenigstens aber dieselbe für probabel hält".

Mehrfache Versuche sind gemacht, auch den Hl. Stuhl selbst zu einer klaren und bestimmten Erklärung in diesem Punkte zu veranlassen; doch vergebens. Gleich nach dem Erlaß des Dekretes Ne temere hatte man sich mit folgender Anfrage nach Rom gewandt: „An et quomodo providere expediat casui, quo parochi a lege civili graviter prohibeantur, quominus matrimoniis fidelium adsistant, nisi praemissa caeremonia civili, quae praemitti nequeat, et tamen pro animarum salute omnino urgeat matrimonii celebratio?" Jedoch hatte die S. C. Concilii am 27. Juli 1908 geantwortet: „Non esse interloquendum" (Acta S. S. 41, 511 ss). Aus der ungewöhnlichen Ablehnung einer Antwort in einer reinen Disziplinarvorschrift, ohne die so viele Jahrhunderte die Ehe in der Kirche eingegangen war, und aus der Form derselben wurde gefolgert (*De Smet,* De sponsalibus et matr. [1910] p. 90 nota 2; Nouvelle revue théol. 45 [1913] 716 nota 3; *Hilling,* Arch. f. kath. Kirchenr. 96 [1916] 312 etc.), und wohl nicht mit Unrecht, daß der Grund der Nichtbeantwortung nicht die innere Schwierigkeit der Sache sei, sondern nur ein äußerer, nämlich die Rücksicht auf die Staatsgewalt, welche bei kirchlichen Maßnahmen, auch wenn sie davon nur getroffen zu sein scheint, sich so empfindlich zeigt und so leicht sich

aufstacheln und verhetzen läßt. Schon früher hatte der Hl. Stuhl bei einer ganz gleichen Frage diese Rücksicht walten lassen und gemahnt: „Videat etiam (praef. missionis), si saepius contingat celebrari huiusmodi secreta matrimonia, inscio magistratu civili..., ne catholica religio quidquam detrimenti capiat", nämlich wegen des Verdachtes, daß sie etwa „in fraudem legis civilis" eingegangen und von der Kirche gestattet seien (S. C. Prop. F. an. 1785 in Coll. P. F. 571). Wie berechtigt diese Vorsicht auch jetzt noch ist, zeigen die Begebenheiten der letzten Jahre aus Anlaß des Modernisteneides, der Einschärfung des privilegium fori u. a. m. An dieser Zurückhaltung hielt dann auch der Hl. Stuhl in den folgenden Jahren fest (vergl. Nouvelle revue théol. 46 (1914) 469 ss; Kölner Pastoralbl. 49 (1915) 325) . . . Und als mehrere Bischöfe im J. 1916 wieder mit der gleichen Frage, wie im J. 1908, kamen: „An et quomodo his in adiunctis providendum sit?" antwortete die S. Congr. de disciplina Sacram. am 31. Januar 1916: „S. Congr. . . re mature perpensa, respondendum censuit: Recurratur in singulis casibus, excepto casu periculi mortis, in quo quilibet sacerdos dispensare valeat etiam ab impedimento clandestinitatis, permittendo ut in relatis adiunctis matrimonium cum solis testibus valide et licite contrahatur.

Expositam vero Em.orum Patrum declarationem SSmus D.nus noster Bened. PP. XV . . . ratum habere et confirmare dignatus est ac publici iuris fieri mandavit".

Diese Antwort ließ nun den P. *Ferreres S. J.* gleich im Aprilheft der Razón y Fe 44 (1916) 511 schreiben: „Das vorstehende Dekret hat die bisher so umstrittene Frage gelöst. Nach ihm sind also... Ehen vor nur zwei Zeugen ungültig und nichtig... Es ist notwendig eine päpstliche Dispens zu erwirken". Prof. Dr. *Hilling* dagegen meinte im Aprilheft des Archiv f. kath. Kirchenr. (1916) S. 312, daß die Streitfrage dadurch nicht entschieden, und die fast allgemeine Ansicht von der Gültigkeit einer solchen Ehe „dadurch in keiner Weise desavouiert wird. Vielmehr hat die hl. Kongregation . . . sich die Entscheidung im Wege des Verwaltungsverfahrens von Fall zu Fall vorbehalten"; jedoch meint auch er, „daß in den genannten Fällen jedesmal an den Apostol. Stuhl rekurriert werden müsse" (ebd. 311).

Hier haben wir also zwei in der Hauptsache ganz entgegengesetzte Ansichten über den Sinn der obigen Antwort, die nur darin übereinkommen, daß beide einen Rekurs an den Hl. Stuhl in jedem Falle für notwendig halten: *Ferreres* zur

Erlangung der Dispens und deshalb zur Erlaubtheit und Gültigkeit der Ehe, *Hilling* nur zur Erlaubtheit derselben.

II. Die Bedeutung der Erklärung der S. C. Sacr. vom 31. Jan. 1916. Eine zweifache Frage ist nunmehr zu beantworten: 1) Was bedeuten hier die Worte: „Recurratur in singulis casibus“, oder welchen Zweck hat der Hl. Stuhl mit diesen Worten hier im Auge? — 2) Enthalten die Worte — was immer auch ihre Bedeutung sein mag — hier ein Gebot, sich in jedem Falle an den Hl. Stuhl zu wenden?

1. Der Zweck des Recurratur ist hier nicht angegeben. Es stehen infolgedessen viele Möglichkeiten und Deutungen offen. Die Antwort: Recurratur . . . konnte hier vom Hl. Stuhl erteilt werden:

a) um eine einfache Erklärung bezüglich der Anwendbarkeit oder Nichtanwendbarkeit des Dekretes Ne temere, Art. 8 auf den betreffenden konkreten Fall je nach seinen Einzelumständen abzugeben;

b) um eine eigentliche Dispens, je nach der Lage der Gründe, von der vorgeschriebenen Eheform zu erteilen oder zu verweigern. Und in diesem Falle wäre die von P. *Ferreres* vertretene Ansicht wohl nur die einzig wahre;

c) um eine Dispens ad cautelam zu gewähren, wobei dann nichts zu Gunsten der einen oder anderen Ansicht entschieden wäre, sondern nur gesagt wäre, daß man für den Fall dispensiere, daß jene der beiden Ansichten richtig wäre, nach welcher die Ehe als ungültig gelten müßte. So machte es die S. C. C. am 22. Juli 1752 (*Richter*, Can. et acta Conc. Trid. 229); 12. Sept. 1906 (*Ferreres*, Los esponsales etc. [1911] n. 369) etc.; so machte es die S. C. Sacram. im J. 1914 (Archiv f. kathol. Kirchenr. 95 [1915] 337;

d) um eine besondere Anordnung für die einzelnen Fälle zu treffen, unbeschadet des sonst bestehenden Rechtes, wie es so oft geschieht z. B. bei Fragen der Präzedenz zwischen Bischöfen (z. B. auf dem Vatikan. Konzil Acta S. S. V 235, 343, 516), religiöser Genossenschaften, Bruderschaften u. s. w. Diesen Zweck des Recurratur vermutet hier Prof. Dr. *Hilling*: nämlich daß „die Kongregation die Frage . . . aus dem Rahmen der Rechtsfragen herausgehoben und sich die Entscheidung von Fall zu Fall vorbehalten hat“ (Arch. f. k. Kirchenr. 96 [1916] 312);

e) endlich aus äußeren Rücksichten, nämlich um nicht durch eine allgemeine Antwort der Staatsgewalt einen Anlaß zur Vermutung zu geben, als wolle die Kirche das Staatsgesetz über die

vorgeschriebene Zivilehe in solchen Fällen allgemein umgehen, wie es nach dem oben Bemerkten (S. 810 f) von der Kirche selbst in andern Fällen vermerkt und von Autoren auch hier vermutet ist.

Da nun die Kirche in vorliegendem Falle nicht angegeben hat, was sie mit dem „Recurratur in singulis casibus" hier bezweckt, so kann bei den vielen Möglichkeiten und Deutungen desselben gar nicht mit Bestimmtheit geschlossen werden, was sie eigentlich dabei im Auge gehabt hat.

Offenbar ist deshalb P. *Ferreres* zu weit gegangen, wenn er aus dem bloßen vieldeutigen Recurratur nur eine Bedeutung herleitet; doppelt zu weit aber, wenn er diese Bedeutung als einzig wahr und sicher hinstellt und nun gar meint, daß die umstrittene Frage theoretisch entschieden sei. Ja, wir fügen noch bei, daß die Bedeutung des Recurratur als „Nachsuchen um Dispens" hier die unwahrscheinlichste unter allen zu sein scheint. Denn wenn die Kongregation bei dem „Recurratur" die Dispens im Auge gehabt hätte, warum gebraucht sie denn nicht das bestimmtere und klarere, ihr sonst so geläufige Wort „Dispens" (etwa in der Form: Petenda est dispensatio)? Weshalb setzt sie dafür das allgemeinere und vieldeutige „Recurratur"? Was konnte denn da im Wege stehen? Sicher keine inneren, sachlichen Gründe, zumal es hier so schön gepaßt hätte zu dem Zusatze: „excepto casu periculi mortis, in quo quilibet sacerdos dispensare potest"! Auch wäre dadurch zugleich die Frage theoretisch entschieden worden, und damit schnell die gegenteilige, so verbreitete, aber bei dieser Voraussetzung so verderbliche Meinung aus der Welt geschafft. Noch weniger lagen äußere Schwierigkeiten vor. Die Staatsgewalt z. B. hätte dann doch klar sehen können, daß die Kirche trotz einer so günstigen Gelegenheit keine Handhabe bieten will, das staatliche Gesetz zu umgehen; dieselbe hätte einen neuen Beweis in die Hände bekommen, wie sehr die Kirche geneigt ist, dem „Kaiser zu geben, was des Kaisers ist". Vollends aber wäre bei einer solchen Deutung des Recurratur nicht zu verstehen, wie der Hl. Stuhl, nicht bloß Gesetzgeber, sondern auch oberster Lehrer in der Kirche, anstatt klarer Worte das vieldeutige Recurratur gewählt hätte, wo er doch aus den vielen Anfragen und Erörterungen deutlich vor Augen hatte, wie lebhaft bei Bischöfen und Priestern das Verlangen nach Klarheit und Sicherheit in diesem Punkte war. Die Deutung des Recurratur als Nachsuchen um Dispens muß deshalb wohl als die unwahrscheinlichste von allen, wenn nicht gar als vollständig ausgeschlossen gelten.

Danach kann es wohl als sicher und ausgemacht hingestellt werden, daß das „Recurratur in singulis casibus“ hier die theoretische Seite der Frage unberührt läßt, am wenigsten aber der Ansicht der Minderheit günstig ist, und vollends die Frage nicht entscheidet. Mit vollem Recht schreibt deshalb Professor Dr. *Hilling*, daß durch die Erklärung der Kongregation die Meinung der großen Mehrheit der Autoren in der Frage „in keiner Weise desavouiert wird“ (Arch. f. Kirchenr. 96 [1916] 312).

2. Wie steht es nun mit der praktischen Seite der Frage? Enthält die Antwort der Kongregation ein Gebot, daß alle — auch die, welche an der Gültigkeit und Erlaubtheit der fraglichen Ehe gar nicht zweifeln — sich jedesmal an die Kongregation wenden müssen?

Zunächst ist zu beachten, daß das bloße Wort: „Recurratur“ an sich noch kein Gebot ausdrückt, wenigstens nicht mit Sicherheit. Es kann auch einen bloßen Rat oder Wunsch enthalten, wie z. B. ähnlich nach fast allgemeiner Ansicht das Wort „non dimittat illam“ in 1 Cor 7,12 (*Cornely*, Comment. in I Cor) und das „inducat presbyteros“ in Jac 5,14 (*S. Alph.* VI n. 733), oder auch nur eine bloße Direktive, wie z. B. ähnliche Ausdrücke im Rituale zur Zeit, wo es noch nicht praezeptiv war, und in vielen Dekreten der Röm. Kongregationen und auch das „Non esse interloquendum“ auf unsere Frage im J. 1908 (S. 2!); denn wäre darin ein Verbot oder ein Wunsch des Hl. Stuhles ausgedrückt gewesen, so hätten die Bischöfe, welche im J. 1916 genau dieselbe Frage wieder vorlegten, sich verfehlt oder wenigstens weniger passend gehandelt, was wohl niemand behaupten wird.

Ist aber das Gebot nicht sicher, dann kann — nach dem allgemein zugegebenen Grundsatze: Lex dubia, lex nulla, und nach der ins Kirchenrecht aufgenommenen regula iuris 30 in VI: „In obscuris minimum est sequendum“ — vernünftigerweise auch hier von keinem Gebot und von keiner Pflicht des Rekurses die Rede sein. Wenn deshalb die in Rede stehende Eheschließung sonst erlaubt und gültig ist, so ist und bleibt sie es, trotz des unterlassenen Rekurses an den Hl. Stuhl.

Ferner zeigt das obige Ergebnis in der ersten Frage, daß es sich hier um kein Gebot handelt und handeln kann. Denn wenn die Antwort der Kongregation die theoretische Seite der Frage unberührt läßt, so bleibt die Ansicht der Mehrheit der Autoren nach wie vor probabel. Ist aber diese Ansicht probabel, so ist, wie unten (S. 819) ausführlich und wohl überzeugend gezeigt wird, an der Gültigkeit und Erlaubtheit einer solchen Eheschließung in der Praxis gar nicht zu

zweifeln, und zwar nach den Bestimmungen der Kirche selbst. Ist aber die Eheschließung sicher gültig und erlaubt, so ist ein Gebot oder ein Wunsch des Hl. Stuhles, trotzdem noch zu fragen und zu rekurrieren, einfach ausgeschlossen. Denn wozu soll die Frage für den Einzelfall, d. h. den konkreten Fall der Praxis, noch vorgelegt werden, wenn schon feststeht, daß die Ehe in der Praxis erlaubt und gültig ist? Auch hat der Hl. Stuhl gar nicht den Wunsch, daß alle möglichen Fragen ihm erst unterbreitet werden, sondern nur dann, wenn man selbst den etwaigen Zweifel nicht lösen kann. So antwortete z. B. das Hl. Offizium am 4. Juli 1855 (Coll. P. F. 1114) auf eine ganze Reihe von vorgelegten Fragen nicht mit der Lösung derselben, sondern mit der Darlegung allgemeiner Gesichtspunkte und sagte dann am Schluß: „Itaque ad enodationem propositorum casuum attente et fideliter perpendenda est laudata Synodus, expendendae sunt facultates Apostolicae, et consulendi sunt probati auctores (also man möge erst selbst die Fragen mit den zu Gebote stehenden Mitteln zu lösen suchen). Quod si nihilominus difficultates ac dubia suboriantur (also erst wenn man selbst den Zweifel nicht lösen kann), tunc recurrat ad S. Sedem". Ähnlich antwortete das Hl. Offizium am 8. Juli 1846 ad 10—13; 1868 ad 11; die S. C. Prop. Fid. am 26. Sept. 1840 ad 11 u. 12; 28. Mai 1846 u. s. w. (Coll. P. F. 1008, 1321: 914. 1007). Auch gilt das für schwierige Fälle. wie z. B. das Hl. Offizium am 9. Dez. 1874 ad 12 ausdrücklich bemerkte: „Si vero difficilior aliquis occurrat, consulendi sunt probati auctores" (Coll. P. F. 1427).

Endlich zeigt der Kontext der Antwort positiv und ausdrücklich, daß es sich hier um keinen Befehl oder Wunsch des Hl. Stuhles handelt, sondern um eine Direktive. Denn der Kontext spricht nicht von einem „decretum", wie P. *Ferreres* sich ausdrückt, also nicht von einem Befehle, auch nicht von einem „S. Sedes optat", sondern von ganz etwas anderem; die Kongregation selbst nennt ihre Entscheidung eine „declaratio", eine einfache Erklärung, welche die gewünschte Beantwortung der allgemeinen Frage übergeht, bezw. stillschweigend ablehnt, dafür aber jedem Zweifelnden für den Einzelfall eine klare Antwort zusagt. Die Antwort sagt also — abgesehen von der angefügten Erklärung für den Todesfall — inhaltlich dasselbe, wie jene aus dem J. 1908 (S. 2), nur mit dem Unterschiede, daß die Kongregation, umgekehrt wie jetzt, damals die Beantwortung der allgemeinen Fragestellung ausdrücklich ablehnte, jene aber für den Einzel-

fall stillschweigend offen ließ. Und wie es sich damals nach obiger Bemerkung (S. 814) um eine bloße Direktive handelte, so auch jetzt.

Nach den gemachten Darlegungen würde also die kurze Antwort der Kongregation: „Recurratur in singulis casibus", wenn sie ausführlicher gegeben wäre, etwa folgendermaßen haben lauten können: „Wir können und dürfen auf die allgemeine Fragestellung nicht antworten, sondern nur auf eine Frage für den konkreten Einzelfall. Wer deshalb bezüglich des Einzelfalles Zweifel hat und die Lösung des Zweifels von uns wünscht (nur an solche ist ja die Antwort gerichtet), der möge betreffs des Einzelfalles anfragen, aber nicht mehr „allgemein". Und damit man sich mit dieser Direktive in Zukunft begnüge und nicht noch ein drittes oder viertes Mal wieder mit der allgemeinen Fragestellung komme, so antwortete die Kongregation nicht, wie das erste mal im J. 1908, mit: „Non esse interloquendum", sondern ließ ihren Entscheid noch vom Hl. Vater selbst ausdrücklich bestätigen und bekräftigen: „Expositam ... declarationem (nicht Befehl, nicht Wunsch, sondern einfache Erklärung, Direktive und Anweisung) SS.mus D.nus ... ratam habere et confirmare dignatus est ac publici iuris fieri mandavit". Dieser Entscheid ist also zwar milder in der Form, als der von 1908, aber durch das ausdrückliche Hinzutreten der Gutheißung des Hl. Vaters selbst nachdrücklicher und kräftiger seinem Inhalte nach.

Ähnliche Antworten in Konjunktivform, die weder einen Wunsch noch einen Befehl, sondern nur eine einfache Direktive enthalten und stillschweigend den Bedingungssatz zur Voraussetzung haben: „Wenn der Fragesteller sich über seinen Zweifel Klarheit verschaffen will", sind in den Fällen, wo die betreffende Römische Kongregation, wie hier, auf eine Anfrage keine Antwort erteilen konnte oder wollte, recht zahlreich. Wir erinnern beispielsweise an die vielen: Consulat probatos auctores z, B. früher in der Frage über Antizipation der Matutin schon um 2 Uhr. Es wurde damit vom Hl. Stuhle nur ein Weg gezeigt und eine einfache Direktive gegeben, wie man den Zweifel eventuell lösen könne, wenn man wolle, aber in keiner Weise ein Wunsch ausgesprochen oder gar ein Gebot gegeben, sich den Zweifel zu lösen oder gar nur auf diesem einzigen, angegebenen Wege und auf keinem anderen, wenn etwa noch ein anderer möglich gewesen wäre. Ähnlich bloß direktiv ist die Antwort S. C. Rituum vom 23. Sept. 1848 ad 9, n. 2976: „Recurrat ad S. Congr. Caeremonialem", auf die Anfrage, ob das Geschirr der Pferde vor dem

bischöflichen Kutschwagen Verzierungen in grüner Farbe tragen dürfe, und (v. 31. Aug. 1867 ad 1, n. 3158): „Recurrat ad S. Univ. Inquisitionem", in einer ähnlichen Frage, oder wenn das Hl. Offizium am 12. Apr. 1742 Ordensleuten in den Missionen auf einen Zweifel bezüglich des Fastengebotes antwortete: „Recurrat ad sui ordinis Superiores" (Collectanea S. C. Prop. F. 337). Auch gibt es Antworten in der ganz gleichen Form, wie die in Frage stehende, welche ebenfalls nur rein direktiv sind und keine Spur von Befehl oder Wunsch enthalten. So antwortete z. B. die S. C. Concilii am 21. Nov. 1898 (Acta S. S. 31,623) auf die Anfrage, ob ein Priester, welcher Meßstipendien gesammelt, sie anderswohin gesandt und dabei — zwar nicht infolge des Unterschiedes der üblichen Taxe, sondern des zufällig hohen Wechselkurses — sich einen Gewinn verschafft hatte, der Exkommunikation des „Colligentes..." in der Konst. Apost. Sedis unterliege, mit: „Recurrat in casibus particularibus". Das heißt also ganz offenbar: „Wenn der Fragesteller darüber Klarheit wünscht und zwar von der Kongregation, so möge er den Einzelfall mit allen seinen Umständen vorlegen; auf die allgemeine Frage können wir keine Antwort geben". Ganz offenbar ist hier weder ein Gebot noch auch ein Wunsch ausgesprochen, daß der betreffende Fragesteller oder gar alle Priester sich in der Sache Sicherheit verschaffen, oder gar diese Gewißheit sich nur bei der Konzilskongregation holen sollen und nirgends anderswo.

Ähnlich ist es in unserem Falle. Es handelt sich bloß um eine Direktive, und um einen der vielen Wege, auf denen sich jemand, welcher Zweifel hegt, Aufklärung verschaffen kann, wenn er es wünscht.

Schließlich machen wir noch auf folgendes aufmerksam. Selbst wenn es sich bei dem Entscheide der Kongregation um einen Befehl oder Wunsch des Hl. Stuhles gehandelt hätte, so wäre es auf keinen Fall ein Gebot oder Wunsch für alle gewesen, nämlich auch für die, welche bezüglich der Gültigkeit und Erlaubtheit der fraglichen Ehe gar keinen Zweifel haben, wenigstens nicht für die Praxis. Denn es handelte sich hier nicht um einen selbständigen Erlaß, sondern um die Antwort auf eine Anfrage, und zwar auf die Frage einiger, die im Zweifel waren („quidam horum locorum Antistites ... efflagitaverunt"). Direkt und explicite geht und ging also die Antwort nur die Fragesteller an, indirekt aber und implicite alle jene, welche in der gleichen Lage sind d. h. die Zweifel hegen, in keiner Weise aber die anderen, welche keinen Zweifel haben. Denn, sagt der *hl. Thomas* (Contra impugn. Dei cult. et

relig. c. 5 in m.): „Quod praecipitur, nisi sub conditione et in casu, non obligat, nisi conditione illa existente et in casu illo". Die Voraussetzung und der Fall des Zweifels aber fehlt bei letzteren; also hätten sie auch durch das etwaige Gebot nicht getroffen werden können. — Dazu fehlt für diese auch jeder Grund einer weiteren Anfrage, die eben Zweifel und Unklarheit voraussetzt; unnütz aber und grundlos befiehlt und empfiehlt die Kirche nichts. Ja, ausdrücklich erklärt sie in der in das Kirchenrecht aufgenommenen regula iuris 31 in VI: „Eum, qui certus est, certiorari ulterius non oportet". Es ist also sicher und ohne jeden Zweifel, daß die Kirche, falls sie mit der in Rede stehenden Antwort ein Gebot oder einen Wunsch hätte aussprechen wollen, diesen letzteren damit weder befohlen noch anempfohlen hätte, sich durch eine Anfrage in Rom noch weitere Sicherheit zu verschaffen.

Alles zusammenfassend, dürfte es also nach diesen Erörterungen wohl als unbedingt sicher und ausgemacht gelten können, daß die Antwort der Sakramentenkongregation vom 31. Januar 1916: 1) die theoretische Seite der Streitfrage weder direkt noch indirekt berührt und noch weniger entscheidet; 2) daß sie kein Gebot enthält und in Anbetracht des Standes der Streitfrage auch gar nicht enthalten kann; und 3) daß sie noch viel weniger ein Gebot enthält oder enthalten kann für alle, nämlich auch für jene, welche wenigstens betreffs der Praxis keinen Zweifel an der Gültigkeit und Erlaubtheit der in Rede stehenden Ehen haben. — Die Antwort: „Recurratur in singulis casibus" ist vielmehr eine Direktive für jene, welche eine Lösung ihres Zweifels vom Hl. Stuhle wünschen; sie sollen nicht mehr mit der allgemeinen Frage kommen, sondern nur mit der für den Einzelfall.

III. Schlußergebnis für die Praxis. Sollte jemand die Ansicht der Mehrheit der Autoren bezüglich der Gültigkeit und Erlaubtheit der in Rede stehenden Ehe nicht für sicher halten können, so ist es doch unbestreitbar, daß dieselbe von allen, auch von den Gegnern, als innerlich probabel anerkannt werden muß. Denn innerlich probabel ist eine Meinung, die so beschaffen ist, daß sie „assensum viri prudentis ad se trahere potest" (*S. Alphons.* I n. 40). Wenn nun fast alle Fachleute — die man doch nicht alle als „unklug" d. h. als ohne Urteil und Sachkenntnis in ihrem Fache hinstellen kann — für dieselbe eintreten, so ist es offenbar, daß diese Meinung jene Eigenschaft vollauf besitzt. Ohne sichere und durchschlagende Beweise — nicht bloß für die Probabilität, sondern —

für die alleinige Wahrheit der Gegenmeinung, welche jedoch bis heute nicht gebracht sind, muß deshalb gegenwärtig die Ansicht der Autoren überall, wenigstens theoretisch, als sicher probabel gelten.

Ist aber die Meinung theoretisch sicher probabel, so ist sie für die Praxis in diesem Falle unbedingt sicher, und zwar auf Grund von zwei Prinzipien, welche im Kirchenrecht außer allem Zweifel sind, und wovon jedes für sich unsere Behauptung klar und überzeugend dartut. Das erste Prinzip lautet: „Impedimentum matrimoniale iuris ecclesiastici dubium dubio iuris est impedimentum nullum" (*S. Alph.* VI n. 901; *Gury-Ballerini* II n. 789; *Gasparri*, De matr. [1904] n. 262; *Wernz*, Jus decr. IV n. 216 nota 13; etc.). Ist es also zweifelhaft, ob das Gesetz des impedimentum clandestinitatis auf den vorliegenden Fall sich bezieht oder ihn einschließt, d. h. also: ist das rein kirchenrechtliche impedimentum clandestinitatis für diesen Fall dubium dubio iuris, so ist es in praxi für diesen Fall nullum; die Ehe wird also ohne die Gegenwart des zuständigen Priesters in diesem Falle unzweifelhaft gültig und erlaubt geschlossen.

Das zweite sichere, hier anwendbare Prinzip des Kirchenrechtes lautet: „In dubio iuris Ecclesia iurisdictionem supplet". Das gilt in gleicher Weise für die eigentliche Jurisdiktion, wie auch für die Vollmacht bei der Ehe zu assistieren, welche keine eigentliche Jurisdiktion ist. Denn der Grund, weshalb die Kirche suppliert, ist für beide Fälle derselbe, nämlich die notwendige Sorge, daß Zweifel im Recht, die nur von der Kirche gelöst werden können, aber nicht gelöst sind und vielleicht auch nicht gelöst werden sollen, den Gläubigen nicht schaden. Ferner wird es auch von den Autoren — von *Sanchez*, dem klassischen Autor in Ehefragen, an (De matr. III D. 23 n. 65) bis auf unsere Tage (vgl. Kardinal *C. Gennari* in Monitore eccles. 22 [1910] 184 s) — in ganz gleicher Weise für beides angewandt; und auch für die Assistenz bei der Ehe wird es erachtet „als ein Prinzip, das jeden Zweifel ausschließt" („un principio riflesso, che toglie ogni dubbio"), wie Kardinal *C. Gennari*, damals Präfekt der S. C. Concilii, im Monitore eccles. (a. a. O.) schreibt. Auch der Hl. Stuhl wendet das Prinzip in seinen Entscheidungen für beides in gleicher Weise an (vergl. *Richter*, Can. et decr. Conc. Trid. p. 228 s). Nun wird die Vollmacht, bei der Ehe zu assistieren, vom Dekret Ne temere für gewöhnlich allen drei, dem Priester mit den zwei Zeugen, zusammengenommen erteilt, in Ausnahme-

fällen aber den Zeugen allein oder dem Priester allein. Wenn also aus dem Gesetz nur probabiliter feststeht, daß im vorliegenden Falle den zwei Zeugen allein die Vollmacht erteilt ist, so ist es ganz sicher, daß die Kirche bei dem dubium iuris die etwa fehlende Vollmacht suppliert, und deshalb die Ehe sicher gültig und erlaubt ist.

Alles wird bestätigt und bekräftigt durch das Verhalten des Hl. Stuhles. Denn wäre die Doktrin nicht wenigstens probabel und wäre auch nur ein begründeter Zweifel an der Gültigkeit der betreffenden Ehen vorhanden, so hätte die Kirche bei der sonst so gefährlichen Doktrin, welche so manche Konkubinate im Gefolge hätte, und bei der so großen Verbreitung derselben unbedingt dagegen einschreiten müssen, wie sie es so oft in ähnlichen Fällen getan hat, z. B. bei der Lehre bezüglich der parvitas materiae in re venerea, der Anwendbarkeit des Probabilismus auf die Form und Materie der Sakramente, der Anwendbarkeit der Meinung über den infinitus fructus missae auf die Persolution von Meßstipendien u. s. w. u. s. w. Wenn nun der Hl. Stuhl trotz des vielfachen Fragens und Erinnerns nicht gegen jene Meinung eingeschritten ist, so ist das ein sicherer Beweis, daß auch jene Ehen nach dem Urteil des Hl. Stuhles nicht einmal probabiliter ungültig, sondern sicher gültig sind.

Es ist also an der Gültigkeit und Erlaubtheit all der Ehen unmöglich zu zweifeln, welche in solchen Fällen ohne den zuständigen Priester und ohne Nachsuchen von Dispensen und Vollmachten beim Hl. Stuhl, nur gestützt auf die feststehende theoretische Probabilität geschlossen worden sind (z. B. in Belgien [Nouvelle Revue théol. 43 (1913) 151] und auch anderswo [Köln. Pastoralbl. 49 (1915) 322]) und in Zukunft, auch ohne Rekurs an den Hl. Stuhl, noch geschlossen werden.

Valkenburg (Holland). Heinr. Bremer.

Der Katalog des Bartholomaeus von Capua und die Echtheitsfrage bei den Schriften des hl. Thomas von Aquino. Im Jahre 1910 veröffentlichte der um die Thomasforschung hochverdiente Kirchenhistoriker P. *Mandonnet O. P.*[1]) ein Werk, in dem er das gesamte Echtheitsproblem der Thomasschriften behandelt. Er bietet eine Fülle wertvollsten Materials. Allein 15 alte Kataloge, unter denen die Verzeichnisse eines Bartholomaeus von Capua, Tholomeus

[1]) Des Écrits Authentiques de S. Thomas d'Aquin (Fribourg Suisse, 1910).

von Lucca, Bernard Gui und der sogenannte Stamser Katalog hervorragen, werden untersucht, mit einander verglichen und in drei bezw. vier Gruppen angeordnet. Charakteristisch ist die Lösung, zu der *Mandonnet* in seinen Untersuchungen gelangt: Unter der großen Zahl von Verzeichnissen gibt es einen offiziellen Katalog von einzigartiger Bedeutung, jenen nämlich, welchen der Logothet *Bartholomaeus von Capua* am 8. August 1319 den päpstlichen Inquisitoren im Heiligsprechungsprozeß übergab[1]). Er ist gestützt durch die Autorität des Ordens selbst, ist angefertigt nach sorgfältigster Untersuchung. Dieses Verzeichnis enthält an erster Stelle 25 Opuscula des Heiligen; dann folgen in 36 Nummern jene Werke, deren maßgebendes Exemplar zu Paris deponiert ist; endlich enthält eine dritte Abteilung 9 Schriften, die nicht unmittelbar von Thomas herrühren, sondern von seinen Schülern nach Vorlesungen und Predigten zusammengestellt sind. Dieser dritte Teil nun beginnt mit den Worten: „Si autem sibi alia adscribantur, non ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt post eum legentem vel praedicantem puta" etc. Nach *Mandonnet* leugnen Bartholomaeus und seine Gewährsmänner am Ende ihrer Nachforschungen, daß außer den aufgezählten Schriften noch andere echte Werke vorhanden sind. Bei einer so kategorischen Behauptung von solcher Stelle könne nur in einem einzelnen Ausnahmefalle bei besonders zwingenden Gründen eine Schrift als echt angenommen werden, die nicht im Katalog des Logotheten enthalten sei.

Diese These hat durch ihre logische Konsequenz und Einfachheit etwas ungemein Bestechendes. Und doch erheben sich bei näherem Zusehen gewichtige Bedenken. Schon *M. Grabmann*[2]) hat gegenüber der exklusiven Geltung des offiziellen Katalogs eine gewisse Zurückhaltung gezeigt: er schreibt: „Nicht derselbe hohe Grad der Sicherheit, so scheint es, kommt der Thesis zu, daß auch alle Schriften, die echt sind, im offiziellen Katalog stehen". In jüngster Zeit kommt er auf dasselbe Bedenken zurück und möchte die Schrift De Instantibus, die im Katalog des Bartholomaeus fehlt, als echt gelten lassen[3]). Bei Durchsicht älterer Hand-

[1]) *Mandonnet* hat ihn S. 29—31 nach dem Cod. lat. 3112 der Pariser Nationalbibliothek veröffentlicht, nachdem schon *St. Baluze* in seinen Vitae Paparum Avenionensium 1693 ihn herausgegeben hatte.

[2]) Die Schriften des hl. Thomas auf ihre Echtheit untersucht, in Theol. Revue X (1911) 393—398.

[3]) Grundsätzliches und Kritisches zu neuen Schriften über Thomas von Aquin, Theol. Revue XVI (1917) 99.

schriften von Thomas kamen auch mir Bedenken, die mich veranlaßten, die Untersuchung noch einmal aufzunehmen. Die Frage hat insofern ein mehr aktuelles Interesse, als sich unter den sogenannten Apokryphen verschiedene befinden, die wohl der Frühzeit des Heiligen angehören und deshalb für die Feststellung seiner geistigen Entwicklung von größerer Bedeutung sein können.

Wir stellen uns zuerst die Frage: Eignet dem Katalog des Logotheten ein exklusiver Charakter, so daß die nicht angeführten Schriften als unecht zu gelten haben? Sodann versuchen wir es, den inneren Wert des Verzeichnisses zu prüfen, indem wir dabei auch auf die Frage nach der Entstehung eingehen. Endlich geben wir kurz einige Richtlinien an, die bei der Beurteilung der Echtheit von Thomasschriften nützlich sein können.

1. Einer der ältesten Kataloge ist jener, den *Tholomeus von Lucca*[1]) in seiner Historia Ecclesiastica bringt. Er stammt aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts, jedenfalls aus der Zeit vor 1318. In ihm nun werden bereits 12 Schriften aufgezählt, die apokryph sein sollen, darunter De instantibus, De natura accidentis, De natura materiae, Modales, Fallaciae. Tholomeus war aber selbst Schüler und naher Bekannter von Thomas. Es ist ferner zu beachten, daß es sich nicht um zerstreute Schriften handelt, sondern um solche, die bereits zu einer Sammlung vereinigt waren. Die Unklarheit ist also nicht rein persönlich, sondern hat bereits weitere Kreise selbst in dem Orden, dem Thomas entstammte, ergriffen. Wenn man nun auch im Mittelalter nicht mit allzugroßem Eifer solchen Fragen sich widmete, so überrascht doch selbst in jener Zeit eine so weitgehende Unsicherheit. — Ein anderes Verzeichnis hat uns *Bernard Gui*[2]) in seiner kurz nach 1323 verfaßten Vita Sancti Thomae gegeben. Gui ist ein hervorragender Historiker des Dominikanerordens. Nach *L. Delisles*[3]) maßgebendem Urteil und dem Ausweis seiner eigenen Schriften hat er kein Mittel seiner Zeit unbenutzt gelassen, um zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen. In seinem Katalog nun finden wir wiederum 11 Schriften, die im Verzeichnis des Bartholomaeus von

[1]) Hist. Eccles. l. 22 c. 21, 24, 39 bei *Muratori*, Rerum Italicarum Scriptores XI 1152, 1154, 1162. Der Katalog ist abgedruckt bei *Mandonnet* 59—63.

[2]) Vgl. *Mandonnet* 67—72, der den Katalog nach Cod. Vat. lat. 3847 herausgegeben hat.

[3]) Notice sur les Manuscrits de Bernard de Gui, in Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale XXVII (1879 II) 367.

Capua fehlen. Und doch ist Bernard Gui mit großer Sorgfalt vorangegangen. Er hat sich nicht mit einer Quelle begnügt, sondern die Verzeichnisse des Tholomeus von Lucca, des Bartholomaeus von Capua und des Wilhelm von Tocco selbständig benutzt[1]). Gewissenhaftigkeit verrät sich auch darin, daß er nicht apodiktisch die Zahl der vereinigten Opuscula angibt, sondern vorsichtig schreibt: „Sunt autem numero circiter quadraginta paulo plus minusve", sowie daß er die Initien der einzelnen Schriften angibt. Und dieser Mann, der eine einzigartige Kenntnis der innern und äußern Geschichte seines Ordens besaß, soll bei 11 Schriften in unlösbarem Irrtum befangen sein, obgleich ihn die ausschließende Bemerkung im offiziellen Katalog hätte warnen müssen? Endlich ist der von *Fidelis a Fanna* entdeckte und von *H. Denifle*[2]) zuerst herausgegebene „Stamser Katalog" zu beachten. Er ist vor 1311 entstanden, ja nach *Mandonnet*, der ihn zu Paris entstanden sein läßt, ist er wahrscheinlich noch älter. In ihm sind nun 21 Schriften verzeichnet, die als unecht gelten sollen. Es ist aber sehr schwer anzunehmen, daß in Paris, wo man sich leichter unterrichten konnte als an irgend einem andern Orte, wo es eine Fülle von Handschriften gab, wo sich wahrscheinlich ein Verzeichnis fand, das man mit gutem Grund als offiziell ansehen kann[3]), eine solche Verwirrung und Unsicherheit herrschten.

Diese Schwierigkeiten, die sich aus der Betrachtung der verschiedenen Kataloge ergeben, werden noch durch eine neue Tatsache gemehrt. Es gibt sehr alte Handschriften, die neben unzweifelhaft echten Schriften auch die umstrittenen als Werke Thomas v. Aq.s überliefern. Nur einige Beispiele: Im Cod. lat. 491 der Stadtbibliothek zu Brügge[4]), der aus dem 13. u. 14. Jahrh. stammt und ehemals der Zisterzienserabtei Dunes angehörte, finden sich neben einem Correctorium und neben Quodlibeta des Aegidius Romanus und Godefridus de Fontibus: Tractatus divi thome de ente et essentia, De iudicio astrorum, De pluralitate intellectus

---

[1]) Über Gui und sein Verhältnis zu den ältern Lebensbeschreibungen des hl. Thomas werde ich in einer andern Arbeit handeln.

[2]) Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert, in Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886) 237—238. Ein Abdruck findet sich bei *Mandonnet* 92—94.

[3]) Vgl. hiezu *Mandonnet* S. 90.

[4]) Vgl. *P. J. Laude*, Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Publique de Bruges. Bruges 1859, 426—427.

contra averroystas, Fratris thome de aquino de mixtione elemen torum, De verbo, Alius tractatus eiusdem fratris thome de verbo. De principio individuationis, De materia, De accidente. De natura generis et de difficultatibus contingentibus contra ipsum et varia eiusdem opuscula. Wir haben also in einer Hs., die wenigstens in ihrer Vorlage auf die Zeit vor 1323 zurückgeht, eine ganze Reihe von sogenannten Apokryphen, vermischt mit zweifellos echten Schriften. Ähnlich enthält der Cod. lat. 493 derselben Bibliothek[1]) nach dem Kommentar De anima „secundum fratrem de aquino" „notule super libros topicorum", die mit den Worten schließen: „Expliciunt notule libri topicorum aquinatis". Diese letzte Schrift ist freilich in keinem Katalog verzeichnet, stammt aber gleichfalls aus Dunes, das zu jener Zeit enge Beziehungen mit Paris unterhielt. Nach einer gütigen Mitteilung von P. *Franz Ehrle* finden sich in der Paulina zu Leipzig, die hervorragend ist durch ihre Thomashandschriften, unter dem Namen des Heiligen: De instanti, Tractatus de modalibus propositionibus, Tractatus de natura universalis, De universalibus, Tractatus fallaciarum. Basel besitzt in seinem Pergamentkodex F. IV 18: Thomae Aquinatis tractatus de quid est et quo est, Tractatus de differentia essentiae, subsistentiae et substantiae[2]). Erlangen hat im Cod. 637[3]) eine Schrift Beati Thomae de unitate formarum. Cod. 485[4]) aus dem 14. Jahrh. beginnt f. 161^R einen Traktat „Cum in omni specie entis". Er schließt: „Explicit tractatus fratris Thome de Aquino ordinis praedicatorum de entium quidditate". Der aus dem Anfang des 14. Jahrh. stammende Katalog der „Großen Bibliothek" der Sorbonne führt an[5]): Eiusdem [Thome] de essenciis vel quiditate encium. „Cum in omni specie". Diese Schrift steht zwischen lauter sicher echten Werken. Ferner[6]): Tractatus contra adversarium perfectionis christiane, qui incipit: Manus que contra omnipotentem und Tractatus de perfectione religionis christiane a fratre Thoma de Aquino. Incipit christiane religionis propositum. Der für die Scholastik wertvolle Cod. lat. Monac. 317 aus dem Anfang des 14. Jahrh. trägt f. 262^R die Aufschrift: Incipiunt fallacie fratris Thome. Eine jetzt im Besitz der deutschen Ordensprovinz

---

[1]) A. a. O. 428.

[2]) *G. Haenel,* Catalogi librorum manuscriptorum. Lipsiae 1830, 522.

[3]) *J. C. Irmischer,* Handschriftenkatalog der Kgl. Universitätsbibliothek zu Erlangen. Frankfurt a. M. 1852, 183.

[4]) A. a. O. 144.

[5]) *L. Delisle,* Le Cabinet des Manuscrits III (Paris 1881) 84.

[6]) A. a. O. 108.

der Gesellschaft Jesu befindliche Handschrift, die dem Anfang des 14. Jahrhunderts angehört und italienischer Herkunft ist, enthält f. 163V—167R einen Tractatus de tribus principiis naturalibus secundum fratrem thomam de aquino.

Überblicken wir diese nur sehr unvollständige Zusammenstellung, so drängt sich uns von neuem die Frage auf: Wie ist es möglich, daß in so früher Zeit an so verschiedenen Orten so zahlreiche Schriften als Werke des Thomas von Aquino angesehen werden, die sämtlich apokryphen Ursprungs sind? Wenn wir trotz solcher Bezeugung die Echtheit leugnen, werden wir dann nicht dem historischen Skeptizismus verfallen?

Neben diese Schwierigkeiten aus der äußern Bezeugung treten auch innere Bedenken. Der Katalog des Logotheten, der nach *Mandonnet* vom Orden ausgeht und das Ergebnis eifriger Nachforschung ist, leugnet, daß andere Schriften, die unter Thomas' Namen gehen, echt sind. Und trotzdem sind wir, wie auch *Mandonnet* zugibt, gezwungen, noch andere Werke als unzweifelhaft echt anzunehmen. Daß Schriften oder Briefe, wie De emptione et venditione und die Responsio ad Bernardum abbatem Cassinensem bei ihrem geringen Umfang und ihrem persönlichen Charakter selbst einer sehr sorgfältigen Nachforschung verborgen bleiben konnten, ist ohne weiteres zuzugeben. Größer ist ein anderes Bedenken. Der Katalog des Bartholomaeus übergeht das Officium de Festo Corporis Christi. Bei einer sorgfältigen Arbeit, wie ein vom Orden gefertigter offizieller Katalog es ist, kann von einem Vergessen keine Rede sein. Das Officium soll öffentlichen Charakter angenommen haben und desbalb bei einer Aufzählung der privaten Schriften absichtlich übergangen sein. Aber Tholomeus, Gui, Tocco nennen es ausdrücklich unter den Werken. Ist es nicht eine große Ehre für den Heiligen, um dessen Kanonisation es sich handelt, wenn er ein Werk verfaßt hat, das von der Kirche als ihr eigenes anerkannt wurde? Auch ist in der Auffassung *Mandonnets* kaum verständlich, warum der zweifellos echte Kommentar zum Buche Job nicht erwähnt ist. Er soll durch Nachlässigkeit der Notare oder der ersten Abschreiber ausgefallen sein. Aber wir dürfen erwarten, daß die notarielle Aufnahme noch einmal durchgelesen wurde, ja daß überhaupt dieser Teil der Aussage mit Überreichung einer schriftlichen Aufzeichnung verbunden war. Nachlässigkeit bei der Abschrift ist allerdings möglich. Gegen eine solche Erklärung spricht aber der Umstand, daß schon der Katalog der Harley-Bibliothek, der noch aus dem 14. Jahrh. stammt, die Schrift in seiner unmittelbaren oder mittelbaren Vorlage nicht gefunden hat; denn er versetzt sie ganz willkürlich unter die Repor-

tata, wohin sie durchaus nicht gehört. So dürfte es viel wahrscheinlicher sein, daß der Kommentar im Urtext selbst fehlte. Wie konnte aber der Verfasser ausdrücklich die Echtheit aller andern Schriften verneinen und dabei zwei so bekannte und wichtige Schriften übersehen?

Alle diese Bedenken zwingen uns, den entscheidenden Text noch einmal scharf ins Auge zu fassen. Vergegenwärtigen wir uns die Situation. Nachdem der Verfasser die Opuscula und die andern theologischen und philosophischen Schriften aufgezählt hat, schreibt er die schon angeführten Worte: „Si autem sibi alia adscribantur, non ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt post eum legentem vel praedicantem, puta Lecturam super Paulum" etc. Der Wortlaut läßt die zu Anfang erwähnte Erklärung *Mandonnets* zu. Ist diese aber die einzig mögliche? Eines ist wohl zu beachten: Der erste Teil des Satzes steht nicht völlig in sich geschlossen da, sondern das „puta" führt eine Reihe von ganz bestimmten Schriften ein, die als bloße Reportata erklärt werden. Ich denke mir die Umstände also: Der Verfasser hat nach Aufzählung der ihm bekannten Werke noch eine Anzahl von Schriften vor Augen, die bisweilen als echte Schriften ausgegeben werden, in Wirklichkeit aber nur Reportata sind. Ihnen will er den vollen Echtheitscharakter abstreiten, ohne damit irgendwie behaupten zu wollen, alle andern Schriften, die vielleicht unter dem Namen des Aquinaten gingen, seien notwendig unecht. Daran denkt er nicht und deshalb äußert er sich gar nicht zu dieser Frage. Daß *Trivet*, dessen Katalog später zu besprechen ist, nur dieses behauptet, ergibt sich aus den Worten seines Katalogs: „Alia quidem inveniuntur sibi attributa, quae tamen ipse non scripsit, sed post eum legentem vel praedicantem ab aliis sunt collecta ut puta" etc.[2]). Meine Deutung scheint mir auch für Bartholomaeus durchaus möglich und deshalb dürfte sie bei den großen Schwierigkeiten, welche sich der andern Auffassung entgegenstellen, die richtige sein.

2. Welch innerer Wert kommt nun dem Katalog des Bartholomaeus von Capua zu? Beim Studium der Zeugenaussage des Logotheten gelangt man zur Ansicht, daß man einen wahrheitsliebenden, gewissenhaften Mann vor sich hat, den sein juristisch-kritischer Sinn wohl über alle andern Zeugen erhebt, wenngleich auch er von der Wunderliebe der Zeit nicht frei ist. Gewiß ist auch, daß er es ernst nahm, wenn er bei solcher Gelegenheit ein Verzeichnis der Schriften des hochverehrten Mannes nieder-

---

[1]) Vgl. über ihn *Mandonnet* S. 44.

[2]) Bei *Mandonnet* S. 50.

legte. Wahrscheinlich dürfte es gleichfalls sein, daß ihm bei Abfassung des Kataloges das eine oder andere Mitglied des Dominikanerordens behilflich war. Dürfen wir aber über dies hinaus eine überragende offizielle Stellung des Katalogs behaupten? Lag dem Orden selbst bei dieser Gelegenheit so überaus viel an der genauesten Feststellung der Werke seines Lehrers? Warum legt dann aber Wilhelm von Tocco, der berufene Vertreter im Kanonisationsprozeß, nicht selbst ein Zeugnis über die Schriften ab? Warum bietet gerade er in seiner Vita S. Thomae ein so durchaus unvollständiges und oberflächliches Verzeichnis, daß man glauben muß, ihm sei die Bedeutung eines genauen Katalogs gar nicht aufgegangen? Ich meine, dem Orden kam es vor allem auf die Heiligsprechung und deshalb auf das Wunderbare und unmittelbar Erbauliche im Leben des großen Lehrers an. Tocco wird vom Generalkapitel beauftragt, eine Sammlung der durch den Heiligen gewirkten Wunder vorzunehmen. Nur so erklärt sich jene Sorglosigkeit Toccos. Es ist auch nicht recht einzusehen, warum der Orden den Katalog dem Logotheten übergab, anstatt ihn selbst zu deponieren und so das Ansehen des Werkes zu steigern. In dieser Frage, so scheint mir, war der Orden die beste Autorität, die hier durch das Zeugnis eines Laien wenig gehoben wurde. Auch war die Vergrabung des Katalogs in den Prozeßakten kaum das geeignete Mittel, demselben eine besonders hohe Geltung zu verschaffen. Viel wahrscheinlicher ist mir, daß Bartholomaeus aus eigenem Antrieb diese Aussage machte. Aus dem Zeugenverhör geht hervor, daß Bartholomaeus der Ansicht war, Thomas sei durch übernatürliche Erleuchtung und Hilfe zu seiner Gelehrsamkeit gekommen.

Es heißt nämlich in den Prozeßakten[1]): „Et hoc tenet et credit idem testis secundum exigentiam intellectus sui consideratione multiplici: primo quia tot magna scripta, quae fecit *summatim* inferius declaranda[2]), non est verisimile secundum humanum ingenium, quod potuissent fieri tam brevi tempore sicut vixit idem frater Thomas, qui in quadragesimo octavo anno finisse dicitur communiter dies suos divina officia, lectiones, orationes continuans nec illa aliquatenus interrumpens. Secundo quia plura scripta magnorum et doctorum per mortem eorum invenirentur impugnata fore et lacerata, sed scripta

[1]) Processus inquisitionis in Acta SS. Martii I (Antverpiae 1668) 714.

[2]) Dieser Ausdruck kann darauf hindeuten, daß es dem Logotheten gar nicht auf größte Genauigkeit und Vollständigkeit bei seinem Verzeichnis ankam, sondern nur auf eine summarische Übersicht. Doch möchte ich dieser Auffassung nicht allzu großes Gewicht beilegen.

ipsius fratris Thomae licet post eius mortem a multis et magnis impugnata fuerint et reprehensionum morsibus attentata, tamen numquam decrevit eius auctoritas, sed semper invaluit et fuit diffusa ubique terrarum cum cultu et reverentia et sicut idem testis audivit a multis et multis etiam ad barbaras nationes. Tertia consideratio est, quia quilibet secundum modulum suae cogitationis seu capacitatis potest facile capere fructum ex scriptis eiusdem et propterea etiam laici et parum intelligentes quaerunt et appetunt ipsa scripta habere".

Diese Stelle ist lehrreich. Einmal zeigt sie uns, daß auch bei Bartholomaeus das Wunderbare an der Gelehrsamkeit im Vordergrund stand. Dann aber erklärt sie vollständig, daß gerade er den Katalog einreichte. Er hatte eben ein persönliches Interesse an den Schriften des Heiligen. Höchst wahrscheinlich rechnete er sich zur Zahl jener Laien, die geistige Nahrung in ihnen suchten.

Dürfen wir aber bei einem Laien eine solch umfassende Kenntnis voraussetzen, die zur Abfassung eines so genauen Katalogs erforderlich war? Diese Frage führt uns noch tiefer in die Wertung hinein. Der Katalog ist zuverlässig und im ganzen auch gewissenhaft angefertigt, aber keineswegs mit jener peinlichen Sorgfalt, wie man sie bei einem abschließenden Verzeichnis erwartet. Ich erinnere an das schon früher erwähnte Fehlen des Festoffiziums und des Kommentares zum Buche Job. Auch in anderer Beziehung vermißt man größere Genauigkeit. Anstatt die Quaestiones Disputatae vollständig aufzuzählen, redet er von „De potentia Dei et ultra... De virtutibus et ultra". Nur einmal, beim ersten Korintherbrief, wird angegeben, wie weit der Kommentar des hl. Thomas reicht. Bei den Kommentaren zu Perihermenias, De generatione, de coelo, zur Metaphysik und Politik werden die Grenzen der kommentatorischen Tätigkeit gar nicht oder nur ganz unbestimmt gezogen. Ähnlich liegen die Verhältnisse beim Kommentar zu Boethius De Trinitate, bei der Lectura super Johannem, der Schrift De regimine principum. Ein Blick in die Handschriften hätte hier den Verfasser belehren können. War ja in ihnen die Grenzlinie gezogen, wie noch neuerdings unter anderm von *Ehrle* und *Grabmann* festgestellt wurde. Schlimmer ist ein anderes Versehen. Die Brevis compilatio theologiae wird einmal unter diesem Titel als letztes Werk in der Reihe der Opuscula aufgeführt, dann aber erscheint sie unter der Bezeichnung De fide et spe ad fratrum Raynaldum de Piperno unter den Schriften, deren Exemplare zu Paris sind. Für eine spätere Einschiebung finden sich keine irgendwie triftigen Gründe. Der Katalog der Harley-Bibliothek[1]) aus dem

[1]) Vgl. über ihn *Mandonnet* 44—47.



14. Jahrh., der sich eng an Bartholomaeus anschließt, begeht denselben Fehler, ebenso jener der Pseudooratio[1]) aus dem 15. Jahrh. Wenn Bernard Gui die Schrift nur an einer Stelle aufführt, so ist dies selbstverständlich. Er bringt nämlich die Initien der einzelnen Werke; somit mußte er den Fehler notwendig bemerken. Hätten wir ein authentisches Verzeichnis vor uns, so wäre ein so grobes Versehen nicht erklärlich. Wenn wir aber annehmen, daß der Verfasser im ersten Teil das ihm vorliegende Verzeichnis eines Sammelkodex abschrieb und nicht darauf aufmerksam wurde, daß das genannte Werk unter der Klasse der Pariser Schriften mit andern Titel vorkomme, so bietet sich für die Erklärung keine Schwierigkeit.

Damit kommen wir zur Frage nach dem Ursprung des Verzeichnisses. Ist es bei Gelegenheit des Prozesses von Bartholomaeus und seinen Helfern zum ersten Male zusammengestellt oder geht es auf eine ältere Vorlage zurück? In seiner ersten Gruppe teilt *Mandonnet* 4 Kataloge mit, die zu jenem des Logotheten in Beziehung stehen. Zwei derselben, der schon erwähnte Katalog der Harley-Bibliothek und jener der Pseudooratio, kommen für uns nicht in Betracht, da sie offenbar von Bartholomaeus abhängen. Anders ist es mit einem Verzeichnis, das der englische Dominikaner *Nikolaus Trivet* in seinem Chronicon bietet[2]) und ebenso mit dem Katalog, den die Handschrift P. 208 Sup. der Ambrosiana in Mailand enthält[3]). Bereits *Grabmann*[4]) wirft die Frage auf, ob nicht Trivet, wie man es gewöhnlich annehme, schon um 1310 sein Chronicon verfaßt habe und somit vom Katalog des Logotheten unabhängig sei. Ein Vergleich der Texte zwinge nicht zur Annahme des Abhängigkeitsverhältnisses. Die Autorität des offiziellen Katalogs verliere keineswegs, wenn Trivet früher geschrieben habe, vielmehr steigere die ohne Abhängigkeitsverhältniss bestehende sachliche Übereinstimmung die Verläßlichkeit des offiziellen Katalogs.

Wir gehen auf die zu weit führende Frage nach Abfassungszeit des Chronicon nicht ein, sondern legen uns nur die Frage vor: Ist Trivet von Bartholomaeus abhängig? Eine gewisse Beziehung

[1]) A. a. O. 52—53.

[2]) Vgl. über dasselbe *Mandonnet* 47—50. Katalog und Notizen zum Leben finden sich bei *D'Achery*, Spicilegium veterum aliquot scriptorum.

[3]) A. a. O. 50—51.

[4]) Die Schriften des hl. Thomas auf ihre Echtheit untersucht, in Theol. Revue X (1911) 397 f.

zwischen beiden besteht ganz offenbar. Man vergleiche nur die früher mitgeteilte Einleitung beider zum dritten Teil des Katalogs. Beide bringen in der Aufzählung der Quaestiones Disputatae an derselben Stelle das „De potentia Dei et ultra“. Beide gehen in der Reihenfolge der Schriften auf weite Strecken mit einander. Daß Bartholomaeus von Trivet abhängig sei, ist von vornherein ausgeschlossen. Sonst hätte er wohl nicht den Jobkommentar ausgelassen. Völlig unverständlich wäre es, daß er De Fide et Spe, das Trivet unter den Opuscula aufzählt, dort ausscheidet, um es unter die Pariser Klasse zu versetzen und dafür dann dasselbe Werk unter dem Namen „Brevis compilatio theologiae“ wieder in die Reihe der Opuscula aufzunehmen. Ebenso verstände man nicht, warum Bartholomaeus die genaueren Mitteilungen über die Abfassung der Quodlibeta ausließe. Hat aber Trivet aus dem Katalog des Logotheten geschöpft? Auffallen dürfte es schon, daß Trivet abweichend von seiner Vorlage die Pariser Klasse vor die Opuscula setzt. Erhöht wird die Bedeutung dieser Umstellung dadurch, daß auch der Mailänder Katalog, der offenbar von Trivet unabhängig ist, dieselbe Umstellung vornimmt. Ferner läßt Trivet die Nummern 14, 44, 58, 61 des offiziellen Katalogs aus, ohne daß man für diese Änderung irgend einen Grund angeben könnte. Eine solche Nachlässigkeit ist bei Trivet, der in andern Punkten genauer als der Katalog des Bartholomaeus ist, recht schwer verständlich. Weiterhin verändert er mehrfach die Reihenfolge ohne ersichtlichen Grund. So kommen die Kommentare zu den Posteriora und zu Perihermenias an den Schluß der Aristoteleskommentare. So steht die Summa an einer andern Stelle; unter den Opuscula entsprechen die beiden ersten den Nummern 48 und 6 bei Bartholomaeus. Endlich — und das dürfte entscheidend sein — hat Trivet bei den Reportata die Reihenfolge: Lectura super epistolam ad Corinthios, Expositio super primum de anima, Lectura super Johannem, Super tres nocturnos etc. Die Handschrift der Ambrosiana hat die beiden ersten Nummern in derselben Reihenfolge, um damit zu schließen, Bartholomaeus dagegen setzt den Kommentar zum ersten Buche De anima hinter die Reportata theologischen Inhalts. Es ist nun wohl verständlich, daß der Verfasser des offiziellen Katalogs die Reihenfolge der Vorlage abänderte und De anima ans Ende setzte. Ganz unbegreiflich ist es aber, warum Trivet die gute Ordnung des Bartholomaeus durchbricht und die Schrift an einen völlig unpassenden Ort, mitten unter die theologischen Werke versetzt. Zudem deutet das Verzeichnis der Ambrosiana darauf hin, daß ursprünglich die Lectura super epistolam ad Corinthios und De anima verbunden

waren. — Vielleicht hatte anfänglich ein Verzeichnis nur diese beiden Reportata.

Die Unabhängigkeit Trivets ergibt sich aus einem weiteren Umstande. In den kurzen Notizen, die er über das Leben des hl. Thomas macht, finden wir weder sachlich noch formell irgend welche Anklänge an die Vita des Wilhelm von Tocco oder die Prozeßakten, während anderseits mehrere Tatsachen (wie die Briefe der Pariser Universität und die Erscheinung, die der Bruder des Heiligen nach dem Tode hatte) berichtet werden, die bei Tocco und in den Prozeßakten fehlen. Bartholomaeus ist unabhängig von Trivet, und Trivet von Bartholomaeus, anderseits erkennen wir weitgehende Übereinstimmung. Wir müssen also annehmen, daß beide auf dieselben Quellen zurückgehen. Ebenso dürfte es sich mit dem Katalog der Ambrosiana verhalten. Da dieser jedoch mir im Wortlaut nicht vorliegt[1], behaupte ich dies nicht mit der gleichen Bestimmtheit.

Ist nun diese Vorlage in Neapel entstanden? Ich glaube nicht. Wie sollte Trivet von dorther sie erhalten? Wahrscheinlicher ist wohl, daß sie in Frankreich, vielleicht in Paris selbst ihren Ursprung hatte. Die Berufung auf die opera, quorum exemplaria sunt Parisiis, scheint darauf hinzudeuten.

Als Ergebnis der Untersuchung möchte ich bezeichnen: 1) Der vom Logotheten vorgelegte Katalog schließt nicht aus, daß es andere echte Werke des Heiligen gibt, die in dem sog. offiziellen Kataloge nicht enthalten sind. 2) Er ist nicht eigens für den Heiligsprechungsprozeß angefertigt, sondern geht wie jener des Trivet und wahrscheinlich auch jener der Ambrosiana auf eine ältere Vorlage zurück. 3) Trotz seines Alters und seiner Zuverlässigkeit haben wir keinen Grund, ihn als eigentlich offiziell zu bezeichnen, so daß ihm ein besonderer Vorrang vor den übrigen alten Katalogen zukäme.

3. Wenn sich diese Ergebnisse vor der Kritik als stichhaltig erweisen, so erhalten wir auch für eine weitere Forschung praktische Richtlinien. Wir müssen sämtliche alten Kataloge berücksichtigen. Wird eine Schrift in einem oder mehreren dieser Verzeichnisse aufgeführt, so spricht von vornherein eine starke Praesumption für ihre Echtheit. Die Mehrzahl der sog. Apokryphen ist sicher echt; sonst wäre eine solche Korruption der Überlieferung nicht zu erklären. Im einzelnen Falle allerdings können sich begründete Zweifel geltend machen. Besonders bei den Aristoteles-

[1] Leider hat *Mandonnet* ihn nicht abgedruckt. So kann man sich kein Urteil über die Umstellungen bilden.

kommentaren des Stamser Katalogs dürfte sich das eine oder andere Reportatum oder Werk eines Schülers, vielleicht des Petrus de Alvernia, finden. Anderseits halte ich es für durchaus möglich, daß es echte Werke des Heiligen gibt, die in keinem Katalog verzeichnet stehen. Als Beispiel verweise ich auf den Tractatus de emptione et venditione und auf die Responsio ad Bernardum abbatem Cassinensem. In solchen Fällen ist es besonders notwendig, die Forschung auf eine möglichst breite handschriftliche Basis zu stellen. Außerdem findet eine noch zu schaffende Thomasphilologie auch hier lohnende Aufgaben. Gewissenhaft und umsichtig benutzte innere Kriterien können bisweilen die Lösung von Fragen herbeiführen, bei deren Behandlung die äußern Kriterien versagen. Allerdings ist dieser Weg weit und mühsam; er wird aber nicht selten der einzig gangbare sein. Und gesicherte Resultate sind der beste Lohn für aufgewandte Arbeit.

München. Fr. Pelster S. J.

Zur Kreuzweg-Andachtsliteratur des 17. und 18. Jahrhunderts. Nicht ohne eine Art Wehmut, besonders im Hinblick auf die schweren Prüfungen des gegenwärtigen Weltkrieges, nahm ich ein Büchlein zur Hand, das der Zufall mir zuführte. Es ist *Michiel* (*Michael*) *Zachmoorter's* in früheren Jahrhunderten oft aufgelegtes und besonders im Nordwesten Deutschlands sowie in den südlichen Teilen des katholischen Belgien (Brabant und Flandern) recht verbreitetes Andachtsbuch in vlämischer Sprache „Sponsus sanguinum: den bloedighen Bruydegom uytwendigh ende inwendigh lydende", gedruckt und verlegt 1713 zu Antwerpen bei Joannes van Soest. — *K. A. Kneller* hat in seiner „Geschichte der Kreuzwegandacht von den Anfängen bis zur völligen Ausbildung" (Freiburg, Verlag von Herder, 1908. IX u. 216 Seiten), diesen ganzen Gegenstand ausführlich und mit großer Gelehrsamkeit behandelt. Mit Recht hebt er hervor, daß die mannigfaltigen Arten der Verehrung der Kreuztragung Christi ihrer Entstehung nach auf die Zeit der Kreuzzüge des Mittelalters einem großen Teile nach zurückgehen, und widmet ein eigenes Kapitel „dem Jerusalem im Abendland". Seite 104 beginnt er dann zu sprechen von den Stationen der Leidensgeschichte, deren Entwicklung er nachweist, indem sie anfangs fast überall sich auf 14 bezifferten, hier und da, besonders aber im südlichen Belgien, sich auf 19 erhöhten. Die Verehrung der Kreuztragung Christi machte sich eben, wie *Kneller* Seite 166 hervorhebt, hier „im Vaterland der Kreuzwege" besonders nachdrücklich geltend. Waren doch Einrichtungen solcher Art nicht nur in Gent anzutreffen, das den eigent-

lichen Mittelpunkt abgab, sondern besonders auch in Ypern, Courtray, Oudenarde, Alost, Veurne, Olsene, Exaerde, Ertvelde und La Hardoye.

So handelt denn auch der genannte, 1660 verstorbene Lizentiat der Theologie *Michael Zachmoorter*, Pfarrer zu Sankt Martin t'Eckergem und zuletzt Dekan an der Kirche Sankt Paraildis in Gent, seinen Andachtsstoff, die altherkömmliche Passio Christi[1]), nicht in 14, sondern in 18 beziehungsweise 20 „Meditatien" ab. Jedem einzelnen Kapitel ist ein auf den Inhalt bezüglicher Kupferstich an die Spitze gestellt, und auch an sonstigen verzierenden Vignetten fehlt es dem in Duodez gehaltenen, 477 Druckseiten umfassenden Andachtsbuch nicht. Den Anfang nehmen ein die Widmung an die Äbtissin des Zisterzienserklosters Oosteeclo bei Gent, Frau *Vander Steen*, ein Brief des Bischofs von Gent, eine Ablaßerklärung des Erzbischofs von Mecheln *Jakob Boonen* (bis 1655), der zugleich Abt von Affligbem war, der Privilegszulaß für das Buch, durch Kaiser Karl VI aus Brüssel, den 1. August 1713 erteilt, und zahlreiche andere Belegstücke, religiös-anregender Natur[2]). Hierauf folgt Seite 17—46 *Zachmoorter's* zum Teil die kirchlichen Verhältnisse in Eckergem und der angrenzenden Kirchengegend, auch die allgemeine Lage im Bistum Gent behandelndes Vorwort, sodann Seite 47 bis 105 ein gelehrter, mit patristischen und Bibelzitaten durchsetzter, mit zahlreichen Fußnoten versehener Traktat über Christi äußere und innere Passion, ohne Anspielung auf die lokalbelgischen Beziehungen.

Die frühere Besitzerin des Büchleins, die sich auf dem Vorsteckblatt zu Anfang handschriftlich angegeben hat, war eine mit der holländischen Familie *de Jong* nahe verwandte holländische (vlämische) Nonne *Sara Maria Katharina Vermeulen*. Sie dürfte zu den Karmeliterinnen gehört haben, wie sie schon die Infantin Isabella († 1. Dezember 1633) in beträchtlicher Anzahl seinerzeit ins Land gezogen hatte und des öfteren um sich zu versammeln liebte[3]). *Johann Molanus* (*Vermeulen*), über den für ältere Zeit *R. Jungmann* in Wetzer

[1]) Ein älteres, inhaltlich verwandtes Werk *Zachmoorters*, „Thalamus sponsi", nennen: *V. Andreas*, Bibliotheca Belgica. Lovanii 1643, S. 676 und *J. F. Foppens*, Bibl. Belgica. Brüssel 1739. S. 897.

[2]) Da in den einschlägigen Werken biographischer belgischer Literatur die Neuauflage von 1713 keine besondere Erwähnung gefunden hat, wird sie zu den bibliographischen Seltenheiten gehören.

[3]) *J. Alberdingk-Thijm*, Isabella Clara Eugenia, Vorstin der Nederlanden (aus: Vorspreide Verhalen). Amsterdam 1879. Die verschiedenen Arten von Nonnenniederlassungen in und bei Gent zählt im einzelnen genauer auf *A. Sander*, Flandria illustrata, sive provinciae ac comitatus hujus descriptio. B. I. Gravenhaag 1732. S. 329—32.

und Welte's Kirchenlexikon, Band VIII Spalte 1729—1730, genaue Nachrichten beigebracht hat, dürfte zur selben Familie gehört haben. Eine Schwester der obigen lebte als Nonne im Kloster zu Sittard, Spätere Hand hat auf dem Vorsteckblatt unter dem Namen der Nonne, die das Werkchen am 16. Dezember 1735 zu brauchen begann, bemerkt: „Her kunt zy de konde regt lere". Das Büchlein kam dann durch Erbschaft nach Deutschland, und hat 1883 in Elberfeld einer Frau Maria Gronewald geborenen *Guilleaume* gehört. Über die holländische Verwandtschaft der Familien *Vermeulen* und *de Jong* soll am zuverlässigsten Auskunft geben ein im Privatbesitz des Freiherrn *von Guilleaume* zu Bonn befindliches Manuskript, das den Stammbaum und die Geschichte der Réfugié-Familie von Guilleaume betrifft.

Königsberg i. Pr. Dr. Gustav Sommerfeldt.

Pietro Vettori über die Erzherzogin Magdalena von Österreich. Eben hatte der hl. Karl Borromeo Anfangs November 1565 sein erstes Provinzialkonzil abgeschlossen, als der Wille des Papstes Pius IV ihm eine Sendung nach Deutschland auftrug. Zwei Töchter des Kaisers Ferdinand I, Barbara und Johanna, wurden nämlich als Bräute des Herzogs Alfons von Ferrara und des Großherzogs von Toscana Francesco de' Medici erwartet. Borromeo sollte sich nun nach Trient begeben, dort als päpstlicher Legat die beiden Erzherzoginnen begrüßen und Johanna nach Florenz begleiten[1]). Noch ein drittes italienisches Fürstenhaus hatte die Ehre mit dem Kaiserhaus verschwägert zu sein, Herzog Wilhelm von Mantua war seit 1561 mit Erzherzogin Eleonore vermählt.

Der Sitte der Zeit gemäß mußten solche hohen fürstlichen Hochzeiten auch durch die rednerischen Künste eines Humanisten verherrlicht werden; in Florenz war es diesmal der berühmteste unter seinen Zunftgenossen, der gefeierte *Pietro Vettori*, dem diese Ehre zufiel. In der Sammlung von Pier Vettoris Reden und Briefen kann man den Liber de laudibus Joannae Austriacae, natae reginae Ungariae et Boemiae noch heute lesen[2]) und Betrachtungen anstellen über den Gegensatz zwischen den Glück-

[1]) *Ch. Sylvain,* Hist. de S. Charles Bor. I. Lille 1884, 289, 301.

[2]) *Petri Victorii* epistolarum libri X orationes XIV et liber de laudibus Joannae Austriacae. Florentiae apud Junctas CIↃ IↃ LXXXVI p. 67—72. Die Rede auf Johanna trägt kein genaueres Datum, aber nicht weit vom Anfang heißt es, Kaiser Maximilian II (1564—1576) habe vor Kurzem jene Würde erlangt: qui non multum antea summam illam potestatem legibus nactus. Gegen Ende seiner Leichenrede auf Max II (p. 66) sagt Vettori: illo ipso tempore, *quo primum*

wünschen und Voraussagungen des Redekünstlers und der rauhen Wirklichkeit, denn die Ehe war eine sehr unglückliche[1]).

Seit für Johannas ältere Schwester Magdalena, die Begründerin des Damenstiftes zu Hall in Tirol, durch päpstliche Entschließung vom 23. August 1905 der Seligsprechungsprozeß eingeleitet ist, verdient eine Stelle in Vettoris Schrift eine besondere Beachtung, weil er darin noch zu Lebzeiten der Erzherzogin Magdalena († 1590) den Ruf der Heiligkeit bezeugt, den sie in ganz Deutschland genieße.

Der Zusammenhang der Stelle ist folgender: Vettori hat die jugendliche Johanna wegen ihrer Frömmigkeit belobt, die als Erbteil der Familie Habsburg gelten müsse. Indem dann Vettori den hl. Leopold den Babenberger ohne weiteres zu den Habsburgern rechnet, betont er es noch besonders, daß ein Mitglied der Familie Habsburg als Heiliger verehrt werde, es sei das Leopold von Österreich, der von Innocentius VIII heiliggesprochen wurde. Und Leopold stehe in dieser Beziehung nicht als vereinsamte Größe in seiner Familie da. „Es weilt noch unter den Lebenden in diesem durch und durch religiösen Herrscherhause die Königin Magdalena, eine Frau von ganz abgeklärtem Wesen, eine von den Töchtern Ferdinands I, die Schwester unserer ausgezeichneten jungen Fürstin hier, von der man mit Grund hoffen kann, sie werde einst derselben himmlischen Ehrung teilhaft werden; ganz Deutschland ist wenigstens dieser Ansicht. Sie lebt im Mund aller Völker, die voll von Bewunderung sind für ihre ausgezeichnete Tugend, und sie fast verehren. Man spricht von ihr als einer Heiligen, die der himmlischen und ewigen Wohnungen würdiger sei, als des Aufenthalts im Irdischen und Sterblichen. Sie selbst wohnt mit Herz und Sinn schon längst nicht mehr hier unten und hat sich ganz der Betrachtung des Himmels und der göttlichen Dinge zugewandt. Schon vor Jahren hätte sie dieses ihr Wollen und Streben schon deutlicher auch nach außen hervortreten lassen, wenn nicht der Befehl ihres Vaters und die Liebe zu den jüngern Geschwistern, die nach dem Tod der Mutter ihrer Leitung bedurften, wenn nicht die Frömmigkeit selbst sie gehindert hätte sich ganz der Frömmigkeit und der Religion zu widmen“[2]).

Joanna, Regina nata, ad nos pervenit, clarissimumque hoc lumen terris nostris eluxit, plenum copiosumque librum de laudibus ipsius scripsi.

[1]) *Alfred v. Reumont*, Geschichte Toscanas 1. Gotha 1876. 245, 314 f.

[2]) . . . is enim fuit Leopoldus Austriae dux, ab Innocentio VIII Pont. Max. custodito vetere instituto ac more (qui mos tunc ob antiquam innocentiam integritatemque eius aetatis [so: die Heiligsprechung

In den bekannteren Lebensbeschreibungen der Königin Magdalena[1]) wird Vettoris Rede nicht erwähnt; Grund genug, um hier darauf hinzuweisen. Mögen die gedrechselten Redensarten des Humanisten von damals uns heute ziemlich kalt lassen, so ist seine Rede doch beachtenswert als Zeugnis für den weit ausgebreiteten Ruf der Heiligkeit, in dem schon damals die kaiserliche Fürstentochter stand.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Eine Bitte. Manche unserer Leser dürften **Briefe des † P. Michael S. J.** oder andere Schriftstücke besitzen, die für die Abfassung einer Biographie des Verstorbenen dienlich sein könnten. Wir ersuchen recht sehr um gütige Zusendung solcher Aufzeichnungen an H. Hofrat Ludwig Freiherr v. Pastor, k. k. Univ.-Prof. in Innsbruck (Rudolfstraße 4).

Leopolds erfolgte 1485!] saepius frequentabatur) atque omni pómpa cerimoniarum, praeclaro eo nomine donatus: eo honore affectus est, quo nullum maiorem, qui mortales nati sunt, consequi, post mortem etiam, possunt. Sed vivit adhuc in hac religionis plena domo, regina Magdalena, moderatissima mulier, una Ferdinandi filiarum, huiusque nostrae praestantissimae adolescentis soror, quam sperare non sine causa licet eosdem divinos honores aliquando consecuturam: cuncta certe Germania huius animi, ac iudicii est; ferturque per ora omnium populorum admirantium vehementer singularem probitatem ipsius, iam iamque venerantium, sermo de ipsa, ut de sanctissima femina, et quae caelesti potius aeternoque domicilio, quam his terrenis mortalibusque sedibus digna sit; ipsa certe iam pridem animum mentemque suam hinc abduxit, ad caelumque ac divinas res contemplandas totam convertit; cuius suae voluntatis studiique certiora olim signa dedisset, nisi imperium patris, amorque erga minores sorores, quae praesidio eius, cum matre orbatae forent, egebant; ac pietas denique ne totam se pietati religionique traderet; plenitusque se mundo abdicaret, prohibuisset. A. a. O. p. 69 f.

[1]) *Anton Passy*, Ferdinand I gottgeweihte Töchter u. Enkelinnen, Innsbruck 1833; *Ludwig Rapp*, Königin Magdalena von Österreich, Stifterin des königlichen Stiftes zu Hall in Tirol, Brixen 1899 (erste Auflage 1858); *Josef Engel*, Ein Edelreis am Stammbaum der Habsburger in Sturmeszeit, Wien o. J. [1896].

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Register

zum Jahrgange 1917 (Band XLI)

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitrag ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als (Literatur-)Übers(icht) oder als Rez(ension), als kürzere Anz(eige), Anal(ektenbeitrag) oder als Kl(eine) Mitt(eilung) bezeichnet. Autorennamen sind *kursiv* gedruckt. Die besprochenen Bücher sind sowohl unter dem Schlagworte des Inhaltes als unter dem Namen des Verfassers und des Rezensenten zu finden. Von mehreren Namen nach einem Buchtitel bezeichnen die ersten den (die) Verfasser, der letzte den Rezensenten.

Druckfehler-Berichtigung

Im „Inhaltsverzeichnis" S. V, 8. Zeile von unten ist anstatt *Hermann Mayer* zu lesen: *H. Mager*.

S. 522, 2. Zeile von unten soll es anstatt „manchmal" heißen: mehrmal.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“

Nr. 150 **1917.** Innsbruck, 1. Jänner

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 1. Oktober 1916:

Abhandlungen, Alttestamentliche. Hsg. von Prof. Dr. *J. Nikel.* VI. B. 1. H.: Dr. *Friedr. Nötscher.* Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten. Ein Beitrag zur alttest. Theologie. (VI, 122 S.) Münster i. W. 1915, Aschendorff. M 3.40.

Abhandlungen, Neutestamentliche. Hsg. von Prof. Dr. *M. Meinertz.* V. B. 4.—5. H.: Dr. *Karl Weiß,* Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi. (XII, 233 S.) Münster i. W. 1916, Aschendorff. M 6.20.

Acker, Hermann, Was soll ich lesen? Literarischer Ratgeber. 3. Aufl. I. Band: Schöne Literatur, Kunst, Musik. Trier 1917, Paulinus-Druckerei (136 S.) gr. 8° M 2.—.

— — Religion und Leben. Kurzer literarischer Ratgeber für die gebildete Jugend. Auf Veranlassung u. unter Mitwirkung kath. Religionslehrer herausg. 2. Aufl. Ebda. (54 S.) M 0.10.

Archiv für Praesides. Klerus-Zeitschrift für soziale Arbeit. Hsg. unter Mitwirkung mehrerer Präsides von der Zentralstelle des Kath. Volksbundes für Österr. Beilage: Ratgeber für die Vereinsbühne. 6. Jhg. 1916. Jährl. 8 Hefte. Wien I, Predigerg. 5, Zentralstelle des Kath. Volksb. K 4.—

Aus allen Zonen. Bilder aus den Missionen der Franziskaner in Vergangenheit u. Gegenwart. Trier, Paulinus-Druckerei. 20. Bändchen: *Wilke Leon O. F. M.,* Im Reiche des Negus vor 200 Jahren. (138. S.) 8°. — 21. Bändchen: *Schlager Patricius O. F. M.,* Briefe aus Indien. (150 S.) à 50 Pf, geb. 80 Pf.

Austria Nova. Wege in Österreichs Zukunft. Hsg. von der Red. der Monatsschrift f. Politik u. Kultur „Das Neue Österreich“. Wien 1916, W. Braumüller. (XI, 318 S.) Lex. K 12.—.

Baeumker, Clem. s. Beiträge.

Ballmann, P. Willibrord O. S. B., In neuer Kraft. Ein Wort für den altkirchlichen Choral. (96 S.) Trier 1916, Paulinus-Druck. M 1.50.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit Dr. Georg Graf *v. Hertling,* Franz *Ehrle S. J.,* Matthias *Baumgartner* und Martin *Grabmann* herausgeg. von Clemens *Baeumker.* Münster i. W. Aschendorff.

---

*) **Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.***



Bd. XVIII Heft 1: Dr. *Karl Michel S. V. D.*, Der Liber de consonancia nature et gracie des Raphael von Pornaxio. (XI, 62 p.) 1915. M 2.40. — Band XIX Heft 1: Dr. *Wilhelm Müller*, Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin. 1916. (XI, 98 S.) M 3.50; Heft 2: Dr. *Johannes Hessen*. Die Begründung der Erkenntnis nach dem h. Augustinus. 1916. (XII, 118 S.) M 4.20; Heft 3: *Clemens Baeumker*, Alfarabi, Über den Ursprung der Wissenschaften. (De ortu scientiarum). 1916. (30 S.) M 1.20.

Benedikt, Des heiligen, Regel. Übersetzt von P. *Pius Bihlmeyer O. S. B.*, Mönch der Erzabtei Beuron. (VII, 144 S.) Kunstverlag Beuron 1916. Geb. M 1.25; in feiner Ausstattung M 2.50.

Benziger's Marienkalender für das Jahr 1917. 25. Jahrgang. Einsiedeln, Benziger. 60 Pf; 75 Cts.

Beraza, Blasius S. J., Tractatus de Gratia Christi. (Cursus Theologicus Oniensis). Bilbao, apud Elexpuru Hermanos. (XXIV, 896 S.) gr. 8°.

Berger, Dr. Richard, Fraktionsspaltung und Parteikrisis in der deutschen Sozialdemokratie. Tatsachen u. Tendenzen. (104 S.) (M.-Gladbach 1916, Volksvereins-Verlag. M 1.40.

Beringer, Franz, Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch. Vierzehnte, vom hl. Offizium gutgeheißene Auflage, nach den neuesten Entscheidungen u. Bewilligungen bearbeitet von *Josef Hilgers S. J.* 2. Band. (XXII, 567 S.) Paderborn 1916, Schöningh. M 6.80.

Bihlmeyer, Pius, s. Benedikt.

Blätter, Christlich-pädagogische. Herausg. vom Wiener Katechetenverein. Wien, H. Kirsch. Jährlich 12 Hefte. 39. Jhg. 1916. K 4.—.

Blätter, Katechetische. Herausg. von Dr. *Jos. Göttler* und *Heinr. Stieglitz.* Kempten, Kösel. 41. Jhg. 1916. M 4.—

Bonifatius-Kalender für das Jahr 1917. VIII. Jahrgang. Prag II, „Bonifatia". 80 Heller.

Buchberger, s. Jugendfürsorge.

Die Burg. Illustrierte Zeitschrift für die studierende Jugend. Hsg. v. Prof. *J. Sartorius* u. Prof. *K. Faustmann.* 5. Jhg. 1916/17. Trier, Paulinus-Druckerei. Erscheint wöchentlich. Viertelj. M 1.20

Christkinds-Kalender für die Kleinen. 15. Jahrg. (96 S.) 16° illustr. Einsiedeln, Benziger u. Co. M 0.35.

Cladder, J. S. J. und **Haggeney**, Karl S. J., In der Schule des Evangeliums. Betrachtungen für Priester. 4. Bändchen: Die Scheidung zwischen Volk und Jüngern. (X, 233 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 2.—; geb. M 2.80. — 5. Bändchen: Im Kreise der Jünger. (VIII, 250 S.).

Domanig, M., Heilandsworte. Gesammelt aus den Evangelien. Innsbruck [1916] „Tyrolia". (VII, 183 S.) kl. 8° Volksausg. K 1.60 (M 1.30), Lwbd. 3.40 (2.80), Ldrb. 6.— (5.—).

Ecker, Jak., s. Testament, Neues.

Edelweiß. Illustrierte Monatsschrift für Jünglinge und Burschen in

Stadt u. Land. Klagenfurt. St. Josef-Vereinshaus. Vom 13. Jhg 1917 ab jährl. K 2.—; 12 Exemplare K 20.—.

Editiones archivii . . . Pragensis, s. Podlaha.

Einsiedler-Kalender für das Jahr 1917. 77. Jhg. Einsiedeln, Verlag Benziger. 50 Pf, 65 Cts.

Forschungen u. Fragen, pädagogische. Herausgeg. von Dr. *Remigius Stölzle.* Paderborn 1916, F. Schöningh. 1. Heft: Dr. *Georg Greißl,* Otto Willmann als Pädagog und seine Entwicklung. Ein Beitrag zur Pädagogik des 19. Jhd. (XI, 243 S.) M 5.—. 2. Heft: Dr. *Joh. Müller,* Ignaz Heinrich von Wessenberg, ein christl. Pädagog. Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik im 19. Jhd. (X, 196 S.) 2 Bilder. M 5.—. 3. Heft: Dr. *M. H. Schnitzler,* Christian Gotthilf Salzmann als Moralpädagoge. (106 S.) M 2.20. 4. Heft: Dr. *Joseph Hauser,* Franz Joseph Müller (1779—1827), ein Volksschulpädagoge. Ein Beitrag zur Geschichte des Pestalozzianismus in Bayern. (X, 122 S.) M 3.—.

Führer des Volkes. 18. Heft: *Seb. Wieser,* P. Prokopius von Templin, ein deutscher Paulus im 17. Jhdt. (87 S.) M 1.20. — 20. H.: Dr. *Wilh. Schellberg,* Klemens Brentano. (179 S.) M 1.80. — M. Gladbach 1916. Volksvereinsverlag.

Gillmann, Dr. Fr., Die Notwendigkeit der Intention auf seiten des Spenders und des Empfängers der Sakramente nach der Anschauung der Frühscholastik. (76 S.) Mainz 1916, Kirchheim.

v. **Greiffenstein,** M., Kriegsbüchlein. Innsbruck, „Tyrolia" (91 S.) Kart. K 1.60.

Greißl, Georg, s. Forschungen und Fragen.

Haggeney, Karl S. J., Im Heerbann des Priesterkönigs. Betrachtungen zur Weckung des priesterlichen Geistes. 3. Teil: Meister und Jünger (Pfingstfestkreis). Zweite Hälfte. 12° (XIV, 620 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 4.60; Leinwb. M 5.50.

— — s. auch **Cladder-Haggeney.**

Haupt, Richard s. Studien Tübinger u. Zeitschrift der Ges. f. Schlsw.-Holst. Geschichte.

Hauser, Jos. s. Forschungen u. Fragen.

Heimatbilder aus Oberfranken. Volkskundliche Vierteljahresschrift. Herausgeber: *Freiherr von Guttenberg-Kolb-Wachter.* 4. Jhrg. 1916. München, Oldenbourg. M 6.—.

Heinz, Anton, Vom Verhältnis der kath. Kirche zur Heidenmission in der Gegenwart. (71 S.) München 1916, C. A. Seyfried. 1 Mark.

Herwegen, Ildefons, Abt von Maria-Laach, Das Kunstprinzip der Liturgie. (47 S.) Paderborn 1916, Junfermann. M 0.60.

Hessen, Joh. s. Beiträge.

Himmelbauer, Rom. s. Kalender f. d. kath. Klerus.

Hilgers, Jos. s. Beringer.

v. Hirscher, Dr. Joh. Bapt., Betrachtungen über die sonntäglichen Episteln des Kirchenjahres. In zeitgemäßer Neubearbeitung von Dr. *August Wibbelt.* (Sammlung älterer und neuerer Werke aus dem Gebiete der Aszese, Homiletik, Katechese in wohlfeilen Ausgaben. Band 5) (443 S.) Limburg 1916, Steffen. Brosch. M 3.50; geb. M 4.50.

Hopfner, Prof. Isidor, S. J., Sonntagsgedanken für das christliche Volk zur Kriegszeit. 1. Teil. Innsbruck [1916], „Tyrolia" (161 S.) kl. 8° Karton. K 1.80.

Jugendführung. Zeitschrift für Jünglingspädagogik u. Jugendpflege. Herausg. vom Generalsekretariat der kath. Jugendvereinigungen Deutschlands. Düsseldorf, Kommiss.-Verl. L. Schwann. 3. Jhg. 1916. M 5.—.

Jugendwacht. Zeitung für die kathol. Jugend Österreichs. Erscheint 2mal monatlich. Wien I, Stephanspl. 6. Jährl. K 2.40.

Die **Jugendfürsorge.** Herausgegeben von Dr. *Buchberger.* 1. (57 S.) Kempten u. M. 1916, Jos. Kösel. M 1.—.

Jugendpflege. Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen kathol. Jugend. Schriftleitung: Dr. *Ludwig Schiela.* 3. Jarhg. 1916/17. München. Pestalozzistraße 1 Leohaus. M 5.—.

Der **Jugendverein.** Ratgeber u. Verbandszeitschrift für die Vorstände u. Mitarbeiter in kath. Jünglingsvereinigungen. Hsg. vom Generalsekretariat der kath. Jünglingsvereinigungen Deutschl. 7. Jhg. 1916. Düsseldorf. Kommiss.-Verl. L. Schwann. M 2.50.

Kalender für den kath. Klerus Österreich-Ungarns 1917 (39. Jhg.) Red. von Roman G. *Himmelbauer.* Wien. Karl Fromme (294 S. u. sep. Beilage 64 S.) Geb. K 3.60 mit Postzusendung.

Keller, Dr. Franz. Die Ethik der Geschäftsreklame. (23 S.) M. Gladbach 1916, Volksvereins-Verlag. 50 Pf.

Korenec, P. Alex., S. Sedes Apostolica et disciplinae Graeco-Catholicorum agitur de Calendario. (26 p.) Sumptibus generalis Ucrainiensis culturalis senatus. Wien 1916. Druck v. Adolf Holzhausen.

Kortleitner, Franciscus X., Ord. Praem., Archaeologia biblica. Nova editio (XVIII, 824 p.) Oeniponte (Innsbruck) 1917, Wagner. K 28.—.

Kuhn, Dr. P. Albert, Prof. der Ästhetik u. Literatur, Die Kirche. Ihr Bau, ihre Ausstattung, ihre Restauration. Mit 144 Abbild. Einsiedeln 1916, Benziger u. Co. (140 S.)

Lehmkuhl, Augustin S. J., Der Christ im betrachtenden Gebet. Anleitung zur täglichen Betrachtung besonders für Priester und Ordensgenossenschaften. 1. Band: Advents- u. Weihnachtszeit, vom 1. Nov. bis 24. Januar (XII, 404 S.) M 3.20, geb. M 4.20. — 2. Band: Fasten- u. Osterzeit, von Septuagesima bis Dreifaltigkeitsfest. (X, 586 S.) M 4.60, geb. M 5.60. Freiburg u. Wien, 1916, Herder.

Leuchtturm für Studierende. Illustr. Halbmonatsschrift. Hsg. von Konviktsdirektor *Peter Anheier,* Trier. 10. Jhg. 1916/17. Trier, Paulinusdruckerei. Halbj. M 2.40.

Libri erectionum s. Podlaha.

Liese, Prof. Dr. Wilhelm, Caritativ-soziale Lebensbilder. (60 S.) gr. 8° M.-Gladbach 1916, Volksvereinsverlag. Geb. M 1.90.

Lindworsky, Johannes S. J., Das schlußfolgernde Denken. Experimentell-psychologische Untersuchungen (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. 2. Reihe: Forschungen 1. Heft.) Gr. 8° (XVI, 454 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 15.—, geb in Leinw. M 16.50.

Lipmann, Otto, Psychische Geschlechtsunterschiede. Ergebnisse der differentiellen Psychologie, statistisch bearbeitet. Zwei Teile (108, 172 S.) gr. 8°. Leipzig 1917, Joh. Ambros Barth.

Magazin für volkstümliche Apologetik. Monatsschrift für Verteidigung von Kirche und Glaube. Herausgegeben von *Ernst H. Kley.* XIV. Jhg. 1915 16. Mergentheim, Karl Ohlinge . M 4.—.

Maria Lourdes-Kalender 1917. München, Lucas-Verlag. 40 Pf.

Meinertz. Dr. Max, Die Gleichnisse Jesu. (Biblische Zeitfragen 8. Folge. Heft 3 4). (94 S.) Münster i. W. 1916, Aschendorff. M 1.—.

Meschler, Moritz S. J., Leitgedanken kath. Erziehung. 3. Auflage. (Gesammelte kleinere Schriften. 2. Heft.) 8° (VIII, 156 S.) Freiburg u. Wien, Herder. M 2.—, Pappb. M 2.40.

— — Zum Charakterbild Jesu. 3. Aufl. (Ges. kleinere Schriften, 1. H.) 8° (X, 114 S.) M 1.60, Ppb. M 2.—.

Meško, Dve Sliki. Izdala „Leonova Družba“ v Ljubljani. (103 S.) Laibach 1916, Katoliška Bukvarna.

Michel, Karl s. Beiträge.

Morgenrot. Jugendsang einer neuen Zeit. Dichtungen der kath. Jugend- und Erneuerungsbewegung Österreichs. (68 S.) Wien 1916, Karl Vogelsang-Verlag. K 1.50, geb. K 2.—.

Müller, Joh. s. Forschungen u. Fragen.

Müller, Wilh. s. Beiträge.

Nist, J., „Es blüht der Blumen Eine“, Marienpredigten. (168 S.) Limburg 1916, Steffen. Brosch. M 1.70, geb. M 2.50.

Nötscher, Friedr. s. Abhandlungen, Alttest.

Opeka, Dr. Michael, Rimski Verzi. (117 S.) Laibach 1916, Leonova Družba.

Paldele, Peter, „Gib uns heute unser tägliches Brot“. Gedanken über die Brotbitte in Krieg und Frieden. (150 S.) Innsbruck 1916, Tyrolia. Kart. K 1.80.

Der **Phönix.** Illustr. Zeitschrift für die studierende Jugend. Schriftleiter Dr. *J. Rademacher.* 6. Jhg. 1916. Wien V, Einsiedlerpl. 1. Ganzj. K 4.—.

Podlaha, Dr. Antonius, Editiones archivii et bibliothecae S. F. metropolitani capituli Pragensis. XIV. Tumbarius S. metropolitanae

ecclesiae Pragensis. (68 p.) Pragae 1916, Sumptibus S. F. metrop. cap. Pragensis. K 3.—.

— — Libri Erectionum archidioecesis Pragensis Saeculo XIV et XV. Liber VI. Fasciculus 3. (97—144 p.) Pragae 1916. Typis archiepiscopalis officinae typographicae. K 1.50.

Quellen u. Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland. Hsg. von *Paulus v. Loë O. P.* und *Bened. Maria Reichert.* 11. Heft: Das Beten der Mystikerinnen, dargest. nach den Chroniken der Dominikanerinnen-Klöster zu Adelhausen, Diessenhofen, Engeltal, Kirchberg, Oetenbach, Töß u. Unterlinden v. P. *Hier. Wilms O. P.* Leipzig 1916, O. Harrassowitz (XII, 179 S.) gr. 8° M 7.—.

Rathgeber, Alphons Maria, An den Gnadenquellen der Kirche. Ein Belehrungsbuch über die Sakramente für das christliche Haus. Mit 8 Illustrationen. (212 S.) Limburg 1916, Steffen. Brosch. M 3.—; geb. M 4.50.

— — Denke nach! Ein Tagbüchlein großer Gedanken. (154 S.) Limburg 1916, Steffen. Brosch. M 1.20; kart. M 1.50.

Reck, Dr. Franz Xaver, Das Missale als Betrachtungsbuch. Vorträge über die Meßformularien. 1. Band: Vom 1. Adventssonntag bis bis zum 7. Sonntag nach Ostern. 3. u. 4. verb. Auflage. gr. 8° (XII, 562 S.) Freiburg 1916, Herder. M 7.—; geb. in Kunstleder M 8.40.

Riesenhuber, P. Martin O. S. B., Die Abteikirche zu Seitenstetten in Niederösterreich 1116—1916. Jubiläumsschrift. Mit 66 Abbild. u. 13 Bauzeichnungen. (66 S.) Wien 1916, „Reichspost"-Verlag. K 3.20.

Rumer, Maria, Meinen Frieden gebe ich euch. Eine Kreuzwegbetrachtung für die Kriegszeit. (56 S.) Regensburg 1916, Fr. Pustet. M 0.30; geb. M 0.45.

Sakraments-Kalender für das Jahr 1917. Herausg. zum Besten der Sakramentskirche Berlin, Thorner Straße 64, von *Carl Hoheisel,* Pfarrer. 7. Jahrgang. Selbstverlag des Herausgebers. 50 Pf.

Sambeth, Heinr. s. Schofer u. Kieser.

Schellberg, Wilh. s. Führer des Volkes.

Schnitzler, M. H. s. Forschungen u. Fragen.

Schofer, Dr. Jos. u. **Kieser,** Dr. Alb., Die Kreuzesfahne im Völkerkrieg. 11. Bändchen: Rosenkranz und Weltkrieg. Predigten von Dr. *Heinr. Sambeth.* (VIII, 102 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 1.30; Pappb. M 1.80.

Schrörs, Dr. Heinrich, Das christliche Gewissen im Weltkriege. Zur Beleuchtung des Buches „L'Allemagne et les Alliés devant la Conscience chrétienne". 8° (XVI, 264 S.) Freiburg i. Br. 1916 Herder. M 3.40; Pappb. M 4.—.

Slavić, Dr. Matth., Sonn- und Festtagsevangelien mit erklärenden Zusprüchen. Unseren tapferen Soldaten gewidmet. (128 S.) Marburg, St. Cyrillus-Buchdr. 30 Heller.

Staatsbürger-Bibliothek. H. 72: Dr. *Clem. Wagner*, Persien. (52 S.) M. Gladbach 1916, Volksvereins-Verlag.

Steigenberger, Msgr. Max, Kanzelvorträge. I. Band: Predigten auf die Feste des Herrn. Herausg. von den Benediktiner-Missionären in St. Ottilien. (VI, 208 S.) Missionsverlag St. Ottilien, 1916.

Stern, William, Die Intelligenzprüfung an Kindern und Jugendlichen. Methoden, Ergebnisse, Ausblicke. Zweite Aufl., erweitert um: Fortschritte auf dem Gebiete der Intelligenzprüfung 1912—1915. Leipzig 1916, Joh. Ambr. Barth. (170 S.) gr. 8° M 5.50.

Steuer, A., Der Pharisäer. 50 ausgewählte Aphorismen aus Hirscher's „Selbsttäuschungen". (68 S.) Limburg 1916, Steffen. 55 Pf, geb. 85 Pf.

Störmann, Dr. Anton, Die städtischen Gravamina gegen den Klerus am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Heft 24—26). (XXII, 324 S.) Münster i. W. 1916, Aschendorff. M 8.80.

Studien, Tübinger, für schwäbische und deutsche Rechtsgeschichte. Herausgegeben von *F. Thudichum*. 3. Band 2. Heft: Dr. *Rich. Haupt*, Nachrichten über Wizelin, den Apostel der Wagern und seine Kirchenbauten im Lehrgedicht eines unbenannten Zeitgenossen und in einem Briefe Sidos, Propstes von Neumünster, bearbeitet, verdeutscht und erläutert. (VIII, 85 S.) Tübingen 1913. H. Laupp. M 2.40 (jetzt M 0.90).

Studien u. Texte, Reformationsgeschichtl. H. 24 26 s. Störmann.

Šanda, Dr. A., Synopsis theologiae dogmaticae specialis. Vol. I: De deo uno, de deo trino, de deo creante, de gratia habituali, de virtutibus infusis, de gratia actuali. (XXIV, 384 p.) Friburgi 1916, Herder. M 5.60.

Škrabec, P. Stanislav, Jezikoslovni spisi. I. Zvezek. 1. Snopič. (80 S,) Izdala „Leonova družba". Laibach 1916, katoliška Tiskarna.

Testament Neues. (Taschenausgabe C) Die apostolischen Briefe u. die geheime Offenbarung. Übersetzt und kurz erklärt nach Dr. *Jakob Ecker*. (294 S. u. 2 Karten) Kart. 60 Pf; geb. M 1.50.

— — (Taschenausgabe D) Die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die apostolischen Briefe und die geheime Offenbarung übers. usw. wie oben. (677 S. und 2 Karten) In biegsamen Leinen M 1.20; in Leinen geb. M 2.50. Trier 1916, Mosella-Verlag.

Thalhofer, Dr. Franz Xaver, Bilder zur Kirchengeschichte. Herausgegeben von —. Erster Teil: Christliches Altertum. 20 Bilder (28 × 38 cm) in Mappe samt erklärendem Text (26 S.) M 6.—. München 1916, Verlag „Glaube und Kunst".

Ušeničnik, Aleš, Knjiga o življenju. (188 S.) Laibach 1916, „Leonova Družba".

Wagener, Clemens s. Staatsbürger-Bibliothek.

Waitz, Dr. Sigmund, Weihbischof und Generalvikar, Feldkurat Josef Gorbach, gestorben am 21. Okt. 1915. Ein Bild seines Strebens u. Schaffens in Kriegstagen, nach seinen Briefen und anderen

Mitteilungen zusammengestellt. Innsbruck, „Tyrolia". (232 S.) Kart. K 3.— (M 2.50).

Walter, Dr. Franz, Univ.-Prof., München, Die Wiedergeburt der deutschen Familie nach dem Weltkrieg. Innsbruck, „Tyrolia" (131 S.) Geb. K 3.— (M 2.50).

Wehrmeister, P. Cyrillus O. S. B., Die Sterne des Glücks. Worte ans Menschenherz. (94 S.) St. Ottilien 1916, Missionsverlag.

Weiß, Dr. Karl s. Abhandlungen, Neutestamentliche.

Weule, Dr. Karl, Der Krieg in den Tiefen der Menschheit. Stuttgart 1916, Kosmos. (156 S.) M 2.—

Wiesebach, Wilhelm, Gestalten. Erzählungen. 3. Aufl. Trier. Paulinus-Druckerei. (118 S.) kl. 8° M 1.20, geb. M 1.60.

— — Theo. Eine Erzählung. 3. Aufl. Ebda. (191 S.) kl. 8° M 1.80. geb. M 2.25.

Wieser, Sebastian s. Führer des Volkes.

Wilms, Hieron. s. Quellen und Forschungen.

Zahn, Dr. Joseph. Das Jenseits. (VI, 432 S.) Paderborn 1916, Schöningh, M 5.—.

Zeitfragen, Biblische s. Meinertz.

Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte. Nachrichten über Wizelin, neue Folge. Sido, die Prager Handschrift und Zugehöriges von Dr. *Rich. Haupt*, Verb. Sonderdruck. Preetz 1916, J. M. Hansen. (46 S.) M 0.75. — Hierzu ein Bilderheft: Altwagrische Baukunst. Ebda. M 1.50.

Zürcher, P. Ambros O. S. B., Gelobt und angebetet. Ein Kommunionbüchlein für die kath, Jugend. (465 S.) Einsiedeln, Benziger, M 1.50 und höher.

Literarischer Anzeiger der ‚Zeitschrift für kath. Theologie'

Nr. 151 **1917.** Innsbruck, 15. März

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 1. Jänner 1917:

Albers, Dr. Bruno O. S. B., Der Geist des hl. Benediktus in seinem Wesen und seinen Grundzügen. (VIII, 112 S.) 32° Freiburg i. Br. 1917, Herder. 90 Pf., Ppb. M 1.20.

Asche, Dr. Carl, Von der dänischen Universität Kopenhagen. (62 S.) 32° M. Gladbach 1916, Sekretariat sozialer Studentenarbeit. 40 Pf.

Bardo, Br., Deutsche Gebete. Wie unsere Vorfahren Gott suchten. Ausgewählt u. herausgeg. von —. 5.—6. Tausend. (XIV, 230 S.) 12° Freiburg 1916, Herder. Kartoniert M 1.50.

Bernreiter, Rudolf, Blühende Opfer. Bilder aus der Front. Innsbruck 1916, Tyrolia, 158 S. Kart. K 2.50 (M 2.—).

Betzinger, B. A., Heliand. Lesungen vom Treuebund Gottes. In Übertragung aus dem alten deutschen Heilandsliede zusammengestellt und erläutert. (123 S.) kl. 8° M. Gladbach, Volksvereinsverlag Geb. M 1.20 und höher.

Blätter, Christlich-pädagogische. Herausg. vom Wiener Katechetenverein. Wien, H. Kirsch. 40. Jhg. 1917. K 4.—.

Blätter, Katechetische. Hsg. von Univers.-Prof. Dr. *Jos. Göttler* u. *Heinr. Stieglitz.* 43. Jhg. 1917. M 5.—.

Bruder Willram, Der heilige Kampf. Neue Kriegslieder. Innsbruck, Tyrolia. 175 S. Geb. K 3.50 (M 3.—).

Die Burg. Illustrierte Zeitschrift für die studierende Jugend. 5. Jhg. 1916/17. Trier, Paulinus-Druckerei. Viertelj. M 1.20

Caritas, Die Leistungen der kath. — im Kriege in Wien u. Nieder-Österreich. Zusammengestellt vom Kath. Wohltätigkeitsverband für Niederösterreich. Wien 1916, „Caritashaus" (IX. Bez., Währingergürtel 104). 24 S. (wird gegen ein Almosen abgegeben).

Edelweiß. Illustrierte Monatsschrift für Jünglinge und Burschen in Stadt u. Land. Klagenfurt, St. Josef-Vereinshaus. 13. Jhg. 1917 K 2.— ; 12 Exemplare K 20.—.

Editiones archivii . . . Pragensis s. Podlaha.

Ehe und Volksvermehrung s. Mausbach, Sticker.

Epistolae encyclicae s. Rundschreiben.

Fonck, Dr. phil. et theol., Leopold S. J., Rektor des päpstlichen Bibelinstitutes in Rom, Wissenschaftliches Arbeiten. Beiträge zur Methodik und Praxis des akademischen Studiums. 2., verb. Aufl.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*



(4.—6. Tausend) Innsbruck 1916, Feliz. Rauch. XII + 396 S. gr. 8° K 4.70.

Forschungen u. Fragen, Pädagogische. Herausgeg. von Dr. *Remigius Stölzle.* Paderborn, F. Schöningh. 5. Heft: Dr. *Emil Kämpfe,* Der Streit um die Schulaufsicht vor 100 Jahren (1916) IX, 54 S. M 2.—. — 6. Heft: Dr. *Hans Renker,* Ahasver Fritsch, ein pietistischer Pädagog vor Francke u. ein Vorläufer Franckes. (1917) XI, 105 S. M 3.40. — 7. Heft: Dr. *Wilhelm Timmen,* Deutsche Sozialpädagogen der Gegenwart. (1917) X, 124 S. M 3.80.

Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte. Hsg. von Dr. *A. Ehrhard* u. Dr. *J. P. Kirsch.* XIII. Band, 3. u. 4. Heft: *Rüting, W.,* Untersuchungen über Augustins Quaestiones und Locutiones in Heptateuchum. (X, 390 S.) Paderborn 1916, F. Schöningh. M 15.—.

Fröbes, Joseph S. J., Lehrbuch der experimentellen Psychologie. Erster Band, zweite Abteilung. Mit 34 Textfiguren. (XXVIII, 199—606 S.) Freiburg 1917, Herder. M 8.60.

Gebete, Deutsche s. Bardo.

Göller, Emil s. Repertorium Germanicum.

Görres-Gesellschaft. 2. Vereinsschrift 1916. *Kampers, Franz,* Das Lichtland der Seelen und der heilige Gral. (123 S.) Köln 1916, J. P. Bachem. M 1.80.

Gutberlet, Dr. Konstantin, Die Gottesmutter. 8° (IV, 124 S.) Regensburg 1917, G. J. Manz. Broschiert M 2.80.

Harasser, Georg S. J. s. Sinthern.

Hartmann, Ph., Repertorium Rituum. Übersichtliche Zusammenstellung der wichtigsten Ritualvorschriften für die priesterlichen Funktionen. 13., verb. Auflage. (XVI, 850 S.) Paderborn 1916, Schöningh. M 12.—.

Hättenschwiller, Josef S. J., Die Liebe des Herzens Jesu. 33 kurze Herz-Jesu-Predigten. 2. vermehrte Auflage. Innsbruck 1915, Felizian Rauch. (194 S.) K 2.—.

Heliand, Monatsschrift zur Pflege religiösen Lebens f. gebildete Katholiken. Breslau, Aderholz. 7. Jhg. M 4.50.

Horae diurnae Breviarii Romani ex decreto Sc. Concilii Trid. restituti, S. Pii V Pont. Max. iussu editi aliorumque Pontificum cura recogniti, Pii Papae X auctoritate reformati. Editio prima iuxta typicam amplificata. Ratisbonae et Romae 1917 Frider. Pustet. (Insgesamt 1148 S. + 76 S. Einlagen) 48° Brosch. M 4.50; Lwbd. mit Rotschn. M 7.—, Goldschn. M 7.50, Ldb. M 8.— u. höher.

Huber, Johanna s. Zeitfragen, Religionspädagogische.

Jugendführung. Zeitschrift für Jünglingspädagogik u. Jugendpflege. Herausg. vom Generalsekretariat der kath. Jugendvereinigungen Deutschlands. Düsseldorf. 4. Jhg. 1917. M 5.—.

Jugendpflege. Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen kathol. Jugend. Schriftleiter Dr. *Ludwig Schiela.* München, Leohaus. 4. Jahrg. 1916/17. M 5.—.

Jugendwacht. Zeitung für die kathol. Jugend Österreichs. Erscheint 2mal monatlich. Wien I, Stephanspl. 6. Jährl. K 2.40.

Kampers, Franz s. Görres-Gesellschaft.

Kämpfe, Emil s. Forschungen u. Fragen, Pädagogische.

Keppler, Dr. Paul Wilhelm, Die Adventsperikopen, exegetisch-homiletisch erklärt. 5. u. 6. Auflage. (IV, 168 S.) Freiburg i. Br. 1916, Herder. M 2.20; Pappb. M 3.–.

Koch, Gaudentius, Kapuziner, Gottes Schlachtfeld. Ein Jahrgang Fünfminutenpredigten aus der Kriegszeit. (138 S.) Freiburg i. Br. 1917, Herder. M 2.—.

Kralik, Dr. Richard v., Vom Weltkrieg zum Weltbund. Abhandlungen, Aufsätze, Gedanken, Stimmungen. Innsbruck 1916, Tyrolia. (451 S.) K 5.—.

Krebs, Dr. Engelbert, Die Behandlung der Kriegsgefangenen in Deutschland. Dargestellt auf Grund amtlichen Materials. (XIV, 237 S.) Freiburg i. Br. 1917, Herder. M 3.—.

Kunst, Die christliche. München, Gesellsch. f. christl. Kunst. 13. Jhg. 1916/17. Halbj. M 6.—.

Kursus, Missionswissenschaftlicher, in Köln für den deutschen Klerus vom 5. bis 7. September 1916. Veranstaltet vom internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen. Vorträge und Referate nebst Bericht, herausgeg. von Universitäts-Professor Dr. *J. Schmidlin.* (XIV, 232 S.) gr. 8° Münster i. W. 1916, Aschendorff. M 4.70; geb. M 5.50.

Lehmkuhl, Augustin S. J., Der Christ im betrachtenden Gebet. Anleitung zur täglichen Betrachtung besonders für Priester und Ordensgenossenschaften. 3. Band: Pfingstkreis des Kirchenjahres. Erste Hälfte. Von Dreifaltigkeit bis 31. Juli. (VIII, 338 S.) M 3.30, geb. M 4.30. — 4. Band (Schluß): Pfingstkreis des Kirchenjahres. Zweite Hälfte. August bis Oktober. (VII, 504 S.) M 4.40, geb. M 5.40. Freiburg i. Br. 1916, Herder.

Leuchtturm für Studierende. Illustr. Halbmonatsschrift. Trier, Paulinusdruckerei. 10. Jhg. 1916/17. M 4.80.

Libri erectionum s. Podlaha.

Maria Laach s. Pax.

Marić, Joseph. Das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches Postulat. Ein Beitrag zur Frage über das menschliche Wissen Christi. (IV, 80 S.) Agram 1916, L. Hartmann. K 3.—.

Mausbach, Dr. Jos., Ehe und Kindersegen vom Standpunkt der christlichen Sittenlehre. (Ehe und Volksvermehrung 1) (61 S.) M. Gladbach 1916, Volksvereins-Verlag. M 1.20.

Meschler, Moritz S. J., Gesammelte kleinere Schriften, 6. Heft: Aszese und Mystik. (XII, 196 S.) M 2.40, Pappb. M 2.80. 7. (Schluß-) Heft: Apostolat. Mit Bild und Lebensabriß des Verfassers. (X, 136 S.) M 1.80, Pappb. M 2.20. Freiburg 1917, Herder.

Mohr, Heinrich, Die Stimme der Heimat (Feldpredigten) Nr. 51—100 in Mappe. Freiburg, Herder, M 1.20.

Navrátil, Bohumil, Jesuité Olomoučtí za protireformace. Akty a listiny z let 1558—1619. I. 1558—1590 (LXXII + 593 S.) gr. 8°. Brünn 1916, im Verlag des mährischen Landesausschusses.

Ortner, Matthias, Tiroler Helden ohne Namen. Innsbruck 1917, Tyrolia. (250 S.) K 2.50.

Pax. Den Akademikern im Felde entboten von der Abtei Maria Laach.

Herausgegeben durch das Sekretariat sozialer Studentenarbeit. Mit 2 Kupfern. Neuntes u. zehntes Tausend. (76 S.) M. Gladbach 1917, Volksvereins-Verlag. M 1.20.

Pesch, Christian. Die heiligen Schutzengel. Ein Büchlein zur Belehrung und Erbauung. (XII, 396 S.) Freiburg 1917, Herder. M 3.20, Pappb. M 4.—.

Der **Phönix.** Illustr. Zeitschrift für die studierende Jugend. Schriftleitung: Wien XVIII, Michaelerstr. 8 (Dr. *J. Rademacher*) und Innsbruck (Dr. *K. Krauß*), Frau-Hittstr. 6. Erscheint während des Krieges monatlich. K 4.—.

Der **Pionier.** Beiblatt der Zeitschr. „Die christl. Kunst" München. 9. Jhg. M 3.—.

Pius X s. Rundschreiben.

Podlaha, Dr. Antonius, Editiones Archivii et Bibliothecae S. F. metropolitani capituli Pragensis. XV. Supplementum primum. (48 p.) Pragae 1916, Sumptibus S. F. metrop. capituli Pragensis.

— — Libri erectionum archidioecesis Pragensis Saeculo XIV et XV. Liber VI. Fasciculus 4. (p. 145—192) Pragae 1916, Sumptibus propriis. Typis archiepiscop. officinae typographicae.

Przywara, Erich S. J., Eucharistie und Arbeit. (VIII, 50 S.) Freiburg 1917, Herder. 80 Pf.

Quellensammlung zur kirchl. Rechtsgeschichte u. z. Kirchenrecht. Herausgegeben von Dr. *Eduard Eichmann.* III. Der Papst und die Römische Kurie. I. Wahl, Ordination u. Krönung des Papstes. Herausgegeben von Dr. iur. *Godehard Josef Ebers,* Universitätsprof. in Münster i. W. (IV, 216 S.) Paderborn, Schöningh. M 6.—.

Rainer, Reichard, Kindersegen Gottessegen! Ein Spiegel für Braut- und Eheleute. (78 S.) Prag 1917, Bonifatia. 50 h.

Reimmichl [Seb. Rieger], Auf unseren ewigen Bergen. Eine Geschichte aus dem großen Krieg. 1.—10. Tausend. Innsbruck, Tyrolia. (292 S.) Geb. K 3.— (M 2.50).

Renker, Hans s. Forschungen u. Fragen, Pädagogische.

Repertorium Germanicum. Verzeichnis der in den päpstl. Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation. Herausgegeben vom königlich Preussischen Historischen Institut in Rom. 1. Band: Dr. *Emil Göller,* Zeit Clemens' VII 1378—1394. (XVI, 172 u. 250 S.) M 18.—. Berlin 1916, Weidmann.

Rieder, Dr. Karl, Aus der Heimat des Friedens. Dorfpredigten. (XIV, 290 S.) Freiburg u. Wien 1917, Herder. M 3.20; in Pappband M 4.—.

Rieger Seb. s. Reimmichl.

Rundschreiben Unseres Hlgst. Vaters Pius X. Autorisierte Ausgabe. Lateinischer und deutscher Text. Zweite (Schluß-) Sammlung. Mit Namen- u. Sachregister zu beiden Sammlungen. Sanctissimi Domini Nostri Pii divina providentia papae X epistolae encyclicae. Series secunda (ultima) (XXXIV, 450 S.) Freiburg i. Br., Herder. M 9.—; geb. M 10.50.

Rüting, W. s. Forschungen zur christl. Liter.- u. Dogmengesch.

Scheiwiler, Dr. A., Wege zum Frieden. Schriften für das kath. Volk. Einsiedeln, Benziger. Jedes Bändchen brosch. 50 Pf. 1. Freundliche Sterne im Arbeiterinnenleben. (80 S.). — 2. Ein schöner Beruf. Ratschläge für die Haushälterinnen der hochw. Geistlichkeit. (72 S.) — 3. Im Kampf um die Jugend. Den lieben Jünglingen zur Lehr u. Wehr. (102 S.). — 4. Der Sonntag und sein Segen. Ein Sonntagsbüchlein für unser Volk. (92 S.) — 5. Der glückliche Abstinent. Ein Büchlein für Jedermann. (85 S.). — 6. Die Presse, ihr Segen u. ihr Fluch. Ein Mahnwort in schwerer Zeit. (72 S.).

Schermann s. Studien zur Gesch. u. Kultur des Altert.

Schmidlin, Dr. J. s. Kursus.

Schrörs, Dr. Heinrich. Kriegsziele und Moral. (IV, 68 S.) gr. 8°. Freiburg 1917. Herder. M 1.20.

Seipel, Dr. Ignaz, Nation und Staat. (XX, 195 S.) Wien 1916. W. Braumüller. K 4.80.

Siebert, Dr. Hermann, Christenlehren. Dritter Teil: Kirchengeschichte und Kirchenjahr. (IV, 108 S.) Freiburg 1917. Herder. M 1.30.

Sinthern, Peter S. J. u. **Harasser**, Georg S. J., Im Dienste der Himmelskönigin. Vorträge für marianische Kongregationen. 2. Aufl. 1. Band. (XII, 302 S.) Freiburg i. Br., Herder. M 3.50, geb. M 4.50.

Stadtler, Dr. Eduard, Französisches Revolutionsideal und neudeutsche Staatsidee. Das deutsche Nationalbewußtsein und der Krieg. (67 S.) M. Gladbach 1917, Volksvereinsverlag. M 1.20.

Der Stern der Weisen. Eine Weihnachtsgabe für unsere Kommilitonen. Herausg. vom kath. Akademiker-Ausschuß München durch das Sekretariat sozialer Studentenarbeit zu M. Gladbach 1916, Volksvereins-Verlag. (62 S.) 12. Tausend. M 1.—.

Sticker, Dr. med., Geschlechtsleben und Fortpflanzung vom Standpunkt des Arztes. (64 S. Ehe u. Volksvermehrung 2) M. Gladbach 1916, Volksvereins-Verlag. M 1.20.

Stieglitz, Heinrich, Größeres Religionsbüchlein. Mit Bildern von *Aug. Pacher*. IX + 142 S. Kempten 1916, Kösel. Karton. M 2.—.

— — Zeit- und Lebensbilder aus der Kirchengeschichte für die Jugend. (57 S.) Ebda 1917. 60 Pf.

Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Im Auftrage und mit Unterstützung der Görresgesellschaft herausgegeben. 3. Ergänzungsband: *Theodor Schermann*, Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung. 3. Teil: Die kirchliche Überlieferung des zweiten Jahrhunderts. (VIII 575 750 S.) Paderborn 1916, Schöningh. M 8.40.

Swoboda, Prälat Dr. Heinrich, Die Seelsorge nach dem Kriege. (24 S.) Salzburg 1917, Anton Pustet 60 h (50 Pf.).

Tagesfragen, Apologetische s. Waninger.

Testament, Das Neue uns. Herrn Jesus Christus. Übersetzt von Dr. *Benedikt Weinhart*, mit Einführungen u. Anmerkungen versehen von Prof. Dr. *Simon Weber*. Briefe und geheime Offenbarung. Illustr. Taschen-Ausgabe (mit 16 Bildern nach Friedrich Overbeck, und 8 Ansichten). 3. Auflage. (343 S.) Freiburg i. Br. Herder. Leinw. M 2.20.

Timmen, Wilh. s. Forschungen u. Fragen, Pädagogische.

Urbach, Dr. Benno, Erkenntnistheoretischer Beweis für die Existenz Gottes. (131 S.) Wien 1916, Moritz Perles. K 5.—.

Waldner, P. Sebastian, Redemptorist, Priesterwalten im Weltkrieg. Allen Vaterlandsstreitern im Felde und daheim gewidmet. (160 S.) Prag 1916, Bonifatia-Verlag. 70 h.

Walter, Dr. Franz, Naturgemäßes Leben und die deutsche Kultur. 1.—2. Tausend. (194 S.) Innsbruck 1917, Tyrolia. K 3.50.

von Wallpach, Arthur, Wir brechen durch den Tod! Gedichte aus dem Felde. 2. u. 3. Aufl. Innsbruck 1916, Tyrolia. (108 S.) Kart. K 2.— (M 1.60).

Waninger, Dr. Karl, Der soziale Katholizismus in England. (Apologetische Tagesfragen Heft 14, hsg. vom Volksverein f. d. kath. Deutschland) M. Gladbach 1914, Volksvereins-Verlag. 139 S. 8°. M 1.85.

Wege zum Frieden s. Scheiwiler.

Weihnachtsgabe für uns. Kommilitonen s. Stern der Weisen.

Weiß, Dr. Karl, Nachklänge zur Alkoholfrage. Seinen Hörern in Liebe gewidmet. (67 S.) Graz u. Wien 1916, „Styria". K 1.40.

Die Weltmission der katholischen Kirche. Illustrierte Monatsblätter. Herausg. vom Verwaltungsrat des Franziskus Xaverius-Vereins in Aachen durch die Schriftleitung der „Katholischen Missionen". Ausgabe A: Vereinsausgabe. — Ausg. B: für die Katholiken in Deutschland, Schweiz, Luxemburg, Amerika. Verlag Herder. Jährl. M 2. — Ausg. C: zur Förderrng des kath. Missionswesens in Österreich. Verlag Herder. K 3.—.

Willems, Dr. C., Grundfragen der Philosophie und Pädagogik, für gebildete Kreise dargestellt. III. Band: Das sittliche Leben. (534 S.) Trier 1916, Paulinus-Druckerei. M 6.—; geb. M 7.—.

Willram, s. Bruder W.

Wohltätigkeitsverband f. Niederösterreich s. Caritas.

Zeitfragen, Religionspädagogische. Hsg. von Univ.-Prof. Dr. *J. Göttler.* Nr. 2: Die religiös-sittliche Unterweisung des Kleinkindes im Kindergarten und in der Familie. Von *Johanna Huber,* Hauptlehrerin in München. (VIII + 112 S. mit 5 farb. Bildern von *Phil. Schumacher*) Kempten [1917], Kösel. M 2.40, für Subskribenten M1. 60.

Zoepfl, Dr. Friedrich, Im Frühlicht. Ein Jahrgang Kinderpredigten. (202 S.) Paderborn 1916, Schöningh. M 2.—.

Literarischer Anzeiger der ‚Zeitschrift für kath. Theologie'

Nr. 152 **1917.** **Innsbruck, 15. Juni**

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit **15.** März 1917:

Abhandlungen, Alttestamentliche. Herausg. von Prof. Dr. *J. Nikel.* Münster i. W., Aschendorff. VI. Band 2. u. 3. Heft: Dr. *Bernh. Walde,* Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters. 1916 (XVI, 230 S.) M 6.20. — VI. Band 4. u. 5. Heft: Dr. *Joh. Fischer,* Isaias 40 – 55 und die Perikopen vom Gottesknecht. Eine kritisch-exegetische Studie. 1916 (VI, 248 S) M 6.40. — VII. Band 1. Heft: Dr. *Joh. Zellinger,* Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala. 1916. (V, 128 S.) M 3.40.

Abhandlungen, Neutestamentliche. Hsg. von Prof. Dr. *M. Meinertz* VI. B. 4. H.: Dr. *Thadd. Soiron O. F. M.,* Die Logia Jesu. Eine literarkritische und literargeschichtliche Untersuchung zum synoptischen Problem. Münster i. W. 1916, Aschendorff. (VI, 173 S.) M 4.60.

Archiv für Praesides. Klerus-Zeitschrift für soziale Arbeit. Hsg. von der Zentralstelle des Kath. Volksbundes für Österr. Jährl. 8 Hefte mit der Beilage: Ratgeber für die Vereinsbühne. 7. Jhg. 1917. Wien I, Predigerg. 5. Jährl. K 4.—.

Aus Natur und Geisteswelt. 109. Bändchen, Buddha, s. Pischel.

Ballmann, Willibrord O. S. B., Die Marianischen Schlußantiphonen. Nach der Benediktiner-Singweise. Begleitet für Klavier oder Harmonium. Trier, Paulinus-Druckerei. Broschiert M 1.—.

Baur, Dr. Ludwig, Robert Grosseteste s. Beiträge zur Gesch. d. Philos.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit Dr. Georg Graf *v. Hertling,* Franz *Ehrle S. J.,* Matthias *Baumgartner* und Martin *Grabmann* herausgeg. von Clemens *Baeumker.* Münster i. W. Aschendorff. Band XVII, Heft 5—6 Dr. *Martin Grabmann:* Forschungen über die lat. Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts. (XXVII, 270 S.) 1916 M 9.40. — Band XVIII, Heft 4—6: Dr. *Ludw. Baur,* Die Philosophie des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln († 1253) (XVI, 298 S.) 1917. M 10.—.

Blätter, Christlich-pädagogische. Herausg. vom Wiener Katechetenverein. Wien, H. Kirsch. 40. Jhg. 1917. K 4.—.

Die Burg. Illustrierte Zeitschrift für die studierende Jugend. 5. Jhg. 1916 17. Trier, Paulinus-Druckerei. Viertelj. M 1.20

Caritas. Mitteilungen der kathol. Wohltätigkeit. Hsg. vom Kath.

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Wohltätigkeitsverband für Niederösterr. Redakteur *Raim. Fürlinger*. Wien IX, Währingergürtel „Caritashaus" Jährl. K 2.—.

Cladder, Herm. S. J. und **Haggeney**, Karl S. J., In der Schule des Evangeliums. Betrachtungen für Priester. 6. Bändchen: Der Entscheidungskampf in Jeruralem (VIII, 310 S.) M 3.—, geb. M 3.80. 7. (Schluß-) Bändchen: Der Ausgang des messianischen Kampfes (X, 334 S.) M 3.—, geb. M 3.80. Freiburg 1917, Herder.

Dick, Paul. Wie der gute Himmelsvater seine Kinder liebt. Hilfsbüchlein für Kinderexerzitien. (64 S.) 32⁰. Graz und Wien, „Styria". 40 h.

Dunkmann, Karl, Systematische Theologie. 1, Band: Religionsphilosophie. Kritik der religiösen Erfahrung als Grundlegung christlicher Theologie. (XXI, 496 S.) Gütersloh 1917, C. Bertelsmann. M 13.—.

— — (Sonderausgabe aus dem vorstehenden Buch:) Religionsphilosophie im Grundriß. 63 S. M 1.50.

Edelweiß. Illustrierte Monatsschrift für Jünglinge und Burschen in Stadt u. Land. Klagenfurt, St. Josef-Vereinshaus. 13. Jhg. 1917 K 2.—; 12 Exemplare K 20.—.

Fischer, Franz X., Deutschlands kulturelle Sendung. Ein Wort über uusere Zukunft. (46 S.) Mergentheim 1917, Karl Ohlinger. 60 Pf.

Fischer, Dr. Johann, Isaias 40—45, s. Abhandlungen, Alttestamentl.

Foerster, Fr. W., Erziehung und Selbsterziehung. Hauptgesichtspunkte für Eltern und Lehrer, Seelsorger und Jugendpfleger. Zürich 1917, Schultheß & Co. (VIII, 393 S.) M 6,—, geb. M 7.—.

Forschungen u. Funde. Herausgegeben von Prof. Dr. *Franz Jostes*. IV. B. H. 4: Dr. *Gustav Waters*, Die münsterischen kath. Kirchenliederbücher vor dem ersten Diözesangesangbuch 1677. Eine Untersuchung ihrer textlichen Quellen. (XII, 119 S.) Münster i.W. 1917, Aschendorff. M 3.60.

Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte. Hsg. von Dr. *A. Ehrhard* u. Dr. *J. P. Kirsch*. XIII. Band, 5. Heft: Dr. *Jos. Strake*, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre. (XIV, 220 S.) Paderborn 1917, F. Schöningh. M 8.—.

Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im kath. Deutschland. Vorträge und Abhandlungen von *Schellberg*, *Buchner*, *Ehses*, *Cardauns*, *Innitzer*. Jahresbericht. Dritte Vereinsschrift 1916. (114 S.) Köln 1917, J. P. Bachem. M 1.80.

Grabinski, Bruno, Das Übersinnliche im Weltkriege. Merkwürdige Vorgänge im Felde und allerlei Kriegsprophezeiungen usw. (190 S.) Hildesheim 1917, Franz Borgmeyer. M 2.—.

Grabmann, Dr. Martin, s. Beiträge z. Gesch. der Philos. d. Mittelalters.

Graßl, Dr. Basil, Der selige Hroznata. Zum siebenhundertjährigen Gedächtnis seines Todes. (57 S.) Marienbad 1917, Kommissionsverlag A. H. Bayer, Pilsen. K 3.10.

Gutjahr, Die Briefe des hl. Paulus. Erklärt von —. II. Band: Die zwei Briefe an die Korinther. Heft 5—7. (XVI, 493—785 S.) Graz u. Wien 1917, „Styria". K 7.—.

Haase, Dr. Felix, Die kath. Kirche Polens unter russiscber Herrschaft. (44 S.) Breslau 1917. Verlag der Schles. Volkszeitung. 75 Pf.

Haggeney s. Cladder.

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg i. Br. Jahresbericht 1916. (IV. Nachtrag zum Hauptkatalog von Neujahr 1913). 87 S.

Imle, Dr. F., Manresa. Gedanken über die höchsten Wahrheiten. (94 S.) Mergentheim, Karl Ohlinger. Geb. M 1.50.

S. **Irenaei**, Episcopi Lugdunensis, Demonstratio Apostolicae Praedicationis. Ex armeno vertit, prolegomenis illustravit, notis completavit *Simon Weber*, s. theol. doctor. (VIII, 124 S.) Freib. i. Br. 1917, Herder. M 3.—.

Jahresbericht s. Görres-Gesellschaft; — s. Herdersche Verlagshandlung.

Jahresbericht, Pädagogischer, vereinigt mit **Pädagogischer Jahresschau** für 1914/15. Herausg. von *E. Clausnitzer* u. *P. Schlager*. II. Religion, Deutsch u. fremde Sprachen. S. 71—174. Leipzig 1916, Friedr. Brandstetter. M 1.80.

Jugendführung. Zeitschrift für Jünglingspädagogik u. Jugendpflege. Herausg. vom Generalsekretariat der kath. Jugendvereinigungen Deutschlands. Düsseldorf. 4. Jhg. 1917. M 5.—.

Jugendfürsorge u. **Fürsorge-Erziehung.** Herausg. von Dr. *Buchberger*. Heft 2 u. 3. (60 u. 51 S.) gr. 8° Kempten 1917, Kösel. Je 1 M.

Jugendpflege. Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen kathol. Jugend. München, Leohaus. 4. Jahrg. 1916/17. M 5.—.

Jung-Österreich. Organ des kathol. Jünglingsvereins „Maria-Hilf". Wien VII/1 Westbahnstr. 40. 17. Jhg. 1917. K 2.40.

Kammer, Joh. C. (Pfarrer in Dörrenbach, Kreis Kreuznach), Die Kartothek im Dienste der seelsorglichen u. sonstigen amtlichen Verwaltung. Einführung u. Gebrauchsanweisung. Trier 1914, Paulinusdruckerei. 50 Pf.

Kartothek, s. Kammer.

Kißling, Dr. Joh. B., Kardinal Francisco Ximenez, s. Lebensbilder.

Köck, Maria, Wiener G'müat. Erzählungen und Skizzen. 300 S. Innsbruck 1917, Verlag Tyrolia. K 6.—.

Konrad, Dr. Alois, Das Weltbild in der Bibel. (88 S.) Graz u. Wien 1917. „Styria". K 2.40.

Kunst, Die christliche. München, Gesellsch. f. christl. Kunst. 13. Jhg. 1916/17. Halbj. M 6.—.

Kreuser, M., Mit unserer lieben Frau. Der kath. Frauenwelt zur Aufklärung, Führung, Tröstung. (128 S.) Dülmen i. W., Laumann. M 1.—.

Lebensbilder aus dem Orden des hl. Franziskus. Herausgegeben von Mitgliedern des Franziskanerordens. Band I: Dr. Joh. B. *Kißling*, Kardinal Francisco Ximenez de Cisneros (1436—1517), Erzbischof von Toledo, Spaniens katholischer Reformator. (X, 83 S.) gr. 8° mit 45 Abb. u. Titelb. Münster i. W. 1917. Aschendorff.

Lehr- und Wehrschriften, Kathol., s. Ude.

Leuchtturm für Studierende. Illustr. Halbmonatsschrift. Trier, Paulinusdruckerei. 10. Jhg. 1916/17. M 4.80.

Lindemann, Prof. Dr. Rudolf, Der Akademiker. Gebete u. Erwägungen für die akad. Stände, zunächst für Universitätsstudenten. 508 S. $7^1/_2 \times 12^1/_2$ cm. Dülmen 1917, A. Laumann. Geb. M 3.— u. höher.

Loesche, Dr. Georg, Zur Gegenreformation in Schlesien, s. Schriften.

Mission und Priester, s. Priester.

Monatshefte, Süddeutsche, März 1917: Der Vatikan. Mit Beiträgen von *Paul M. Baumgarten, Hartmann Grisar S. J., Franz Ehrle S. J., J. B. Sägmüller, Ignaz Seipel, Phil. Dengel, Heinz Brauweiler, Jos. Hofmiller, Jos. Sauer, Th. Frhr. von Cramer-Klett.* Leipzig u. München. (S. 657—840) M 1.50.

Müller, Dr. Josef, Die Haager Konvention vom 18. Okt. 1907 über das Friedensvermittlungsrecht neutraler Staaten u. die Frage der päpstlichen Vermittlung. Vortrag. Freiburg, Schweiz, 1916, Canisiusdruckerei. 40 S.

— — The Pope as peacemaker or The Hague Convention of Oct. 18, 1907 on the Right of Mediation possessed by Neutral States. Fribourg, Sw. 1917, Canisius Press. 40 S.

Müßle, Hermann, Pfarrer, Wie sorgt das Vaterland für seine kriegsbeschädigten Heldensöhne? Mit einem Geleitwort v. Dr. *A. Ritschl*, Oberstabsarzt. Mit 1 Titelbild und 19 Textabbild. (40 S.) Karlsruhe 1917, „Badenia".

Nikel, Dr. Joh., Das Alte Testament, s. Zeitfragen, Biblische.

Ortner, Matthias, Tiroler Helden ohne Namen. (248 S.) Innsbruck 1917, Tyrolia. K. 2.50.

Österreich, Traugott Konstantin, a. o. Proph. der Philos. an d. Univ. Tübingen, Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Berlin 1917, E. S. Mittler & Sohn. 156 S. gr. 8° M 5.—.

Pädagogischer Jahresbericht u. Pädag. Jahresschau, s. Jahresbericht.

Pamětní spis, s. Spis.

Pastoralblatt, Schlesisches. Red.: Kanonikus Prof. Dr. *Buchwald*, Breslau 9, Domstr. 1. Verlag Aderholz, Breslau Ring 53. 38. Jhg. 1917. Halbj. M 2.50.

Pharus. Katholische Monatsschrift für Orientierung in der gesamten Pädagogik. Herausg. von der pädagogischen Stiftung Cassianeum Donauwörth. 8. Jhg. 1917. Donauwörth, L. Auer. Halbjährl. M 4.—.

Der **Phönix**. Illustr. Zeitschrift für die studierende Jugend. Erscheint während des Krieges monatlich. Innsbruck, Verlagsanst. Tyrolia. 7. Jhg. 1917. K 4.—.

Pischel, Richard, Leben und Lehre des Buddha. 3. Aufl., durchgesehen von *H. Lüders*. (VI, 122 S.) Leipzig 1917, Teubner (Aus Natur u. Geisteswelt, 109. Bändchen). M 1,10, geb. M 1.50.

Polifka, P. Johannes C. SS. R., Judas Iskariot. Sechs Fastenpredigten und eine Karfreitagspredigt. (151 S.) Graz u. Wien 1917, „Styria" K 2.40.

Priester und Mission. Ein Beitrag zur Priestermissionsbewegung im Erzbistum Köln. Herausgegeben vom Vorstand der Missionsvereinigung für Priester der Erzdiöz. Köln. (48 S.) Düsseldorf 1917, L. Schwann. M 1.—.

Rackl, Dr. Michael, Ist der Tod fürs Vaterland ein Martyrium? Separatabdruck aus der „Christl. Schule". 8. Jahrg. (1917) (41 S.) Eichstätt, Ph. Brönner (Peter Seitz).

Rosch, Adolf, Madonna im Rosenhag. Betrachtungen für die Dornenzeit des Krieges. (48 S.) Dülmen i. W., A. Laumann. M 0.40.

Ruf, Anton. Wie steht es mit den naturwissenschaftlicheu Beweisen für die tierische Abstammung des Menschen? Sonderheft (7/8) des „Magazin f. volkstümliche Apologetik" 14. Jhg. (193—255 S.) Mergentheim, Karl Ohlinger. M 1.—.

von **Scheindler**, August, Unser Gymnasium nach dem Kriege. Gedanken eines ehrlichen Fteundes u. pflichttreuen Patrioten. Sonderabdr. aus der „Zeitschr. für die österr. Gymnasien" 1916 (B. 67) 38 S. Wien 1917, Verein der Freunde des humanist. Gymnasiums.

Scheiwiler, Dr. A., Wege zum Frieden. Schriften für das kath. Volk. Einsiedeln, Benziger. Jedes Bändchen 50 Pf. Nr. 7. Der kath. Mann in der modernen Welt. 8. Frauenwürde u. Mutterpflicht. 9. Das Marienkind. Ein Büchlein f. Kongreganistinnen. 10. Dienen u. Herrschen. Für Dienstboten. 11. Der Friedenspapst. 12. Die Reichtümer der Enterbten oder ein Weg zum sozialen Frieden.

Schmidlin, Universitätsprof. Dr. Josef, Missions- u. Kulturverhältnisse im fernen Osten. Eindrücke u. Berichte von meiner Missionsstudienreise im Winter 1913/14. Münster i. W. 1914 (infolge des Krieges erst später veröffentlicht), Verl. Borgmeyer u. Co. 375 S. mit vielen Abbild. M 5.—, geb. M 6.50.

Schowalter, A., Bedeutung und Aufgabe der Kirche für die innere Einigung unseres Volkes. (Mühlmanns theologische Taschenbücher Nr. 9) (70 S.) Halle (Saale) 1917, Richard Mühlmann. M 2.—.

Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. Nr. 117/118. 123. Dr. *Georg Loesche*, Zur Gegenreformation in Schlesien. Troppau, Jägerndorf, Leobschütz. Neue archivalische Aufschlüsse. I. (117/18) Troppau, Jägerndorf (1915). II (123) Leobschütz (1916) Leipzig Kommission, Rud. Haupt.

Sickenberger, Jos., Leben Jesu, s. Zeitfragen, Biblische.

Soiron, Thaddaeus, Die Logia Jesu, s. Abhandlungen, Neutest.

Spis, Pamětní, k sedmistyletému výročí Řádu Kazatelského (1216—1916). Vydali OO. Dominikáni v Praze. 257 S. Prag 1916 V. Kotrba.

Steiner, Josef, Soldaten-Gebetbüchlein. 1.—5. Tausend. (46 S.) Graz u. Wien 1917, „Styria". 20 h.

Steinmann, Alphons, Die jungfräuliche Geburt des Herrn, s. Zeitfragen, Bibl.

Strake, Dr. Joseph, s. Forschungen z. christl. Lit. u. Dogmengesch.

Szczeklik, Dr. Carolus, Casus Conscientiae in praecipuas quaestiones theologiae moralis. Ed. 2. aucta et emendata a Dr. *Josepho Lubelski*. (XV, 316 p.) Tarnoviae 1917, Jos. Pisz.

Taschen-Atlas aller Kriegsschauplätze, enthaltend 24 Karten. Ausgabe März 1917. Berlin C. 14, L. Schwarz & Co. 25 Pf.

Ude, Dr. Joh., Kirche u. Wissenschaft. (Kath. Lehr- u. Wehrschriften Nr. 20/21.) (44 S.) Mergentheim, Karl Ohlinger. 20 Pf.

Der **Vatikan**, s. Monatshefte, Süddeutsche.

Vereinsschrift, s. Görres-Gesellschaft.

Vorträge und Abhandlungen, s. Görres-Gesellschaft.

Wagner, Dr. P. Aem. O. S. B., Die Erklärung des 118. Psalmes durch Origenes. II. Teil: Die Aleph-Strophe. S. 44—89. Linz 1917, Jos. Feichtinger.

Waitz, Dr. Sigmund. Weihbischof, Sanctificate jejunium. Bemerkungen zur heutigen Enthaltsamkeitsbewegung und zum Kampf gegen die Trunksucht. (40 S.) Salzburg, Kath. Vereinsbuchhandlung. 70 h.

Walde, Dr. Bernhard, s. Abhandlungen, Alttest.

Waller Bonifaz, Christus der Völkerkönig u. das deutsche Volk. Gedanken zu einem religiös-nationalen Programm. (108 S.) Mergentheim 1917, Karl Ohlinger. M 2.—.

Waters, Dr. Gustav, s. Forschungen u. Funde.

Weber, Simon, s. S. Irenaei Demonstratio.

Wege zum Frieden, s. Scheiwiler.

Zeitfragen, Biblische. Herausgegeben von Dr. *P. Heinisch* und Dr. *Ignaz Rohr.* Münster i. W., Aschendorff. VIII. Folge, Heft 5/6: Dr. *Joh. Nikel,* Das Alte Testament im Lichte der altoriental. Forschungen. V. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. 1916 (72 S.) M 1.—. — Heft 7/8: *Alph. Steinmann,* Die jungfräuliche Geburt des Herrn. 1916 (70 S.) M 1.—. — Heft 9/10: *Jos. Sickenberger,* Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. II. Aus der galiläischen Mission. 1917 (71 S.) M 1.—.

Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte. Hrsg. von *M. Besson, A. Büchi* u. *J. P. Kirsch,* Professoren a. d. Univ. Freiburg Schweiz. XI. Jahrgang. 1. Heft. Jährl. 6 Fr. Stans 1917, Hans von Matt.

Zellinger, Dr. Joh., s. Abhandlungen, Alttest.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie"

Nr. 153 **1917.** Innsbruck, 15. Sept.

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 15. Juni 1917:

Archiv für Praesides. Klerus-Zeitschrift für soziale Arbeit. Hsg. von der Zentralstelle des Kath. Volksbundes für Österr. Jährl. 8 Hefte mit der Beilage: Ratgeber für die Vereinsbühne. 7. Jhg. 1917. Wien I, Predigerg. 5. Jährl. K 4.—.

Bartmann, Dr. Bernhard, Lehrbuch der Dogmatik. 3. verm. u. verb. Auflage. (Theologische Bibliothek) 1. Band. (XII, 452 S.) Freiburg i. Br. 1917, Herder. M 8.50; geb. in Halbleinwand M 10.—.

Bauer, Dr. Georg Lorenz, Die neuere protestantische Kenosislehre. (182 S.) Paderborn 1917, Ferd. Schöningh. M 6.—.

Baumeister, Dr. A., Katechesen über den mittleren Katechismus für Geistliche u. Lehrer. 3. (Schluß-) Teil: Katechesen über die heiligen Sakramente und das Gebet. 1.—3. Tausend. (XIV, 298 S.) Freiburg i. Br. 1917, Herder. M 3.20.

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Herausgegeben von Dr. *A. Schlatter* und Dr. *W. Lütgert.* 21. Band 1. Heft: Dr. *E. Schaeder,* Religion und Vernunft. Eine religions-philos. Hauptfrage der Gegenwart. (78 S.) M 1.80. — 2. Heft: Lic. *Kurt Deißner,* Paulus und Seneca. (44 S.) M 1.—. Gütersloh 1917, Bertelsmann.

Bierbaum, Athanasius O. F. M., „... nichts suchend als Gott". Aufruf zum priesterlichen Innenleben. (88 S.) Regensburg 1917, Pustet. M 1—.

Blätter, Christlich-pädagogische. Herausg. vom Wiener Katechetenverein. Wien, H. Kirsch. 40. Jhg. 1917. K 4.—.

Bone, Dr. Karl, Von guter Erziehung. (De eruditione principum.) Ein neues Büchlein aus alter Zeit. (298 S.) M. Gladbach 1916, Volksvereins-Verlag. Geb. M 2.40.

Brors, Franz, Feldpredigten. III. Band. (85 S.) Essen, Fredebeul u. Koenen. M 1.—.

Die Burg. Illustrierte Zeitschrift für die studierende Jugend. 5. Jhg. 1916/17. Trier, Paulinus-Druckerei. Viertelj. M 1.20.

Caritas. Mitteilungen der kathol. Wohltätigkeit. Wien IX, Währingergürtel, Caritashaus. Jährl. K 2.—.

Dausch, s. Schrift, Die hl.

Deißner s. Beiträge zur Förderung der Theol.

Dick, Paul, Lehr- und Gebetbüchlein. Drei goldene Schlüssel. (64 S.) Wien 1917, Norbertusdruckerei. 30 Heller.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Donders s. Schwert des Geistes.

Dörholt, Dr. Bernhard, Der Predigerorden und seine Theologie. Jubiläumsschrift. (IV, 159 S.) Paderborn 1917, F. Schöningh. M 2.—.

Drerup, Dr. Engelbert, Die Griechen von heute. Herausgegeben vom Sekretariat Sozialer Studentenarbeit. (48 S.) M. Gladbach 1917, Volksvereins-Verlag. M 1.—.

Dürr, Dr. Lorenz, Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. c. 1 u. 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde. Mit 12 Abbildungen. (XII, 76 S.) Münster i. W. 1917, Aschendorff. M 3.50.

Ehe und Volksvermehrung. 3. Geburtenrückgang und Sozialreform. Von Dr. *Franz Hitze.* 1.—4. Tausend. (VIII, 244 S.) gr. 8°. M. Gladbach 1917, Volksvereins-Verlag. M 4.50.

De **Eruditione principum** s. Bone.

Faulhaber, Michael s. Das Schwert des Geistes.

Fonck, Leopold, S. J., Dr. phil. et theol. (Rektor des päpstl. Bibelinstituts in Rom), Moderne Bibelfragen. Vier populär-wissenschaftliche Vorträge in erweiterter Form. Einsiedeln (Schweiz) u. Cöln a. Rh. 1917, Benziger & Co. (VIII, 352 S.) gr. 8° M 8.05, geb. M 9.20.

Gageur, Oskar, Meine Werke dem König! Ps. 44. Betrachtungspunkte zur Heiligung des Tagwerks im Schimmer des ewigen Lichtes. 1. Band: Tag um Tag. Erstes Heft. (29 S.) Mergentheim, Karl Ohlinger. 30 Pf.

Göller, Dr. Emil, Prälat Anton de Waal, Rektor des deutschen Campo Santo in Rom. Eine Lebensskizze. (67 S.) Freiburg i. B. 1917, Caritas-Verlag. M 1.—.

Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im kath. Deutschland. Erste Vereinsschrift 1917: Dr. *Konrad Lübeck,* Die kath. Orientmission in ihrer Entwicklung dargestellt. (152 S.) Köln 1917, Bachem. M 2.—.

Grunwald, Dr. Georg, Philosophische Pädagogik. (VII, 374 S.) Paderborn 1917, Ferd. Schöningh. M 8.50.

Guggenberger, Dr. Karl, Die deutschen Päpste. Ihr Leben und ihre geschichtliche Bedeutung. Köln 1916, J. P. Bachem. (157 S.) gr. 8° M 3.50, geb. 4.60.

Gyr, Dr. jur. Hans, Die Pfarreiteilung nach kirchlichem und staatlichem Rechte. (222 S.) Einsiedeln 1916, Benziger.

Hammerle, P. Andreas C. Ss. R., Erwägungen über die Worte Unserer lieben Frau für den Monat Mai. (VIII, 267 S.) Graz u. Wien 1917, „Styria". K 3.—.

Heinen, Anton, Jugendpflege als organisches Glied der Volkspflege. Eine Sammlung von Aufsätzen zur ethischen Vertiefung der Jugendpflegearbeit. (80 S.) M. Gladbach 1917, Volksvereins-Verlag. M 1.20.

Heliand. Monatsschrift zur Pflege religiösen Lebens für gebildete Katholiken. Herausgbr. *Hermann Hoffmann,* Rel.- u. Oberlehrer in Breslau. 8. Jhg. 1917. M 4.50.

Hitze, Dr. Franz, Geburtenrückgang und Sozialreform, s. Ehe und Volksvermehrung.

Hüls, Dr. Peter, Liturgik des kirchlichen Stundengebetes nach dem römischen Breviere. (125 S.) Münster i. W., 1915, Heinrich Schöningh. M 2.50; Papph. M 3.50.

Ibscher. P. Fortunat O. S. B., Die Christuspredigt. Ein Wort zu einer brennenden Frage. (99 S.) Regensburg 1917, Pustet. M 1.20.

Jugendpflege. Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen kathol. Jugend. München, Leohaus. 4. Jahrg. 1916/17. M 5.—.

von Keppler s. Schwert des Geistes.

Leuchtturm für Studierende. Illustr. Halbmonatsschrift. Trier, Paulinusdruckerei. 10. Jhg. 1916/17. M 4.80.

Lietzmann, Hans, Liturgische Texte. X. Einführung in das Römische Brevier. (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen. Herausgegeben von —). (48 S.) Bonn 1917, A. Marcus & E. Weber. M 1.50.

Lübeck, Dr. Konrad, Die kath. Orientmission, s. Görresgesellschaft.

Maier, Anton, Der Herrgott und der Weltkrieg. Eine klare Antwort auf eine ernste Frage. (87 S.) Augsburg, Haas & Grabherr. M 1.—.

Meinertz. s. Schrift. Die hl.

Nicolussi, Dr. Joh. S. S. S., Das Verhältnis zwischen dem Matthaeus- und Markusevangelium. (62 S.) Bozen 1917, Verlag „Emmanuel". K 2.—.

— — Die Notwendigkeit der hl. Eucharistie. (206 S.) Bozen 1917, Verlag „Emmanuel". K 5.—.

Oberdörffer, Dr. P., Die schöne Tugend. (XII, 240 S.) Köln, Bachem. M 2.80; geb. M 3.80.

Pastoralblatt, Schlesisches. Red.: Kanonikus Prof. Dr. *Buchwald*, Breslau 9, Domstr. 1. Verlag Aderholz. 38. Jhg. 1917. Halbj. M 2.50.

Pharus. Katholische Monatsschrift für Orientierung in der gesamten Pädagogik. Herausg. von der pädagogischen Stiftung Cassianeum Donauwörth. 8. Jhg. 1917. Donauwörth, L. Auer. Halbjährl. M 4.—.

Podlaha, Dr. Antonius, Vita S. Wenceslai incipiens verbis „ut annuncietur". (IV, 67 p.) Pragae 1917, W. Kotrba.

Pöllmann, P. Ansgar (Feldgeistlicher), Weltkrieg und Kirchenfenster. Eine Erörterung über die Stellung der Glasmalerei im Bauprogramm der deutschen Zukunft. Ein Lorbeerkranz auf Franz Xaver Zettlers Grab. (176 S.) München 1917. Josef Müller. M 2.—.

Ratgeber für die Vereinsbühne. Als Beilage zum „Archiv für Präsides" gratis, allein bezogen jährl. K 1.—, Wien I, Predigerg. 5.

Reimmichl (Sebastian Rieger), Aus den Tiroler Bergen. Lustige und leidige Geschichten von —. 8.—10. Tausend. (318 S.) Innsbruck, Tyrolia. Geb. K 3.60.

Rings, P. Mannes M. O. P., Die Gaben der katholischen Kirche an das deutsche Volk. Apologetische Gedanken. (151 S.) Dülmen i. W., A. Laumann. M 2.25.

Rohr s. Schrift.

Schaeder s. Beiträge zur Förderung christl. Theol.

Schrift, Die Heilige des Neuen Testaments. Übersetzt und erklärt von Dr. *P. Dausch*, Dr. *M. Meinertz*, Dr. *J. Rohr*, Dr. *J. Sickenberger*, Dr. *A. Steinmann*, Dr. *F. Tillmann*, Dr. *W. Vrede.* Bonn

1916, Peter Hanstein. Lieferung 13: *Sickenberger*, Geschichte des N. T. *Dausch*, Die drei älteren Evangelien. (80 S.) M 1.20. — 14: *Dausch*, Die drei älteren Evangel. (80—160 S.) M 1.20. — 15: *Dausch*, Fortsetz. (160—240 S.) M 1.20. — 16: *Sickenberger*, Die Briefe an die Korinther und Römer (80 S.) M 1.20. *Steinmann*, Die Apostelgeschichte. 1.—5. Tausend. Neue Titelauflage. (XII, 244 S.)—*Rohr*, Hebräerbrief. *Meinertz*, Jakobusbrief. *Vrede*, Judas-Petrus- u. Johannesbrief. *Rohr*, Geheime Offenbarung des hl. Johannes (IX, 287 S.).

Das Schwert des Geistes. Feldpredigten im Weltkrieg in Verbindung mit Bischof Dr. *Paul W. v. Keppler* und Domprediger Dr *Adolf Donders* herausgegeben von Dr. *Michael v. Faulhaber*, Bischof von Speyer. (XIV, 526 S.) Freiburg i. Br. 1917, Herder. M 5.50; geb. M 6.60.

Sickenberger s. Schrift.

Steinmann A. s. Schrift.

Texte, Liturgische s. Lietzmann.

Theis, Dr. Johannes, Die Weissagung des Abdias. Untersucht und gesichtet herausgegeben von —. (VIII, 67 S.) Trier 1917, Paulinus-Druckerei. M 2.50.

Thir, Dr. Anton, Die Frauengestalten des Neuen Bundes. Eine Blütensammlung aus dem Blumengarten Gottes. Mailesungen. Zweiter Teil. (VIII, 358 S.) Graz u. Wien 1917, „Styria". K 4.20.

Tillmann s. Schrift.

Vrede s. Schrift.

Walter, Dr. Franz, Die Wiedergeburt der deutschen Familie nach dem Weltkrieg. 1. u. 2. Auflage. (129 S.) Innsbruck, Tyrolia. Geb. K 3.—.

Weiß, Dr. Karl, Die freiwillige Totalabstinenz. Eine moraltheologische Abhandlung. Graz 1917, Styria. (IV, 45 S.) K 1.40.

Die

Fragen der Predigtausarbeitung.

Mit einer Übersetzung der „**Ratio concionandi**“
des hl. **Franz Borgias.**

von **Professor P. Franz Krus** S. J.

2. Aufl. 135 S. 8°. Preis M 1.45 - K 1.70, geb. M 2.30 - K 2.70.

werden von allen Seiten als ein sehr praktischer Behelf für jeden Prediger bezeichnet. Die „Katholische Kirchenzeitung Salzburg“ (1916 N. 3) schreibt u. A: *„Wir möchten dieses vorzügliche Büchlein, das gewiß keine vollständige Homiletik ist, aber doch mit so wenigen Worten jedem Seelsorger recht viel Homiletisches zu sagen weiß, unsern Lesern wärmstens empfehlen.“*

Desselben Verfassers **pädagogische Schriften:**

Pädagogische Grundfragen. X + 450 S. 8°. M 3.92.
K 4.60, geb. M 4.76 — K 5.60.

Grundstock einer katechetischen Bibliothek.
91 S. 8°. M. 1.20 - K 1.40 geb. M 1.40 - K 2.20.

Zum Verständnis der pädagogischen Strömungen unserer Tage.

Ein Vortrag. 43 Seiten. Preis 45 Pf. — 50 h.

Wie kann die Anstaltserziehung zur Sittenreinheit heranbilden?

42 Seiten 16°. Preis 25 Pfg. - 30 h.

Katechetik von P. **Gatterer,** neu herausg. v. P. **Krus** S. J.
VI + 389 Seiten 8°. M 3.40. - K 4.—, geb. M. 4.25. - K. 5.—

finden in Fachkreisen ungeteilte Anerkennung und beste Aufnahme. Der hohe Wert der Schriften für die Theorie und Praxis wird rückhaltlos zugegeben.

Verlag von Felizian Rauch in Innsbruck.

Wichtig für Geistliche und Laien!

Das neue Verlobungsdekret

Von P. **Meinrad Bader** O. Cist.

20 Seiten 8°. Preis 25 Pfg. — 30 h.

Das von Papst Pius X. mit Wirkung vom 19. April 1908 verkündete „**Verlobungsdekret**“ ist viel zu wenig bekannt und wird deshalb vielfach nicht beachtet und befolgt. — Da aber die Vorschriften dieses Dekrets über die Form des Eheversprechens und die Bestimmungen über die Eheschließung jeden Katholiken verpflichten, sind die im obigen Schriftchen niedergelegten Erläuterungen zum „Verlobungsdekret“ für den Geistlichen sowohl als für den Laien von außerordentlicher Wichtigkeit.

Verlag Felizian Rauch, Innsbruck.

Die

„Zeitschrift für katholische Theologie“

erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte, jedes von durchschnittlich 13 Bogen, bilden einen Band. Die „Zeitschrift“ kann auf dem Wege des Buchhandels oder der Post zum Preise von **K 10 ö. W. = M 8.50** jährlich bezogen werden. Auch ist die Verlagshandlung bereit, die Hefte nach Erscheinen sofort direkt zu versenden. Preis mit direkter Postversendung für Österreich-Ungarn **K 10.—**, für Deutschland **M 9.30**, für die Länder des Weltpostvereins **K 11.20**. **Die Annahme des ersten Heftes bedeutet das Abonnement auf den ganzen Jahrgang.**

So lange der Vorrat reicht, erlassen wir die Jahrgänge II bis V. (1878 bis 1882) obiger Zeitschrift zum **ermässigten Preis** von **K 4.50 = M 3.85** pro Band, die folgenden Jahrgänge sind **à K 6 = M 5** käuflich. Gut erhaltene Exemplare des I. und X. Jahrganges (welche vergriffen sind) kaufen wir zurück.

Adresse der Redaktion: **Innsbruck, Sillgasse 2.**



Stimmen der Zeit. Katholische Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Verlag von Herder in Freiburg. Jährlich 12 Hefte M 12.—, halbjährlich M 6.—. 90. Band der „Stimmen aus Maria-Laach“.

Inhalt des November-Heftes: Weltleid in Himmelslicht (O. Zimmermann); Das italienische Grünbuch vom Dezember 1870 über die Einnahme Roms (R. v. Nostitz-Rieneck); Eine notwendige Voraussetzung der Volksvermehrung (H. A. Krose); Gottfried Wilhelm von Leibniz. Zum 200. Gedenktag seines Todes (14. Nov. 1716) (B. Jansen); Zwei Programme des Lebens (P. Lippert); Übersicht. Die Ehrung unserer toten Krieger. Mit 1 Bild (W. Leblanc); Der erste missionswissenschaftliche Kursus in Köln (A. Huonder); Zum Gedächtnis Johannes Rankes (E. Wasmann); Die Aufgabe der Katholiken im „Verband zur Förderung deutscher Theaterkultur“ (J. Overmans); Amerikanische Riesenvermögen (A. Gökel); Bettina Ringseis (A. Stockmann). Ferner ausführliche Besprechungen aus Katholische Kirche und Bildende Kunst.

Inhalt des Dezember-Heftes: Babylon und Bethlehem (P. Lippert); Die Klostergründungen des hl. Dominikus. Zur siebenhundertjährigen Jubelfeier des Predigerordens (K. Kirch); Elternpflichten und Elternrechte (St. v. Dunin-Borkowski); Ergebnisse der schweizerischen Konfessionszählung vom 1. Dezember 1910 (H. A. Krose); Edward von Steinle als Romantiker. Mit 2 Bildern (J. Kreitmaier); Die christlich-nationale Arbeiterbewegung im neuen Deutschland. — Die deutsche Sozialdemokratie in und nach dem Weltkriege (C. Noppel); Der Platonismus im Mittelalter (B. Jansen); Neue Forschungen über Raymundus Lullus (M. Reichmann); Cook am Nordpol? (A. Gökel); Vom deutschen Gemüt im Weltkriege (W. Leblanc); Grundsätzliches zu Molos Schillerroman (N. Scheid); Theologisches zu Hermann Bahrs Schauspiel „Die Stimme“ (J. Overmans). Ferner ausführliche Besprechungen aus Tierbiologie und Deutsche Literatur.

Für die Annoncen übernimmt die Redaktion keine Verantwortung.

Das nächste Heft erscheint im April 1917.

Das nächste Heft erscheint im Juli 1917.

Das nächste Heft erscheint im Oktober 1917.

Das nächste Heft erscheint im Jänner 1918.



Das nächste Heft erscheint im April 1917.

Das nächste Heft erscheint im Juli 1917.

Das nächste Heft erscheint im Oktober 1917.

Das nächste Heft erscheint im Jänner 1918.